

## *EDITORIAL*

### *EDITORIAL*

**MARCELO MARTINS BARREIRA<sup>1</sup>**

UFES - Brasil  
marcelobarreira@ymail.com

**RICARDO CORRÊA DE ARAÚJO<sup>2</sup>**

UFES - Brasil  
rcaerca@uol.com.br

A presente edição da revista **Sofia** apresenta o “Dossiê Ética e Política”. A iniciativa desse compêndio de textos desdobra a interlocução e desenvolvimento dos Grupos de Pesquisa vinculados à Linha de “Ética e Filosofia Política” do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES. O dossiê será composto de dois volumes, sendo este o primeiro. Apresentam-se aqui sete artigos na sessão específica do dossiê sobre Ética e Política, além de três artigos na sessão de Fluxo Contínuo e, por último, temos a tradução de um texto de Filosofia Política.

No tocante ao dossiê, há discussões conceituais acerca de diversos temas, escolas e pensadores da Ética e da Filosofia Política. Temas como tolerância, diversidade cultural, instituições democráticas, entre outros, que serão tratados a partir de autores como Aristóteles, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Jürgen Habermas, John Rawls, Slavoj Žižek, afora uma tradução de um texto escrito por Michael Hardt.

Em “Habermas e Rawls no cenário da Filosofia Moral e Política Contemporânea”, Luiz Bernardo Leite Araujo (UERJ) retoma o movimento setentista de confronto entre modelos de razão prática, de matiz kantiano, para discutir seu desdobramento na controvérsia recente entre Habermas e Rawls acerca da justificação de uma justiça política independente do pluralismo dos ideais de vida.

Agemir Bavaresco (PUC-RS), Fernando Danner (UNIR) e Leno Francisco Danner (UNIR), no artigo “Modernity and Colonialism: on the historical-sociological blindness of the theories of modernity”, propõem o desvelamento, a crítica e a desconstrução da cegueira histórico-sociológica das teorias da modernidade contemporâneas, como as de Weber e Habermas, em suas pretensões normativas de reconstrução teórico-política do processo cultural de modernização no Ocidente.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

No artigo “Razoabilidade e Ontologia Social em John Rawls”, Denis Coitinho (UNISINOS/CNPq) aproxima o comunitarismo de Charles Taylor do liberalismo de Rawls, interpretando a tese da “justiça como equidade” a partir da ontologia social holista; outro objetivo do texto é discutir a crítica de déficit epistemológico do conceito rawlsiano de “razoabilidade”.

No quarto artigo, “Vida e política em Walter Benjamin”, Márcio Jarek (UTFPR) retoma a segunda parte do projeto benjaminiano de uma obra acerca da relação entre vida e política; nessa parte, intitulada “A verdadeira política”, a vida (corpo vivo humano que extrapola o corpo material) associa-se à política (violência e poder), impedindo a humanização como “verdadeira política”.

Félix Flores Pinheiro (UFSC), no artigo “Atos supererrogatórios, lógica e escopos morais”, trata da existência e da relevância lógica e moral dos atos supererrogatórios, pois eles indicam o limite das éticas deontológicas e a complementariedade delas pelas éticas das virtudes.

André Chagas Ferreira de Souza Correio (USP), no artigo “Notas sobre a disposição de caráter na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles”, acompanha a investigação ética para discorrer sobre a possibilidade do controle racional sobre a mudança de disposição de caráter e, por conseguinte, trata do papel ativo do agente em sua formação moral.

Em “Política e capitalismo: O problema da animalização do homem”, Itamar S. Veiga (UCS), apropriando-se sobretudo do pensamento de Hannah Arendt, Slavoj Žižek e Yuval N. Harari, aborda a atual animalização do humano quando este é qualificado como “espécie”. Essa domesticação animalizante se dá pelo capitalismo avançado e pelo algoritmo das tecnologias digitais, destituindo a autonomia individual mesmo diante de um contexto liberal mais amplo.

Na seção “Fluxo Contínuo” deste volume da *Sofia* temos três artigos. No primeiro artigo, Gabriel Almeida Assumpção (UFMG), “Gênio, gosto e escolas artísticas”, analisa a articulação kantiana de “gênio” e “gosto”, para compreender a sucessão das escolas de arte; para tanto, baseia-se em “Crítica da faculdade de julgar” (1790) e “Antropologia segundo um ponto de vista pragmático” (1798).

Felipe dos Santos Durante (Unicamp/FAPESP), no texto “A Escola de Schopenhauer em seus sentidos lato e estrito: entre apóstolos, evangelistas, metafísicos, heréticos, os pais da Igreja e as mulheres”, traz, por meio do conceito “Escola de Schopenhauer”, “o trabalho de recuperação e sistematização histórico-crítica da recepção e dos desdobramentos da filosofia schopenhaueriana na história da filosofia.”

O último artigo desta seção, de Ronaldo Filho Manzi (USP), intitulado “O sujeito normal husserliano”, visa apresentar a qualidade de um sujeito adulto normal, cujo acordo com outros sujeitos normais em comunidade seria a garantia da passagem da certeza subjetiva à objetiva, e não a prova da existência de Deus, como em Descartes.

Por fim, na seção “Tradução”, temos o texto “Como escrever a quatro mãos” de Michael Hardt, traduzido por Jefferson Viel (USP), em que o autor trata de seu fecundo trabalho colaborativo com Antonio Negri.

Boa leitura!

# *HABERMAS E RAWLS NO CENÁRIO DA FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA CONTEMPORÂNEA*

*HABERMAS AND RAWLS IN THE CONTEMPORARY CONTEXT OF MORAL AND  
POLITICAL PHILOSOPHY*

LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO<sup>1</sup>

UERJ - Brasil

lblaraujo@gmail.com

**RESUMO:** O artigo examina o debate entre Habermas e Rawls no cenário contemporâneo de reabilitação da filosofia prática. Após apresentar os aspectos básicos desse movimento de revitalização na filosofia moral e política, a partir da década de setenta do século passado, com base em três correntes representativas do consequencialismo, do deontologismo e do teleologismo, o texto assinala que esse confronto entre modelos alternativos de razão prática reitera o debate clássico em torno da prioridade do justo sobre o bem. A fórmula kantiana é, então, estudada brevemente e interpretada como o núcleo da discordância entre Habermas e Rawls, cujo debate principal acerca da justificação de uma concepção independente de justiça política em sociedades pluralistas constituiu evento proeminente daquele movimento contemporâneo de reabilitação da filosofia prática.

**PALAVRAS-CHAVE:** Habermas. Rawls. Ética. Filosofia política.

**ABSTRACT:** *The paper examines the Habermas-Rawls dispute within the contemporary context of the rehabilitation of practical philosophy. Firstly, I present the basic aspects of this revitalization movement which took place in moral and political philosophy starting from the seventies of the last century. The movement was based on three representative currents: consequentialism, deontologism and teleologism. Secondly, the text points out that this confrontation between alternative models of practical reason reiterates the classical debate on the priority of the right over the good. Thirdly, the Kantian formula is then briefly studied and interpreted as the core of the disagreement between Habermas and Rawls. Their debate about the justification of an independent conception of political justice in pluralistic societies constituted a prominent event in that contemporary movement of the rehabilitation of practical philosophy.*

**KEYWORDS:** *Habermas. Rawls. Ethics. Political philosophy.*

Desde o chamado movimento de “reabilitação da filosofia prática”<sup>2</sup>, a partir da década de setenta do século passado, os impulsos fundamentais da filosofia moral e política podem ser creditados à revitalização de três fontes: o utilitarismo, o kantismo e o aristotelismo. Como observa Michael Sandel,

---

<sup>1</sup> Professor associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>2</sup> A expressão tem sua origem em RIEDEL, 1972-1974.

qualquer que seja o dilema considerado, baseado em situação real ou hipotética, o raciocínio filosófico no campo da moral e da política, consistindo em harmonizar juízos e princípios, termina envolvendo esses três modos alternativos de pensar a justiça: a maximização do bem-estar, o respeito à liberdade e aos direitos individuais, e o cultivo ou a promoção da virtude<sup>3</sup>. Não é outra a caracterização feita por Karl-Otto Apel quando estima que seu programa específico de fundamentação racional dos deveres deve considerar como complementares e subordinados os temas da maximização das utilidades e dos afetos morais, do bem viver e da vida ética substancial, que estão no centro das controvérsias ético-políticas contemporâneas<sup>4</sup>. Na verdade, a relação entre princípios universais de justiça e concepções particulares do bem é constitutiva da própria razão prática e define o campo de possibilidade da ética filosófica na atualidade, sendo nomeadamente a relação entre o fato do pluralismo e as exigências da justiça nas sociedades modernas o problema central da filosofia política.

Assim, o movimento de reabilitação da filosofia prática procurou redefinir um quadro filosófico-conceptual apropriado para construir um modelo de razão que permita superar certos impasses da modernidade com respeito ao domínio da ação e de suas particularidades, estabelecendo confrontos entre modelos alternativos de razão prática à luz de suas respectivas contribuições ao debate sobre a complexa articulação entre igualdade e diversidade. Quer do ponto de vista moral, ansiando por estabelecer uma base de conhecimento independente da autoridade e acessível à pessoa comum, quer do ponto de vista político, visando a verificar as condições essenciais de uma sociedade viável e justa de cidadãos que se veem como livres e iguais, mas se encontram profundamente divididos pelo pluralismo dos ideais de vida e pela incompatibilidade das orientações axiológicas, como assinala John Rawls, a filosofia prática se enreda com problemas típicos do mundo moderno, em contraste com os do mundo antigo<sup>5</sup>.

Esse confronto entre modelos alternativos de razão prática reitera o debate clássico em torno da *prioridade do justo sobre o bem*, cuja fórmula, originária de Kant, transformou-se em princípio fundamental da filosofia moral e política contemporânea. É preciso reconhecer, no entanto, certa desorientação na avaliação do alcance e dos limites de cada perspectiva teórica, proveniente de uma insuficiente diferenciação entre os elementos característicos daquelas três correntes representativas do consequencialismo, do deontologismo e do teleologismo. No meu entender, é acertada a observação de Charles Larmore<sup>6</sup>, inspirada na obra clássica de Henry Sidgwick<sup>7</sup>, de que a tradição utilitarista não é exceção à concepção imperativa predominante na modernidade, apelando a um dever (*ought*) moral categórico tanto quanto a ética kantiana. É errôneo, pois, considerar que a diferença entre as teorias deontológica e consequencialista

---

<sup>3</sup> Cf. SANDEL, 2009, p. 19-21.

<sup>4</sup> Cf. APEL, 1994, p. 9-11.

<sup>5</sup> Cf. RAWLS, 1996, p. xxiii-xxix.

<sup>6</sup> Cf. LARMORE, 1996, p. 19-40.

<sup>7</sup> Cf. SIDGWICK, 1907.

residiria na prioridade do justo ou do bem como noção moral fundamental<sup>8</sup>. Embora difiram nos princípios essenciais, já que o deontologismo, ao menos em sua versão rigorista, sustenta a obrigatoriedade de uma ação mesmo diante da certeza de que a ação alternativa produziria globalmente um bem maior, ao passo que o consequencialismo leva em conta o maior bem global para todos os que são afetados por ela, ambos compartilham a concepção de que o dever moral é independente do bem próprio do agente, razão pela qual a ética antiga ignorava o debate infindável entre as teorias deontológica e consequencialista, que é capital na filosofia moderna<sup>9</sup>. E é justamente no ataque frontal às formas imperativas da moralidade, sua suposta indiferença à vida moral em geral e à vida moral do agente em particular, decorrente da visão estreita de uma lei aplicada indistintamente a todo e qualquer indivíduo, que o ressurgimento inusitado da ética das virtudes de inspiração aristotélica deve ser situado na filosofia prática contemporânea<sup>10</sup>. Com efeito, a chamada ética das virtudes funda-se numa doutrina teleológica da vida humana, opondo-se tanto ao deontologismo quanto ao consequencialismo, e, portanto, ao ideal imperativo da moralidade que prevalece na modernidade, ao qual contrapõe o ideal atrativo do verdadeiro bem para o próprio agente moral. Dessa maneira, é principalmente em torno da disputada questão sobre a possível – e a melhor – articulação entre a justiça e o bem que se chocam as diversas correntes da filosofia moral e política atual.

Conquanto a filosofia prática moderna tenha sido palco de uma disputa empedernida entre deontologismo e consequencialismo, em suas formas mais conhecidas de kantismo e de utilitarismo, e a despeito de algumas raras exceções, como as de Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, a controvérsia fundava-se num amplo consenso ao redor de um ideal *imperativo* de moralidade que viria a ser abalado por éticas perfeccionistas e sua retomada do ideal clássico da *atratividade*. No primeiro caso, como notava Rawls em seus cursos de história da filosofia moral em Harvard, também inspirado em Sidgwick, a correção (*rightness*) na ação constitui o ditame de uma razão imperativa, vista como prescrevendo incondicionalmente certas ações, ou ainda com referência a algum fim ulterior, de modo que

[...]os modernos se perguntavam primordialmente, ou ao menos em primeiro lugar, sobre aquilo que consideravam prescrições impositivas da justa razão, e sobre os direitos, deveres e obrigações aos quais tais prescrições davam origem. Só depois voltavam sua atenção aos bens que tais

<sup>8</sup> Uma expressão influente desse erro, para Larmore, encontra-se em FRANKENA, 1973. Cabe notar que Rawls adota a leitura de Frankena, cuja primeira edição da obra é de 1963, apresentando o utilitarismo clássico como uma doutrina teleológica na qual “the good is defined independently from the right, and then the right is defined as that which maximizes the good” (RAWLS, 1971, p. 24). A introdução de uma obra, de resto instrutiva, dedicada a introduzir a filosofia moral britânica ao público de língua francesa, incorre no mesmo deslize (Cf. CANTO-SPERBER, 1994, p. 71).

<sup>9</sup> Um rico esclarecimento do debate entre deontologismo e consequencialismo pode ser visto em BRAGA, 2011.

<sup>10</sup> Tratei do assunto em ARAUJO, 2011.

prescrições permitiam buscar e apreciar. (RAWLS, 2000, p. 2).

No segundo caso, o ideal moral é visto como especificação de um bem a ser buscado e a ação virtuosa como algo bom em si mesmo, e não simplesmente como um meio para algum bem posterior, de maneira que

[...] os antigos se perguntavam sobre o caminho mais racional para a verdadeira felicidade, ou o sumo bem, e inquiriam sobre como a conduta virtuosa ou as virtudes enquanto aspectos do caráter – as virtudes da coragem e temperança, sabedoria e justiça, que são elas mesmas boas – estão relacionadas com o bem supremo, quer como meios, quer como algo constitutivo, ou ambos. (RAWLS, 2000, p. 2).

Destarte, não apenas por representar uma distinção lógico-conceitual precisa, mas também por enraizar-se num marco histórico determinado pelo desacordo razoável quanto à definição da vida boa, a tese da prioridade do justo sobre o bem encontrou vasta ressonância filosófica na modernidade.

Embora a fórmula da prioridade do justo sobre o bem<sup>11</sup> esteja implícita na abertura da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), onde Kant afirma ser a boa vontade (*guter Wille*), isto é, a disposição de agir por puro respeito à lei moral, a única coisa que possa ser considerada como incondicionalmente boa, é no momento de elucidar o paradoxo do método na *Crítica da razão prática* (1788) que o enunciado aparece: “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela.” (KANT, 2002, p. 100-101.) Tal clivagem estabelecida por Kant desempenhou um papel importante nas discussões filosóficas, encetando modos diferentes de compreender a natureza da vida moral e política. Trata-se de uma dualidade da razão prática, à qual o filósofo prussiano responde com dois argumentos em prol de uma concepção imperativa, cujo traço principal é precisamente o do primado do justo sobre o bem.

O primeiro argumento é negativo, sendo levantado contra uma prioridade do bem sobre o justo. Ele consiste em dizer que se nossa ação não é determinada por um princípio formal, que obriga o agente a agir independentemente de todo fim específico, ela será então determinada por um princípio material, isto é, por um objeto de nossa faculdade de desejar. Isso implicaria definir o bem como a satisfação de nossos desejos, o que é inaceitável por duas razões principais: por um lado, como os objetos da faculdade de desejar são numerosos e variam segundo os indivíduos, será sempre impossível dar uma definição clara e unívoca do bem; por outro lado, se o bem é referido ao desejo, é impossível, na falta de um ponto de referência exterior a nossos fins, adotar uma atitude crítica com respeito aos nossos desejos e estabelecer uma

<sup>11</sup> Cf. ARAUJO, 2010, p. 96-101.

hierarquia normativa entre eles. Essas duas dificuldades são insuperáveis tanto para o hedonista, que identifica o bem com a satisfação do desejo imediato, quanto para o perfeccionista, que identifica o bem com a plena realização de si. De acordo com Larmore,

[...]a primeira razão de Kant para rejeitar a prioridade do bem é uma razão especificamente moderna. Ela combina, na verdade, duas idéias distintas: a) a concepção pluralista segundo a qual há muitas formas valiosas de autorrealização, irredutíveis a alguma forma comum de bem que todos desejem; b) o reconhecimento de que pessoas razoáveis tendem naturalmente a divergir com respeito à natureza da vida bem sucedida. O pluralismo e a expectativa de desacordo razoável sobre a vida boa são raramente encontrados nos pensadores antigos. (LARMORE, 1996, p. 30).

O segundo argumento é positivo e pretende explicar por que o justo deve ter primazia sobre o bem. Ele não diz respeito às dificuldades concretas que podem ser encontradas para uma vida moral, e sim à nossa constituição profunda como agentes morais. Trata-se de um argumento diretamente vinculado à experiência moral, que mostra que o dever é irredutível ao querer e que lhe é superior. Com efeito, a escolha de um princípio material nos obriga a ficar no plano das motivações empíricas, isto é, a conceber-nos como agentes cujas ações seriam meras respostas a estímulos sensíveis ou afetivos. Mas somos conscientes de que podemos nos livrar das cadeias da causalidade, sendo assim capazes de controlar os desejos e as emoções. Tal consciência nos é dada pela experiência que temos de seguir uma norma moral, ou seja, uma norma fundada num princípio formal. Ora, para Kant, essa *consciência* tem o valor de uma prova, mostrando nossa capacidade constitutiva de romper com a ordem natural e de agir como sujeitos autônomos. E é precisamente esse fato decisivo de nossa experiência moral (o célebre “se devo, então posso”) que as teorias que concedem primazia ao bem sobre o justo não conseguem explicar. O ponto essencial do segundo argumento, para Larmore, é que “apenas a prioridade do justo sobre o bem pode dar sentido àquilo que sabemos, por nossa consciência, acerca da natureza das obrigações morais.” (LARMORE, 1996, p. 32) É o que permite a Kant afirmar que a moral não é “propriamente a doutrina de como nos *fazemos* felizes, mas de como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade.” (KANT, 2002, p. 209).

Evidentemente, os argumentos invocados por Kant não obtiveram unanimidade, sequer entre aqueles que invocam o seu legado, e tornaram-se alvo de inúmeras objeções<sup>12</sup>. Contudo, é incontestável que a afirmação da

<sup>12</sup> Uma breve e elucidativa apresentação da filosofia moral kantiana e de seu legado, na qual se distingue a ética de Kant contida em seus escritos críticos, a que é desenvolvida por seus primeiros e influentes críticos e que costuma ser-lhe atribuída, bem como a ética kantiana adotada em diversas posições morais contemporâneas que reivindicam sua herança, mas divergem de Kant em vários aspectos, encontra-se em O'NEILL, 1993.



prioridade do justo sobre o bem gozou de ampla aceitação na reflexão moral e política pós-kantiana, representando como nenhuma outra, para além do próprio kantismo, o cerne da concepção imperativa reinante na filosofia prática da modernidade. É a ela, pois, e sua restritiva questão “o que devo (ou devemos) fazer?”, que a teoria das virtudes lançou seu anátema, propondo a recuperação de uma concepção atrativa da moral, guiada pelas questões “que tipo de pessoa deveria (ou deveríamos) ser?” e “como devo (ou devemos) viver?”<sup>13</sup>. É também a ela que, por seu turno, se refere o núcleo da discordância entre Habermas e Rawls, dois dos mais importantes e influentes pensadores contemporâneos em matéria de filosofia moral e política, cujas obras reverberam o desafio da articulação entre a justiça e o bem, além de introduzir mudanças sensíveis no deontologismo kantiano.

Pouco mais de vinte anos após sua inauguração, o debate entre Habermas e Rawls – relativamente negligenciado em razão de certo desapontamento diante das expectativas iniciais geradas pela controvérsia, a ponto de um articulista do *The Times Literary Supplement* ter sugerido que a disputa representava uma “falha um tanto embaraçosa de duas das maiores mentes contemporâneas ao se encontrarem”<sup>14</sup> – ainda suscita interesse entre os estudiosos de seus pensamentos, como mostra uma recente coletânea sobre o assunto<sup>15</sup>. O desapontamento se deveu a uma sensação de oportunidade perdida, ao fato notório de que cada pensador estava mais preocupado em defender e esclarecer seu próprio projeto do que envolver-se no terreno do adversário em busca de uma melhor compreensão da respectiva abordagem acerca de questões filosóficas prementes. Mas é verdade também, a despeito dos muitos equívocos difundidos na literatura sobre seus devidos projetos, que ambos teceram críticas perspicazes ao oponente, as quais resultaram em importantes clarificações, e até mesmo em eventuais incrementos, de suas respectivas teorias, como no caso da noção rawlsiana de justificação pública e no da visão habermasiana sobre o papel da religião na esfera pública. De fato, a importância dada por Habermas e Rawls ao debate travado em 1995 pode ser aquilatada pela inclusão de seus estudos em *Die Einbeziehung des Anderen*, no caso de Habermas, e na edição em brochura de *Political liberalism*, no caso de Rawls, ambas as obras publicadas no ano seguinte.

Afora algumas alusões de Habermas sobre a obra magna de Rawls *A theory of justice* (1971), timidamente em *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) e mais detidamente em *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983), a pré-história do debate foi dominada por comentadores que, em regra geral, guiados por essas obras impactantes no cenário recente da filosofia moral e política, eram mais simpáticos a Habermas, ainda que admiradores do projeto teórico de Rawls, tais como – para mencionar apenas autores reconhecidamente

<sup>13</sup> Sobre tais questões, bem como sobre a teoria das virtudes em geral, cf. PENCE, 1993. O texto apresenta também algumas referências bibliográficas sobre o tema.

<sup>14</sup> Cf. WOLFF, 2008.

<sup>15</sup> Os três ensaios que compõem o debate entre Habermas e Rawls (Part I: The Habermas-Rawls Dispute, p. 23-113), assim como oito ensaios críticos, na segunda parte, acompanhados de uma réplica de Habermas, na terceira parte, foram reunidos por FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010.

importantes no tema – Kenneth Baynes<sup>16</sup>, Seyla Benhabib<sup>17</sup> e Thomas McCarthy<sup>18</sup>. Na opinião de Finlayson e de Freyenhagen, o equívoco principal a obscurecer o debate inicial residiu na apreensão da ética do discurso e da teoria da justiça como equidade como teorias semelhantes, sem ter sido até hoje completamente apreciado o significado das profundas diferenças de sentido do termo “justiça” em Habermas e Rawls. Enquanto Rawls usa o conceito de justiça “em sentido restrito, distributivo, encapsulado em seus dois princípios”, não sendo a justiça como equidade uma teoria moral, mas uma concepção de justiça aplicada ao objeto específico da estrutura básica da sociedade, Habermas, ao contrário, elabora uma teoria moral como uma teoria geral da conduta correta, sendo a justiça “equivalente à correção moral: ela é o conceito normativo central da teoria discursiva da moralidade e o fenômeno central a ser estudado.” (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010, p. 3-4) Ora, a inobservância dessa diferença fundamental, ou, dito positivamente, a impressão de similaridade dos projetos teóricos de Habermas e de Rawls, e de suas respectivas noções de justiça, surgiu como o efeito combinado de duas estratégias de interpretação que empurravam ambas as teorias na direção de um aparente terreno comum: a leitura política da ética do discurso e a leitura moral da teoria da justiça como equidade<sup>19</sup>.

A interpretação da ética habermasiana como teoria política e uma teoria da legitimidade democrática disfarçada, por um lado, e a interpretação da teoria rawlsiana da justiça como teoria moral e uma teoria geral da conduta correta, por outro lado, as quais, diga-se de passagem, tinham certo apoio em seus respectivos textos das décadas de setenta e de oitenta, tornaram-se obsoletas e claramente imprecisas após a publicação de *Faktizität und Geltung* (1992) e *Political liberalism* (1993), acerca das quais ambos os autores estavam cientes, citando-as profusamente, na ocasião do debate inaugural<sup>20</sup>. Assim, o real contraste entre duas teorias da legitimidade democrática, igualmente restritas ao domínio político-jurídico, estava presente na disputa de 1995, constituindo um solo fundamental compartilhado pelos dois contendores:

[...]ambos concordam que a filosofia política não é apenas teoria moral aplicada, como, por exemplo, pretende a teoria do direito natural. Eles também rejeitam o realismo político forte, segundo o qual os princípios morais e as motivações são irrelevantes para a esfera política. Por fim, cada um torna a ideia de legitimidade central para seu respectivo projeto. (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010, p. 7).

<sup>16</sup> BAYNES, 1992.

<sup>17</sup> BENHABIB, 1992.

<sup>18</sup> MCCARTHY, 1994.

<sup>19</sup> Cf. FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010, p. 5-7.

<sup>20</sup> Embora Habermas note que, ao escrever seus comentários em 1992, ano da publicação de *Faktizität und Geltung*, mesmo tendo em mente sua filosofia do direito e da democracia recentemente publicada, não era sua intenção trazê-la à discussão e não poderia supor que Rawls estava familiarizado com a obra, cuja tradução inglesa apareceu pela primeira vez em 1996. Cf. HABERMAS, 2010, p. 283-284.

Não é o caso aqui de relembrar as ideias principais dessas obras maduras de Habermas e Rawls, o que tornaria penosa minha tarefa e fastidiosa a do leitor<sup>21</sup>, bastando chamar a atenção para o fato de que elas tratam de problemática reconhecidamente semelhante, como se pode depreender da questão central enunciada por cada pensador: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (RAWLS, 1996, p. 4)<sup>22</sup>; “que direitos os cidadãos têm que atribuir-se mutuamente, quando se decidem a constituir uma associação voluntária de sujeitos jurídicos e a regular legitimamente sua convivência por meio do direito positivo?” (HABERMAS, 1994, p. 668)<sup>23</sup>.

É importante, entretanto, resumir o debate propriamente dito, no qual aquelas ideias estão pressupostas, dando ensejo a incompatibilidades efetivas ou presumidas entre seus respectivos projetos teóricos. Como se sabe, o debate entre Habermas e Rawls é constituído de um ensaio crítico do primeiro e de uma réplica do segundo, aos quais se seguiu um novo texto do filósofo alemão, mas nenhuma tréplica rawlsiana à última incursão habermasiana no debate. Em seu artigo, Habermas levanta três questões sobre o estatuto da teoria da justiça como “equidade” (*fairness*). A primeira delas diz respeito à argumentação rawlsiana em torno da posição original. Nota-se aqui que a noção de sujeito moral tal como Rawls articula o leva, segundo a leitura habermasiana, a algumas falhas concernentes à definição de “bens primários” (*primary goods*), o que por sua vez conduz a certa impotência quanto ao caráter de neutralidade de sua teoria. Em sua resposta, Rawls se defende indicando uma diferença entre sua teoria, apresentada como *freestanding* em relação às doutrinas abrangentes, e a de Habermas, tida como uma doutrina desse tipo. Na segunda objeção, Habermas discute a problemática do pluralismo e a ideia rawlsiana do consenso sobreposto. Sua argumentação gira em torno da ideia de um *overlapping consensus* tomado como a observância de um índice de estabilidade social, porquanto Rawls não concede à noção de “razoável” – elemento que determina a existência de um consenso entre as divergentes doutrinas abrangentes – o caráter de verdade, mas o de expressão de uma atitude de tolerância. Rawls responderá que a preocupação com a estabilidade está presente em sua formulação, mas que sua legitimidade vai além, devido a um caráter triplo da justificação e ao reconhecimento de dois tipos diferentes de consenso. Por fim, são discutidas as noções de “autonomia” pública e privada, entrando propriamente na discussão relativa aos princípios de justiça que Rawls erige em sua teoria. Quanto a isso, Habermas entende que Rawls privilegia a “liberdade dos modernos” em detrimento da “liberdade dos antigos”, no que Rawls

<sup>21</sup> Sugiro, mais recentemente, sobre Habermas e Rawls: FREEMAN, 2007; INGRAM, 2010; MAFFETTONE, 2011; BAYNES, 2015.

<sup>22</sup> “How is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?”

<sup>23</sup> “Welche Rechte müssen sich Bürger gegenseitig zuerkennen, wenn sie sich entschließen, sich als eine freiwillige Assoziation von Rechtsgenossen zu konstituieren und ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim zu regeln?”

responde com uma explanação de sua *four-stage sequence*, para ele mal interpretada por Habermas.

A problemática que espelha, a meu juízo, a principal divergência filosófica entre a teoria discursiva e o liberalismo político, correspondente ao segundo momento do debate aqui sumariado, questão retomada por Habermas em sua nova intervenção, é a da justificação de uma concepção independente de justiça política no contexto de sociedades pluralistas. Ora, a discussão envolve um tema fundamental da filosofia moral e política moderna, o da chamada neutralidade procedimental<sup>24</sup>, vinculado à tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, e não por acaso é aquela que permite estabelecer o mais agudo e significativo contraste entre Rawls e Habermas<sup>25</sup>. A rigor, considerando o movimento de reabilitação da filosofia prática, o estado da arte era bem definido pelo debate entre esses autores sobre o melhor procedimento para a operacionalização do *moral point of view* em sociedades pluralistas. Provenientes de tradições de pensamento distintas, embora marcadas por mútuas influências, suas teorias contribuíram para relançar o debate acerca da universalidade dos princípios morais e da legitimidade da democracia. Conjurando contra tendências instrumentalistas e historicistas reinantes na filosofia contemporânea, Habermas e Rawls intentam restituir às práticas e aos discursos políticos um alcance moral em sociedades privadas de garantias últimas de caráter transcendente, desenvolvendo suas reflexões nos limites de uma concepção procedimental da razão prática fundamentalmente haurida em Kant<sup>26</sup>.

O conjunto da querela indica que, em certos momentos, Rawls e Habermas correm em pistas às vezes distantes, embora com o fito idêntico de defender uma concepção autônoma da justiça política em sociedades pluralistas. Em suma, a diferença capital apontada por Rawls na comparação do liberalismo político com a teoria do discurso baseia-se no pretense caráter isento do primeiro e a roupagem de doutrina abrangente da segunda. Habermas, por sua vez, lança dúvida quanto à imparcialidade do procedimento rawlsiano, considerando que Rawls vincula à razão prática conotações substantivas e presumindo possuir um mecanismo mais satisfatório para a operacionalização do ponto de vista moral em tempos de pluralismo. Entretanto, e apesar de todas as divergências assinaladas pelos protagonistas do debate e por vários comentadores, parece-me que há uma proximidade entre Rawls e Habermas bem mais acentuada do que suas próprias intervenções, assim como diversas interpretações<sup>27</sup>, parecem indicar. A principal crítica habermasiana ao liberalismo político incide sobre um consenso resultante da mera convergência bem-sucedida de doutrinas abrangentes, mas a posição rawlsiana é mais complexa e sutil do que parece à primeira vista, uma vez que o chamado consenso sobreposto não é resultado casual da convergência entre doutrinas abrangentes conflitantes, mas, pelo

<sup>24</sup> Cf. LARMORE, 2008, p. 139-167.

<sup>25</sup> Cf. HEDRICK, 2010. De um modo sumário, cf. BAYNES, p. 170-176.

<sup>26</sup> Contudo, tais modelos de procedimentalismo kantiano se confrontam com o particularismo das tradições evocado, entre outros, pela concepção aristotélica de MacIntyre. É o que procurei investigar em ARAUJO, 1998.

<sup>27</sup> Cf. p. ex.: McCARTHY, 1998; LAFONT, 2003.

contrário, estando vinculado a um ideal de justificação cujo aspecto central reside no raciocínio público dos cidadãos, só pode desempenhar um papel apropriado na justificação política ao contribuir para a estabilidade social através de *right reasons*. O debate entre Habermas e Rawls, no meu entender, traz a lume um acordo fundamental em torno da noção de *razão pública* e de seu papel crucial no problema da legitimidade política<sup>28</sup>.

É curioso notar, neste sentido, que as teorias rawlsiana e habermasiana são alvos de críticas semelhantes quanto aos limites dos modelos ditos “arquimedianos” de razão prática e, em consequência, ao modo como tratam os conflitos morais e políticos da atualidade. Não seria mais adequado abrir mão de uma concepção exigente de justificação normativa, à qual está vinculada a ideia de razão pública, em prol de uma acomodação mútua entre as conflitantes doutrinas abrangentes ou visões de mundo e suas respectivas formas de vida? A maneira de reagir aos casos de desacordo razoável, cada vez mais agudos e persistentes, não induziria à defesa de perspectivas sectárias e exclusivistas incompatíveis com aquelas supostas virtudes de tolerância e respeito pelos outros que parecem emergir de concepções procedimentais fundadas nos valores da autonomia e da liberdade e igualdade das pessoas? O liberalismo político de Rawls e a teoria do discurso de Habermas, por estarem primariamente concernidos com questões de estabilidade e de coesão sociais, e a consequente ênfase no ideal regulador de um acordo que guia as deliberações e legitima os resultados de procedimentos democráticos, não subestimariam o desafio que a diversidade impõe à ideia de uma cultura política compartilhada, negando assim reconhecimento pleno aos membros da sociedade cujas doutrinas abrangentes não coincidem com a da cultura majoritária e dominante? Eis aí algumas questões fundamentais que se encontram no centro das investigações filosóficas no campo da filosofia moral e política.

Obviamente, a defesa de uma proximidade entre Habermas e Rawls no sentido indicado não significa que ambos tenham as mesmas respostas aos problemas enunciados, e tampouco implica que as respectivas concepções filosóficas sejam atingidas em planos idênticos pelas críticas contemporâneas aos modelos procedimentais de razão prática. A questão decisiva para cada um dos dois debatedores torna-se, assim, nos termos precisos de Finlayson e Freyenhagen, a seguinte:

[...]Para Rawls, a questão é saber se a sua teoria tem ou não os recursos para sustentar a possibilidade de um consenso sobreposto, e isto num sentido forte o suficiente para justificar a esperança racional na justiça como equidade, e assim sacrifícios pessoais na consecução de sua plena institucionalização. Para Habermas, o desafio é assegurar um sentido mais forte de aceitabilidade sem que a natureza filosófica deste empreendimento se torne um obstáculo à sua efetiva aceitação por cidadãos divididos pelo pluralismo razoável. Enquanto a estratégia de esquiva

<sup>28</sup> É o que tentei demonstrar em ARAUJO, 2007. Sobre a noção de razão pública, cf. RAWLS, 1999.

de Rawls é, sem dúvida, sua deficiência, poder-se-ia dizer que Habermas, em contrapartida, toma demasiados reféns (filosóficos) ao acaso. (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010, p. 18-19)<sup>29</sup>.

De todo modo, a mim me parece claro que – a despeito dos muitos equívocos difundidos na literatura sobre seus devidos projetos – não somente a convergência entre suas teorias constituiu evento proeminente da filosofia moral e política do último século, mas ambos os pensadores tornaram ainda mais profícuo aquele movimento de reabilitação da filosofia prática em que eles estavam inseridos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl-Otto. *Éthique de la discussion*. Paris: Cerf, traduit par Mark Hunyadi, 1994.
- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre. In: FELIPE, Sônia T. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998. p. 209-230.
- \_\_\_\_\_. A decade of debate: discourse theory *versus* political liberalism. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 107, p. 87-96, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. Filosofia prática, modernidade e ética das virtudes. In: HOBUSS, João (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 239-256.
- BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas*. Albany: Suny Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Habermas*. Routledge Philosophers. London: Routledge, 2015.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BRAGA, Antonio Saturnino. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- CANTO-SPERBER, Monique. *La philosophie morale britannique*. Paris: PUF, 1994.

---

<sup>29</sup> “The decisive issue for each of the two disputants thereby becomes the following. For Rawls, the question of whether or not his theory has the resources to underpin the possibility of an overlapping consensus, and to do so in a sufficiently strong sense to warrant rational hope for, and thereby personal sacrifices in working towards the full institutionalization of, Justice as Fairness. For Habermas, the challenge is to secure a stronger sense of acceptability without the philosophical nature of this endeavor becoming a stumbling block to its actual acceptance by citizens divided by reasonable pluralism. While Rawls’s strategy of avoidance is arguably his downfall, Habermas by contrast might be said to take too many (philosophical) hostages to fortune.”

- FINLAYSON, James; FREYENHAGEN, Fabian (Eds.). *Habermas and Rawls: disputing the political*. London: Routledge, 2010.
- FRANKENA, William. *Ethics*. 2. ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1973 (1ª ed.: 1963).
- FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. ed. revista e complementada por um posfácio. Frankfurt: Suhrkamp, 1994 (1ª ed.: 1992).
- \_\_\_\_\_. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- \_\_\_\_\_. Reply to my critics. In: FINLAYSON, James; FREYENHAGEN, Fabian (Eds.). *Habermas and Rawls: disputing the political*. London: Routledge, 2010, p. 283-304.
- HEDRICK, Todd. *Rawls and Habermas: reason, pluralism, and the claims of political philosophy*. Los Angeles: Stanford University Press, 2010.
- INGRAM, David. *Habermas: introduction and analysis*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LAFONT, Cristina. Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics. *Philosophy & Social Criticism*, 2, p. 163-181, 2003.
- LARMORE, Charles. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The autonomy of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- MAFFETTONE, Sebastiano. *Rawls: an introduction*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- MCCARTHY, Thomas. Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue. *Ethics*, 105, p. 44-63, 1994.
- \_\_\_\_\_. Legitimacy and diversity: dialectical reflections on analytical distinctions. In: ROSENFELD, Michel and ARATO, Andrew (Eds.). *Habermas on law and democracy*. Berkeley: University of California Press, 1998. p. 115-153.
- O'NEILL, Onora. Kantian ethics. In: SINGER, Peter (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 175-185.
- PENCE, Greg. Virtue theory. In: SINGER, Peter (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 249-258.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. The idea of public reason revisited. In: *Collected Papers*. Cambridge (Mass): Harvard University Press. Edited by Samuel Freeman, 1999. p. 573-615.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, edited by Barbara Herman, 2000.

RIEDEL, Manfred (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: Rombach Verlag, 1972-1974. 2v.

SANDEL, Michael. *Justice: what's the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.

SIDGWICK, Henry. *The methods of ethics*. 7. London: MacMillan, 1907 (1<sup>a</sup> ed.: 1874).

WOLFF, Jonathan. In front of the curtain. *The Times Literary Supplement*, March 7, 2008.



# MODERNITY AND COLONIALISM: ON THE HISTORICAL- SOCIOLOGICAL BLINDNESS OF THE THEORIES OF MODERNITY<sup>1</sup>

*MODERNIDADE E COLONIALISMO: SOBRE A CEGUEIRA HISTÓRICO-  
SOCIOLÓGICA DAS TEORIAS DA MODERNIDADE*

**LENO FRANCISCO DANNER<sup>2</sup>**

UNIR- Brazil  
leno\_danner@yahoo.com

**FERNANDO DANNER<sup>3</sup>**

UNIR- Brazil  
leno\_danner@yahoo.com

**AGEMIR BAVARESCO<sup>4</sup>**

PUC-RS- Brazil  
abavaresco@puhrs.com

**ABSTRACT:** This paper is aimed at analysing, from a philosophical and sociological point of view, the process of Western modernization in terms of a critical social theory. In order to do that, I will criticize the historical-sociological blindness characterizing contemporary theories of modernity (as in those of Weber and Habermas). The historical-sociological blindness regarding the reconstruction of the process of Western modernization is basically characterized by the separation between European cultural modernity and European social-economic modernization, to the deletion of colonialism as basis and consequence of the process of Western modernization, which leads to the idea that European modernity is a self-referential, self-subsistent and endogenous process of development. The central argument of this paper is that the theories of modernity cannot provide a normative paradigm for critical social theory based on cultural modernity because of this historical-sociological blindness. Therefore, the elaboration of a normative concept for critical social theory should start by unveiling, denouncing and deconstructing this historical-sociological blindness of the theories of modernity.

**KEYWORDS:** Modernity. Modernization. Colonialism. Historical-sociological blindness. Decoloniality.

**RESUMO:** *Critica-se no artigo a cegueira histórico-sociológica assumida pelas teorias da modernidade contemporâneas (por exemplo, em Weber e Habermas), com o objetivo de tematizar filosófico-sociologicamente o processo de modernização ocidental em termos de uma teoria crítica da sociedade. A cegueira histórico-sociológica acerca da reconstrução do processo de*

---

<sup>1</sup> This research is supported by FAPERO-CAPES.

<sup>2</sup> Professor of Philosophy and Sociology at the Department of Philosophy of the Federal University of Rondônia (UNIR-Brazil).

<sup>3</sup> Professor of Philosophy at the Department of Philosophy of the Federal University of Rondônia (UNIR-Brazil).

<sup>4</sup> Professor of Philosophy at the Undergraduate Program of Philosophy of the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUC-RS).

*modernização ocidental é caracterizada basicamente pela separação entre modernidade cultural europeia e modernização socioeconômica europeia, bem como pelo apagamento do colonialismo como base e consequência do processo de modernização ocidental, o que conduz à ideia de que a modernidade europeia é um processo de desenvolvimento autorreferencial, auto-subsistente e endógeno. A partir disso, o argumento central do artigo consiste em que as teorias da modernidade não podem fundar um paradigma normativo para a teoria social crítica baseado na modernidade cultural por causa de sua cegueira histórico-sociológica. Assim, se nós queremos um conceito normativo para a teoria social crítica, nós devemos partir exatamente do desvelamento, da crítica e da desconstrução dessa cegueira histórico-sociológica.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Modernidade. Modernização. Colonialismo. Cegueira histórico-sociológica. Decolonialidade.*

## INTRODUCTION

This paper argues that the European theories of modernity, such as those proposed by Max Weber and Jürgen Habermas, lack the normative ability or epistemological-political instruments to grasp the phenomenon of colonialism due to a basic historical-sociological blindness regarding the understanding and the foundation of the process of Western modernization. This blindness is characterized by four correlated methodological-normative options, or principles, which define the main dynamics of these theories in order to conceptualize and frame the process of Western modernization, namely: (a) European culture, society and consciousness is a very differentiated and singular process of rationalization of metaphysical-theological foundations when compared to traditional societies to a point that there seems to be a strict division between European modernity and the rest of the world—the rational and universal European modernity and the contextualist traditional societies worldwide (traditional as attached to specific contexts of emergence); (b) there is a separation between European cultural modernity and the *Realpolitik* of the social-economic modernization, that is, between a normative model of modern culture, associated with rationalism and universalism (communicative reason, lifeworld), and the institutional modernization (modern social systems, as bureaucratic-administrative State and capitalist market—instrumental reason); (c) Western modernization, or European modernization, is an endogenous, self-referential and self-subsisting process of societal, cultural and epistemological development, excluding colonialism from the theoretical-normative reconstruction offered by European theories of modernity; and (d) European modernity is associated with human development, modernization, rationalization and universalism as the basis of human evolution, which endows modernity with the epistemological, political and normative legitimacy to frame, judge and guide all particular contexts, practices, values and subjects; in other words, European modernity becomes the normative umbrella both within and without itself.

Therefore, the central argument of this paper in its criticism of the historical-sociological blindness of the theories of modernity is that a normative concept for providing the groundwork for a sociological analysis and political *praxis* of a critical social theory cannot be based on European cultural modernity, as found in

theories of modernity such as those by Weber and, mainly, Habermas. This historical-sociological blindness—the separation between European cultural modernity, on the one hand, and, on the other, social-economic modernization and colonialism—allows European cultural modernity to affirm its self-reflexivity regarding social-economic modernization and colonialism. This process results in an ability for self-correction from within and sustains its pretension of a universal epistemological-moral normative paradigm that can serve as a normative umbrella both for a critical social theory of Western modernization and for an international politics that has as its philosophical, sociological, and historical basis the model of culture, society and institution constituted by Western modernization as the apex of human evolution.

Therefore, this article argues that European cultural modernity can only ascertain its epistemological and moral universalism as a model of institutional development *if the historical-sociological blindness remains the theoretical-political basis and methodological option* for the theories of modernity. In other words, only from an uncritical theoretical-political starting point can the process of Western modernization be assumed by theories of modernity as a philosophical-sociological basis from which the criticism, the framing and the emancipation of modernity itself and of international politics are legitimized and carried about. Now, an alternative theoretical-political position regarding Western modernization and its correlation with colonialism can start to be built exactly from unveiling, criticizing and deconstructing the historical-sociological blindness sustained by theories of modernity as the condition to their sociological understanding of the process of Western modernization and philosophical foundation for a normative notion of cultural modernity as the basis for social criticism and political *praxis*. This alternative theoretical-political understanding and *praxis* can (a) associate cultural modernity and social-economic modernization, rejecting their separation; (b) sustain that there is a very deep imbrication between Western modernization and colonialism legitimized by cultural modernity; and finally (c) affirm that cultural modernity cannot serve as a normative paradigm for a critical social theory and for international politics. From here, the concept of *reparation for colonialism* will be introduced as a normative option seen as more critical than that of cultural modernity, since it associates cultural modernity and social-economic modernization with colonialism, eschewing the historical-sociological blindness resulting from this separation between culture and material civilization made by contemporary theories of modernity.

## 1 THE THEORIES OF MODERNITY AND THE UNDERSTANDING OF WESTERN MODERNIZATION

The reconstruction of European modernization is the key and the epistemological-political option for understanding the process of Western modernization proposed by the theories of modernity, as well as for their formulation of a concept of social normativity or epistemological-moral universalism for guiding both social analysis and political *praxis*. So, in this paper, European modernization is the theoretical-political platform for understanding the constitution and the sense of the theories

of modernity, including their contradictions. Now, how did we become modern? What is the process of Western modernization? We became modern *from an internal process of progressive rationalization* of the cultural images of the world—a process whose basic principle-*praxis* is rationalism, which has enabled the deconstruction and delegitimation of the metaphysical-theological essentialist and naturalized foundations of traditional worldviews (see WEBER, 1984, p. 11-24; HABERMAS, 2012a, p. 20-94). By this process of deconstruction and delegitimation, Europe has progressively denaturalized and politicized societal, cultural and institutional constitution, grounding and evolution, insofar as it instituted a strong notion of reflexive individuality as the epistemological, political and normative basis for the sense of the world and society (see HABERMAS, 2012a, p. 139-142). Such characteristics of modern Europe appear more clearly when it is compared to traditional societies—and it is not a coincidence that both Max Weber and Jürgen Habermas base their theories of modernity in the comparison and differentiation between these two models of society (see WEBER, 1984, p. 11-24; HABERMAS, 2012a, p. 94-109).

Traditional societies are marked by a strong imbrication between nature or objective world, culture or society and individuality, in the sense that nature is anthropomorphic, and society is naturalized. Accordingly, individuality is subsumed into anthropomorphic nature and naturalized society (see HABERMAS, 2012a, p. 94, p. 101). All natural dynamics and societal-cultural practices, relations and authorities are grounded on and streamlined by magic and religious beliefs and practices; as a consequence, there is an absence of social criticism and political *praxis* regarding the *status quo* and the foundations of institutions in the traditional societies, since society and culture are naturalized and there is no reflexive individuality which is autonomous in the same sense that modern individuality (Descartes' *cogito, ergo sum*; Kant's *transcendental subjectivity*) (see HABERMAS, 2012a, p. 109). In other words, traditional societies lack cultural-institutional secularism as well as a notion of reflexive individuality separated from nature and society. Therefore, there is no social criticism and mobility in the form of a political *praxis* fostered and streamlined by individuals and social groups that do not recognize such a naturalized and mythological dimension of social institutions, allowing them to question and even abolish institutions or at least demand their *political foundation*, not their metaphysical-theological grounding, as occurs in traditional societies. In this point, traditional societies are not rational, since they do not enable rational *praxis*—the reasons of societal, cultural and institutional constitution, legitimation and evolution are not required (see HABERMAS, 2012a, p. 106). Magic and religious beliefs and practices are sufficient means for the organization and evolution of traditional societies. And, since magic and religious beliefs and practices are dogmatic, they do not need to be discussed, they are vertically imposed by an absolute institutional authority.

At this point, both Weber and Habermas argue that modern Europe is a form of rational culture, society and consciousness which generates social rationalization and a rational way of directing life (see WEBER, 1984, p. 11; HABERMAS, 2012a, p. 94-95). Now, what is rational in modern European society?

And what does the fact that modern Europe leads to a rational form of life and practice mean? By the consolidation of cultural-institutional secularism and reflexive individuality, modern Europe has denaturalized and politicized societal constitution, legitimation and evolution, as said above. The modernization of society and culture means that those living within modernity no longer have a totalizing society whose parts are imbricated, as occurs in traditional societies. In modern societies, based on cultural-institutional secularism and reflexive individuality, nature, society and individuality are clearly separated. Now, by such a separation, nature basically becomes a material sphere with no magical principles, practices and beings; society, with its institutions and structures, becomes wholly profane; and reflexive individuality is the only epistemological, political and normative basis of foundation (see HABERMAS, 2012a, p. 140-141; HABERMAS, 2012b, p. 87). Modern society, its institutions and structures, as its subjects, become political, since its character, instead of magical or religious, is fundamentally profane, rational and political. Modern society, therefore, *is a political society*, without magical, religious or metaphysical basis, principles and subjects of constitution, legitimation and evolution. As a political society without an essentialist and naturalized foundation, it must constitute and streamline a political procedure of foundation of the binding social values and practices, which is the only normative condition for the legitimation of modern epistemological-political foundations. It is in this sense that European modern society, culture and consciousness becomes rational and generates a rational form of life.

As a political society and culture with no essentialist and naturalized foundations, in modern society the political abilities and agency of individuals and social groups become the condition for institutional and cultural regulations. Modern political subjects have to interact in order to reach a normative-political basis both for social institutions and culture and for the daily life of these individuals and political subjects themselves. How can they reach a fair and binding social agreement? First, by *interacting fairly* with each other, without authoritarian imposition of a particular worldwide to the society as a whole; second, by *talking and talking* based on reasons related to political legitimacy and institutional and cultural foundations; third, by *arguing and acting with impartial, neutral and formal procedures and points of view*, which means that modern individuals and social groups must learn to think, talk and act based on formal principles and practices in order to reach political agreement. An impartial, neutral and formal proceduralism basically implies that modern individuals and social groups cannot argue and act socially and politically based on a particular and comprehensive doctrine, to use Rawlsian terms (see RAWLS, 2002; HABERMAS, 1989; HABERMAS, 1991). They must use abstract principles which can subsume all particular forms of life into such formality and generality.

As a consequence, modern culture, through secularism and reflexive individuality, leads to the consolidation of a post-traditional and post-conventional consciousness, that is, a form of living, thinking and acting which is not marked by the imposition and maintenance of a particular form of life as the basis of institutional, societal and cultural constitution, legitimation and evolution; it is

actually characterized by an impartial, neutral and formal proceduralism which leads to a non-egocentric and non-ethnocentric form of culture, society and consciousness based on communicative reason. Now, a non-egocentric and non-ethnocentric culture, society and consciousness is a rational one; it is based on and streamlined by the rationalization of all practices, values and subjects, which also means that modern individuals and social groups must use reason—they must speak and argue and act based on rationalized codes and practices. Modern European society is rational and generates a rational culture and form of life because it basically requires the reasonable thinking and talking *praxis* as the fundamental basis for the foundation of social normativity and institutional structures (see HABERMAS, 2012a, p. 249).

Here, Habermas' concept of *linguistification of the sacred* means that modern culture, society and consciousness has politicized and denaturalized institutional foundations and daily life at large, which signifies that the notion of social normativity and political *praxis* regarding institutional foundations are defined and streamlined from both the politicization of social life and social dialog and interaction between individuals and social groups that must argue and act based on an impartial, neutral and formal proceduralism which is non-egocentric and non-ethnocentric in terms of the normative-political grounding of institutions and social life. Here, modern individuals and social cultural groups must think and act in the name of all humanity, from a post-conventional consciousness which is totally formal concerning particular forms of life (see Habermas, 2012b, p. 196). Here, modern society, culture and consciousness, by its impartial, neutral and formal proceduralism, its non-egocentric and non-ethnocentric dynamics and constitution, becomes *universalist*, differently from the traditional society, culture and consciousness, which is egocentric and ethnocentric. Indeed, that modern society, culture and consciousness entails a universal form of life is the conclusion resulting from the theories of modernity's reconstruction of modern Europe's internal cultural development.

Two important points arise from Weber's and Habermas' position regarding modernity. Throughout this paper, Habermas' theory of modernity will be used in order to discuss the correlation between modernization and colonialism, although many of what will be discussed applies to Weber's theory as well. The first point is that, *after this process of cultural rationalization of the religious or metaphysical-theological images of the world*, the modern institutions or social systems have emerged and developed (see HABERMAS, 2012a, p. 588; HABERMAS, 2012b, p. 275). European modern culture is revolutionary and explosive and it has deconstructed traditional societies' totalizing imbrication of all social spheres and subjects into one comprehensive worldview. Modern society, in opposition to traditional societies, has separated nature, society and individuality, politicizing and denaturalizing social foundations and political institutions. From this general normative context allowed by modern cultural rationalization, which constitutes the lifeworld as a normative sphere, the modern social systems or institutions—like the bureaucratic-administrative State and the capitalist market—have emerged and consolidated themselves as particular social spheres (see HABERMAS, 2012b,

p. 278). First of all, therefore, modern society is no longer a normative totality imbricated in its parts, as traditional societies (see HABERMAS, 2003a, p. 17-18). Second, modern society, from the process of cultural rationalization, becomes particularized and divided into different and closed institutions or social systems which are characterized by a technical-logical way of functioning and programming (see HABERMAS, 2012b, p. 365; HABERMAS, 2003a, p. 61; HABERMAS, 2003b, p. 23). Therefore, *cultural modernity*, cultural rationalization, which is normative, *is the ontogenetic condition for social-economic modernization, for instrumental reason*, and not the contrary (see HABERMAS, 2012a, p. 140-141, p. 384, p. 588-590; HABERMAS, 2003a, p. 44; HABERMAS, 2003b, p. 83). The only possible link between them is the ontogenetic place of cultural modernity in the emergence and development of the modern social systems.

Therefore, the process of Western modernization is understood as a *dual evolutionary process*: a cultural rationalization, or cultural modernity; and a social-economic modernization, or institutional modernity (see HABERMAS, 2012a, p. 09-11, p. 588-591; HABERMAS, 2012b, p. 278-280; HABERMAS, 1997, p. 140-153). In the first case, there is normative reason; in the second, there is instrumental reason. Such dual process signifies, first, that modern society emerged and developed from cultural rationalization and as cultural rationalization; after that, the societal differentiation into particular, closed and self-referential technical-logical social systems took place and defined the fact that modern society is constituted by particularized and opposed institutions with a technical-logical way of functioning and programming that is basically internal to institutions and streamlined by a technical-logical legal staff. As a consequence, side by side with cultural modernity, the theories of modernity include a process of Western social-economic modernization that could be defined as self-differentiation, self-referentiality and self-subsistence of technical-logical social systems or institutions. If the lifeworld is a normative sphere with normative principles, practices and subjects, the social systems are technical-logical spheres with non-political and non-normative principles, practices and subjects—that is, they are basically instrumental. A contradiction between a normative and a technical-logical sphere emerges and defines the sense and the form both of modern social pathologies and of modern political *praxis*. The lifeworld, cultural modernity and cultural rationalization constitute a social life based on normative principles and practices, as streamlined by normative subjects, which require both a political *praxis* based on social normativity and a normative organization of social systems (see HABERMAS, 2012a, p. 587-591). However, social systems are technical-logical, depoliticized spheres, which means that, on the one hand, they reject political-normative intervention and framing, as they, on the other hand, have the tendency to instrumentalize (the normative) lifeworld, colonizing it (see HABERMAS, 2012b, p. 331, p. 355).

In this case, the lifeworld as a purely normative sphere constituted basically by pure normative-political principles, practices and subjects, offers a normative paradigm; it is a normative paradigm from which Western modernization can be understood and framed, and from which social systems in particular can be measured and framed in terms of reification and instrumentalization of the

lifeworld itself. The important point here is that cultural modernity or lifeworld is a pure normative-political sphere with no direct link with and dependence on instrumental, technical-logical social systems, especially with social systems' instrumental reason and pathologies. Cultural modernization indeed has deconstructed traditional societies' totalizing constitution, particularizing the modern social spheres and differentiating them into individualized social systems or institutions. However, cultural modernity cannot ground or generate the pathologies of social systems based on instrumental reason, on technical-logical colonization of the lifeworld. The pathologies of social systems are caused by the social systems' technical-logical functioning and programming, so they are responsible for their own irrationality. The normative sphere constituted by the lifeworld allows a critical perspective on the functioning and programming of social systems exactly because it is separated from them, because it is non-dependent of their technical-logical structuration. But the contrary is not true: the social systems depend on the lifeworld's normative constitution, and that is the reason why the lifeworld as a normative sphere offers the critical frame from which a critical social theory can enable at the same time a theoretical analysis and a political *praxis* regarding Western social-economic modernization (see HABERMAS, 2012b, p. 355).

The second important point arising from a theory that conceives of cultural modernity as a universalist form of life and epistemological-moral paradigm is its association between modernization, rationalization, universalism and emancipation (see HABERMAS, 2012a, p. 142, p. 146, p. 683; HABERMAS, 2003a, p. 20, p. 34, p. 44; HABERMAS, 2002a, p. 01-24; HABERMAS, 2002b, p. 07-08; HABERMAS, 1990a, p. 99-100; HABERMAS, 1999, p. 41). Both Weber and Habermas are clearly based on this understanding that modern Europe treats all of its questions from a rationalized, historicized and universalist point of view and range, which requires rationalization and social dialog-interaction as a basis for the binding foundations, since modernity politicizes and historicizes all spheres of life and society, rendering all of them profane. In other words, by the consolidation of a modern culture, society and consciousness which is post-conventional, non-egocentric and non-ethnocentric regarding its epistemological-moral foundations, and finally which is based on an impartial, neutral and formal proceduralism concerning its institutional-cultural groundwork, modern Europe has become a universal culture and form of life which offers for the first time a paradigm that is really universal and adequate to a post-metaphysical time—a universalism without essentialist and naturalized foundations (see HABERMAS, 1989; HABERMAS, 1990b; HABERMAS, 1991; HABERMAS, 2002a; HABERMAS, 2002b). How could that be achieved? First of all, Habermas is very emphatic in affirming that modern Europe is not a particular form of life like traditional societies. Indeed, Europe is a universal civilization and culture and form of life. Therefore, modern Europe becomes the apex of human evolution—an evolution that has started with traditionalism and has arrived at modernization, seen as the ending point of human evolution. It should, then, be stressed that modernization means the consolidation of both a post-conventional culture and consciousness and of the social systems or institutions. Does that mean that modern Europe is a cultural, societal and



epistemological evolutionary process that will eventually be arrived at by all peoples and cultures?

Habermas answers positively to this question. According to him, if all traditional cultures and societies had an epistemological-cultural context similar to that of modern Europe, they would certainly follow the path of modernization (see HABERMAS, 2012a 119-146, p. 326). This is the path of human evolution—overcoming traditionalism and consolidating a modern culture, society and consciousness, and Habermas—as Rawls, Giddens, Honneth and Forst—does not hesitate in using moral psychology in order to argue that a mature and emancipatory culture and consciousness is a post-conventional one, that is, a culture and consciousness which acts, works and thinks from an impartial, neutral and formal proceduralism, from a non-egocentric and non-ethnocentric dynamic (see HABERMAS, 1989; HABERMAS, 1990b; HABERMAS, 1991; HABERMAS, 2002a; RAWLS, 2003; HONNETH, 2003; HONNETH, 2007; FORST, 2010; GIDDENS, 2001). The result of the use of moral psychology in order to justify a concept of cultural modernity which is strongly linked to rationalism, universalism and human evolution is exactly the justification of modernity itself as a universalist form of life and culture, and the delegitimation of traditionalism as the basis for a universal epistemological-moral paradigm.

Similarly, Habermas uses both philosophy and sociology to prove that modern European culture is universal as is the form of life associated to it and not only a simple particularized culture and form of life, as traditionalism. In sociological terms, the reconstruction of the process of Western modernization has shown that human evolution has started with traditionalism in its strong imbrication and intersection of nature, society and individuality, an anthropomorphized nature and a naturalized society, having gradually consolidated a modern society as the *definitive* overcoming of traditionalism through the development of a culture, society and consciousness which, by acknowledging pluralism or multiculturalism and denaturalizing culture and society, has instituted rationalization as the basis of a societal and cultural constitution, legitimation and evolution and also for the *praxis* of individuals and social groups. Accordingly, human evolution starts as traditionalism and becomes modernization, tending to continue on the path of modernization, without a return to traditionalism. The development of modern Europe, philosophically and sociologically reconstructed, has proven and shown that human evolution starts as traditionalism and becomes modernization, leading to modern society, culture and consciousness, and Europe is an example of this (see HABERMAS, 2012a, p. 355). That is a definitive evolutionary condition of modernization, and Habermas insists, against post-modernists and traditionalists, that the only route for modernity, for the resolution of modern problems by modernity itself is more modernization, more reflexive modernity (see HABERMAS, 2002a, p. 122).

In philosophical terms, Habermas tries to show that all cultures and societies have a similar structure and dynamic of foundation of their internal values, that is, all of them need to impose objective values and practices as the condition for their normal daily evolution. In order for that to be ensured, they must institutionalize a

public process of justification which leads to permanent argumentation and education regarding the objectivity of socially binding values and practices in each culture. Thus, there is a tendency toward rationalization in all cultures, since they have at least a minimal inclination to universalism insofar as all societies need objective values that are inculcated from a public process of interaction. Therefore, they have objective values (they presuppose a soft and initial version of universalism) as they establish an institutional and public process of argumentation regarding such values (they have a soft and initial version of rationalization, of communicative reason). Now, the structure of the epistemological-moral foundation and its public process in traditional societies are similar to the universal sense and range of European modernity, although European cultural modernity is universalist, due to its impartial, neutral and formal proceduralism which forms the basis of its post-conventional culture and consciousness (see HABERMAS, 2012a, p. 326). Similarly, sociological reconstruction of the process of European modernization has shown and proven that modern Europe, by overcoming traditionalism, instituted a universal and rational-rationalized form of life which at the same time, to use a Hegelian term, contains the moments that it has overcome, that is, contains traditionalism.

Therefore, human evolution in general, and the evolution-constitution of modern Europe in particular shows three basic characteristics: (a) all cultures and societies have a universal sense and range (the objectivity of the values and practices socially binding); (b) there is an institutionalization of a public process of argumentation and education to inculcate these objective values and practices; and (c) in the case of Europe, the post-conventional society, culture and consciousness is at the same time universal (an impartial, neutral and formal proceduralism) and contains within itself traditionalism as a moment that has been surpassed. By these three characteristics, modern Europe can offer a normative basis for a universal epistemological-political paradigm—for both its internal foundation and for the world at large. As a consequence, it can become the normative umbrella, the judge and the guide of international politics as well. As a universal culture and form of life based on a post-conventional *praxis*, based on an impartial, neutral and formal proceduralism, modern Europe enables social criticism to a critical-social theory in its study of the social-economic modernization, as it allows the universal epistemological-moral paradigm to guide and frame international politics.

Such philosophical-sociological reconstruction of the development of modern Europe shows a very interesting and problematic point of view which is shared both by Weber and Habermas—and also by Honneth and Forst—in their understanding of the correlation between modernity and universalism, namely the view that there is Europe and the rest of the world; there is the rational and universalist Europe *versus* all particular and closed traditionalisms. Human evolution leads to universalist Europe as a post-conventional society, culture, consciousness and paradigm. This radical separation between Europe and the rest of the world (associated with traditionalism) marks the development of the theories of modernity and their stylization of the process of Western modernization as the apex of human evolution, overcoming traditionalism in favor of a modern culture,

society and consciousness, which is universal and rational-rationalized. From here, the construction of both a sociological diagnosis of modernity-modernization and a philosophical foundation of a normative concept of cultural modernity as the basis of a critical social theory emerges. By such separation, by the association of human evolution, modernization, rationalization, criticism and universalism, the culture and consciousness of modern Europe allow not only the grounding of a universal epistemological-moral paradigm, but also—and as consequence of that—the legitimation of the idea that Europe, from its universal epistemological-moral paradigm and form of culture-life, is the normative basis for judging, framing and guiding the international political context. Furthermore, the division of the process of Western modernization, proposed by the theories of modernity, into pure and holy cultural modernity and evil social-economic modernization redeems cultural modernity of all sins committed by social-economic modernization, so that cultural modernity can develop a self-reflexive *praxis* regarding social-economic modernization and, as a consequence, it can continue as a pure and holy universal epistemological-political paradigm, maintaining its association of modernization, rationalization, criticism, universalism and emancipation, which is the basis of the normative-political understanding of modernity itself, as well as its practical application in current problems and subjects, within and beyond itself.

## 2 MODERNITY AND COLONIALISM: ON THE HISTORICAL-SOCIOLOGICAL BLINDNESS OF THE THEORIES OF MODERNITY

What is the place of colonialism in a theory of modernity? Habermas excludes it from his philosophical-sociological reconstruction of a normative-sociological concept of Western or European modernity-modernization. What could be the reasons for this and what does it mean to a theory of modernity? Is European modernity a colonialist culture, society, mindset and form of normativity? In order to answer these questions, a very problematic theoretical-political basis should be investigated from which Habermas' theory of modernity is constructed and streamlined both sociologically and philosophically. This basis is what we call the *historical-sociological blindness of the theories of modernity* and it exhibits some important features. Firstly, Western or European modernization is an evolutionary societal and cultural development process marked by the rationalization of the cultural images of the world and of the metaphysical-theological foundations which are proper to traditional societies, cultures and consciousness. In this sense, the evolutionary process of Western-European modernization implies an overcoming of traditionalism through the consolidation of modern society, culture and consciousness, which is rational and generates rational forms of living, thinking and acting. Secondly, and as a consequence, if traditional society, culture and consciousness is fundamentally attached to its own context of emergence and development, if traditional consciousness is, because of that, egocentric and ethnocentric in its epistemological-political foundations, European modern society, by its internal process of rationalization, is formalistic with regard to its material context of emergence. It is, therefore, universalist, since it, through the very process of rationalization of the cultural images of the world, has instituted a formalistic,

impartial and neutral procedure as the foundation of socially binding values and practices which is not dependent on or attached to its material context of emergence and development. Modern culture, society and consciousness appeals only to universalist values and practices, thinking and acting from impartial, neutral and formal procedures, codes and practices, and becoming non-egocentric and non-ethnocentric regarding epistemological-moral foundations and political *praxis* (see Habermas, 2012a, p. 148).

Thirdly, since this universalist culture and consciousness resulted from the cultural rationalization of the traditional world, the human evolution is modernization, it becomes cultural modernization, insofar as human evolutionary process leads to European cultural-societal rationalization, as to modern epistemological-moral consciousness as the final destination of human evolution. In this sense, human evolution is modernization as an overcoming of traditional society (see HABERMAS, 2012a, p. 119). Fourthly, there is association and dependence involving human evolution, modernization, rationalization, criticism and universalism, insofar as cultural modernity, as the apex of human evolution, serves also as a normative paradigm from which social-economic modernization and international politics can be measured, framed, criticized and even changed from the use of the normative paradigm of modernity *by modern epistemological-political subjects*. European cultural modernity allows a critical normative paradigm due to the fact that it is the ending point of human evolution as an impartial, neutral and formal proceduralism, as a non-egocentric and non-ethnocentric society, culture and consciousness. It is here that universalism takes its place. Fifthly, cultural rationalization of the traditional world is the normative basis of modern society, culture and consciousness, having enabled the process of consolidation of modern institutions or social systems (see HABERMAS, 2012a, p. 355). The development and the consolidation of modern social systems occur in the wake of the process of cultural rationalization, of cultural modernity, being caused and streamlined by it. As a consequence, cultural modernity is the general normative context from which modern technical-logical social systems have emerged and been consolidated. The process of Western modernization becomes, here, a complete sociological-philosophical framework characterized at the same time by the division and the correlation between cultural modernity (as a normative context) and social-economic modernization (the institutional context), and from here both modernity as a normative paradigm and social-economic modernization as an institutional structure acquire meaning, having defined their specific core and role in terms of a theory of modernity.

Indeed, from this division, it is possible to discuss both the epistemological, political and normative core-role of cultural modernity and the dynamics, functioning and programming of institutional modernization, as its social pathologies. From this division the viable normative correlations between them can be addressed as well. Now, in the first place, the core-role of cultural modernity is universalist, due to being constituted and streamlined based on rationalization, which has instituted a post-conventional culture, society and consciousness which is impartial, neutral and formal regarding particular forms of life—and that is the

present and future of human evolution, that is, to become post-conventional and rational-rationalized. In the same way, such a universalist core-role of cultural modernity is fostered by the fact that it is not directly linked to social-economic modernization, to modern social systems, in the sense that it does not legitimize the irrationalities of modern social systems and pathologies. On the contrary, it enables a critical and normative framework to measure, criticize and frame the programming and functioning of social systems, as its normative constitution allows a perspective based on *use values*—to use a Marxist term—from which the technical-logical structuration of social systems, as well as their functioning and programming are framed, changed and streamlined. These two conditions and characteristics of European cultural modernity—a post-conventional rationalized culture-society-consciousness and the lack of correlation between cultural modernity and social-economic modernization—enable the universalist and critical core-role of cultural modernity, so it can serve as a normative paradigm for understanding, framing and changing of social and economic modernization, and as a normative paradigm for the international politics as well (see HABERMAS, 2002a, p. 227).

On the other hand, social-economic modernization is characterized by a process of self-differentiation, self-referentiality, self-subsistence and autonomy of particularized and closed social systems or institutions, as the modern State and the capitalist market. These social systems or institutions are technical-logical, non-political and non-normative structures which are streamlined from an internal instrumental programming and functioning assumed by institutional elites and technicians. Now, it is this technical-logical structuration, functioning and programming of the social systems, by the imposition of an instrumental rationality into the normative context represented by the lifeworld, that causes and originates social pathologies, by substituting social normativity for technical-logical dynamics. Here, cultural modernity as a normative paradigm offers the normative basis from which it is possible to measure, by the analysis of the normative constitution of the lifeworld, the intensity and the damages caused by the systemic imposition of an instrumental rationality over that normative context. In this process, cultural modernity allows, as a consequence, a political *praxis* from civil society or lifeworld that is directed to the framing and moderation of the technical-logical dynamics of social systems, correlating exchange values (the basis of programming and functioning of social systems) with use values (the lifeworld's basis of constitution and evolution). Such a separation also enables cultural modernity's self-reflexivity and internal critical capability of self-correction, in the sense that, by these separation and non-correlation between cultural modernity and social-economic modernization, cultural modernity can serve as a normative paradigm to social-economic modernization and to international politics, as it has epistemological-political power to impose normative values and practices to technical-logical social systems. Without such a separation between cultural modernity and social-economic modernization, cultural modernity could not serve as a universal and critical normative paradigm, both for social-economic modernization and international politics.

It is here that the historical-sociological blindness of the theories of modernity emerges as the basis of their philosophical-sociological reconstruction of the process of Western modernization as a whole, as a basis of their normative stylization of European societal-cultural development. Such a historical-sociological blindness is, firstly, the fundamental theoretical-political option of theories of modernity both to conceive of the specificity of European modernization in face of other societies and cultures (wherein Europe stands for modernity while the rest of the world represents traditionalism) and to establish a normative paradigm founded and rooted on cultural modernity as the basis for a critical and social theoretical diagnosis and political *praxis* and understanding of international politics. In other words, the epistemological, political and cultural stylized specificity of European modernization concerning traditionalism is what allows placing European modernity at the pinnacle of human evolution and establishing it as the normative paradigm of modernity and international politics. Secondly, the historical-sociological blindness found in the theories of modernity as the core of their philosophical-sociological reconstruction of the process of Western modernization presupposes the necessity to differentiate Western modernization from *all the other societies, cultures and epistemologies*, which leads to the notion that European modernization constitutes a new, universal stage when compared to traditional societies. Such a new and more developed universal stage of human evolution both subsumes and integrates traditional societies and, as a consequence, by its formalistic, impartial and neutral proceduralism regarding particular contexts and foundations, by its non-egocentric and non-ethnocentric epistemological-normative constitution and dynamics, it leads to the consolidation of a universal epistemological, political and normative basis from which all differences are promoted and inserted, as well as on which criticism, framing and changing are based and streamlined (because criticism, framing and change are possible only from a *universal epistemological-political-normative paradigm*—and here cultural modernity as the apex of human evolution takes a very fundamental core and role).

Thirdly, the historical-sociological blindness of the theories of modernity presupposes that the critical point of view is possible only from a normative paradigm with a universal core-role. Such a universal normative paradigm must be correlatively pure in normative and political terms and independent of particular material contexts. Particular material contexts, the moment they are closed worldviews streamlined by essentialist and naturalized foundations, cannot think and act on universal terms and from a non-egocentric and non-ethnocentric perspective which is purely formal. In other words, particular material contexts, by their essentialist and naturalized foundations, cannot develop and articulate an impartial, neutral and formal proceduralism as the basis of their institutional, cultural, societal and epistemological constitution, legitimation and evolution, since these cannot be rationalized. The historical-sociological blindness of the theories of modernity, the moment it separates cultural modernity from social-economic modernization, can correlatively purify cultural modernity of its material relations with social-economic modernization, rendering it universal by its association with modernization, rationalization and universalism from the idea that European cultural modernity constitutes itself as a post-conventional culture, society and

consciousness grounding an epistemological-political paradigm which is independent from contextual and material presuppositions and associations—a purely formalistic paradigm.

Such a separation between cultural modernity and social-economic modernization enables self-reflexivity regarding social-economic modernization, and correlatively leads to the fact that cultural modernity—its normative paradigm—is basically an impartial, neutral and formal proceduralism that takes into account humankind as a whole as the basis of its dynamic and grounding—an impartial, neutral and formal proceduralism which can exist in all contexts, societies and cultures with reflexivity in order to frame, criticize and orientate these particular contexts, societies and cultures in relation to their internal epistemological-political constitution, legitimation and evolution (see HABERMAS, 2012a, p. 227). The reason for that was explained above, that is, the fact that European cultural modernity is the apex of human evolution insofar as it overcomes traditionalism with a modern worldview that is independent on particular material contexts, impartial, neutral, formal and procedural regarding epistemological-political foundations. In this sense, in overcoming traditionalism and its closed culture and consciousness based on essentialist and naturalized foundations, cultural modernity as a universal culture, society and consciousness preserves in itself the periods that have been overcome. Within such an understanding, the historical-sociological blindness of the theories of modernity can sustain cultural modernity as a universal epistemological-moral paradigm and societal-cultural form of life correlatively, overcoming traditionalism, as a process of modernization that has no return and, on the other hand, can guide and frame traditionalism, intermediating the legitimation of both social-economic modernization and particularized material contexts.

So, this historical-sociological blindness is the epistemological-political starting point of the theories of modernity for a strong and decisive reason, that is, to ground a normative paradigm which puts universalism as the condition of criticism, framing and orientation of particular material contexts, within and without modernity. This is the case of Habermas' theory of modernity, and it can be perceived also in the critical social theories of Axel Honneth and Rainer Forst (see HONNETH, 2003; FORST, 2010). In Habermas' case, the separation between cultural modernity and social-economic modernization and the association of modernization, rationalization, universalism and human evolution, as the meaning of European modern society, culture and consciousness as post-conventional, these points are important characteristics of modernization as the apex of human evolution, as a sociological-philosophical paradigm, and as a universal form of life, culture, society and consciousness. (a) Cultural modernity is a pure normative principle-*praxis* of current life, and it is very explosive epistemologically and politically, since it is purely and basically normative. (b) As a pure normative principle-*praxis*, it is not contaminated by social-economic modernization's instrumental, technical-logical reason, and that is the reason why it can serve as normative paradigm for framing, criticizing and orienting modern institutions or social systems. (c) Cultural modernity is independent of the social-economic

modernization, in the sense that a normative reason is not directed by or committed to technical-logical rationalization, since it is not committed to any material principle, so it becomes an abstract and formalistic principle-*praxis* that can be used epistemologically, politically, normatively by modernity itself in order to control its internal pathologies (internal pathologies caused by social-economic modernization!), as it can be used by cultural modernity and *from a modern point of view and by a modern epistemological-political subject* with the purpose of framing and guiding international politics and the dynamics of constitution, legitimation and evolution of particular contexts, *of all particular contexts*. It is important to remember that cultural modernity as a universalist normative paradigm serves to criticize, frame and change both social-economic modernization and international politics. This is the meaning of Jürgen Habermas's recovery and renewal of the concept of modernity-modernization as opposed to post-modern theories and conservatism as a whole: modernity-modernization is a philosophical-sociological concept which is very productive to a critical social theory, because it is correlatively the apex of human evolution in societal-cultural and epistemological, political and normative terms.

The historical-sociological blindness found in contemporary theories of modernity involves an ambiguity concerning the use of the concept of modernity-modernization which is used here with the same meaning, that is, the concept of modernity or modernization is understood as the correlative consolidation of European modernity as a cultural-institutional process of evolution, as a secular culture and individual freedom, and as an institutional framework—this is the Habermas's understanding of the process of Western modernization. Now, what is the fundamental ambiguity observed in the theories of modernity in order to justify the self-reflexive core and role of modernity regarding itself and in terms of international politics? The ambiguity lies exactly in the fact that Western modernization is not a totalizing and unidimensional process of cultural-institutional evolution totally linked in terms of cultural modernity and social-economic modernization. Indeed, cultural modernity is ambiguous because, on the one hand, it has enabled the emergence and the consolidation of technical-logical institutions or social systems; yet, on the other hand, it is basically a normative field (lifeworld) which has no direct association to and dependence on this social-economic modernization (see HABERMAS, 2012a, p. 290-291). So, if what is posited by Habermas is indeed true, then cultural modernity is a normative sphere that enables internal self-reflexivity, despite its constitution of modern social systems. As a consequence, in the moment that cultural modernity allows internal criticism and self-reflexivity by its separation and independence regarding social-economic modernization, it can streamline and ground an internal radical and critical *praxis* based on normative-political principles directed to framing and changing the pathologies caused by social-economic modernization. Such an ambiguity—to generate modern social systems and not to be directly linked and attached to them—leads to cultural modernity's capability of progressive and permanent diagnose and purification of the pathologies originated from social-economic modernization.



So, the possible accusation that modernity legitimizes social-economic modernization can be countered on the grounds that cultural modernity cannot be subsumed to social-economic modernization, since it cannot be directly linked to modern technical-logical social systems or institutions. If the pathologies and irrationalities observed in social systems can be attributed to modernity's normative paradigm, it can be argued that such pathologies are caused by modern technical-logical social systems, and not by cultural modernity as a pure normative sphere, principle and *praxis*. Actually, cultural modernity as a pure normative sphere, principle and *praxis* offers an epistemological-political framework to understanding, measuring, framing and changing the dynamics, the structuration, the social effects and the relationships of social systems. This is what allows the exercise of critical and political *praxis* concerning modern institutions or social systems, that is, the lifeworld as a basically normative sphere, in the moment that it is affected by the technical-logical colonization carried about by social systems, can serve as a normative platform and sociological framework both to analyze the intensity of social pathologies and to ground a correlative political *praxis* which aims to moderate and control the technical-logical colonization of the lifeworld by the modern social systems. As a conclusion, the process of Western modernization is ambiguous insofar as it is at the same time emancipatory and pathologic, purely normative and strongly technical-logical. But that can be explained by the division found in Western modernization between cultural modernization and social-economic modernization, and from this division we can understand, on the one hand, modernity's problems and pathologies, and, on the other, modernity's universalism, the explosive, emancipatory and rational-rationalized principle-*praxis* constituted by cultural modernity itself.

As Habermas said, we cannot throw away modernity as a whole; we cannot throw away the baby with the dirty water (see HABERMAS, 1997; HABERMAS, 2002a). In other words, this ambiguity of Western modernization—the division between cultural modernity and social-economic modernization—ensures cultural modernity's self-reflexivity and, as a consequence, its internal permanent self-criticism and self-correction, which also enables the maintenance of modernity's affirmation as a universal epistemological-political paradigm and as a cosmopolitan society and culture. However, criticism regarding modernity is not a question of “throwing away the baby with the dirty water,” but of a realistic analysis and political *praxis* concerning the process of Western modernization. Therefore, criticizing Western modernization involves first and foremost calling the correct comprehension, framing and changing of the Western modernization. What Habermas does not see, firstly, is that his argument that a criticism regarding modernity means throwing away modernity as a whole is false, since it presupposes that there is a part of Western modernization that is not affected by the problems caused by it—a part of modernity that is untouched by the pathologies of social systems and by social criticism. On the contrary, Habermas argues, it is a part of modernity—cultural modernity—that is the condition for criticizing, framing and changing social-economic modernization. Secondly, therefore, Habermas must assume the historical-sociological blindness regarding the comprehension and stylization of the process of Western modernization as if,

by the separation between cultural modernity and social-economic modernization, there was a fundamental theoretical-political sin with a radical criticism against modernity as a whole. According to Habermas, indeed there is a fundamental theoretical-political sin with a radical criticism against modernization, since it is the final stage of human evolution, which furnishes the universalist epistemological-moral paradigm—the fundamental condition for any kind of social criticism and political *praxis*. So, speaking against modernity means not recognizing the fact that the universal normative paradigm is the condition of social criticism and political *praxis* – to criticize modernity's constitution and movement implies in affirming modernity's normative paradigm (that is our only condition for social criticism and political *praxis* regarding Western modernization) (see HABERMAS, 1997; HABERMAS, 2002a).

Now, the historical-sociological blindness of the theories of modernity and its three main points developed throughout the paper—(a) the association of modernization, rationalization, universalism and human evolution; (b) the separation between cultural modernity and social-economic modernization; and (c) modern universalism (based on the idea that European modernization is the apex of human evolution) as the only condition for social criticism and political *praxis*, both within and without modernity—leads to the failure of cultural modernity in pursuing a universalist and critical sense and remaining conservative and uncritical. Modern political elites can use its tenets to argue that cultural modernity as universal and as the apex of human evolution has a purely normative and political content directed to counteracting traditionalism. As was explained throughout the paper regarding Habermas's theory of modernity, (1) the separation between cultural modernity and social-economic modernization and (2) the association between modernization, rationalization and universalism with the final stage of human evolution entail two fundamental points that legitimize modernity's normative paradigm and the modern epistemological-political subjects as basis and pathway of any social criticism, political *praxis*, and normative framing possible. The first point is that pure normative cultural modernity remains untouched by the pathologies caused by social-economic modernization, so that it cannot be associated with modern pathologies or colonialism. The second point is that, due to the fact that cultural modernity is itself universalist, and universalism is the only groundwork for social criticism and political *praxis*, then the criticism of modernization cannot counter cultural modernity. On the contrary, any social criticism regarding modernity *and international politics* must use cultural modernity as a normative paradigm; it must be based on modern epistemological, political, and normative conditions if it intends to be effectively critical and political. That is the reason why Habermas posits that any criticism regarding modernity can only be possible if based on modern universalism, modern normativism, because cultural modernity is universalism itself, the apex of human evolution, by the correlation of modernization, rationalization and universalism with human evolution. Therefore, the normative paradigm of modernity remains the only basis, condition and possibility of social criticism and political *praxis*. Modernity's normative paradigm becomes critical in relation to everything, *but not concerning*

*itself*, since it is pure normativity, pure universalism. It is the theoretical-political condition of all theoretical-political conditions.

Some questions asked above should be resumed: is there a link between Western modernization and colonialism? If there is, then which is the core-role of cultural modernity regarding colonialism? Which is the place of colonialism in a theory of modernity? Is Europe a colonialist society, culture and mindset? Is there a correlation between the historical-sociological blindness of the theories of modernity and colonialism? Is colonialism an accident of Western modernization? First of all, the historical-sociological blindness of the theories of modernity, in separating cultural modernity from social-economic modernization, a pure normative concept of cultural modernity and a pure technical-logical concept of social systems, leads to the notion that there is no direct link between cultural modernity and colonialism, in the same sense that there is no link between cultural modernity and social-economic modernization. This can be proven by the fact that the term *colonialism* does not appear at all in Habermas's *Theory of Communicative Action* as a fundamental point of the process of Western modernization, neither in the reconstruction of the process of emergence and the development of modern Europe nor in the thematization of the consequences of the evolution of Western modernization—it does not appear as a pathology originated from the *instrumental colonization* of the lifeworld by modern social systems as well. Now, if the modern social systems are basically technical-logical structures, and if the modern lifeworld is fundamentally a normative sphere, and if there is no mediation between a purely normative and a purely technical-logical sphere, the same can be said about colonialism, that is, it is a ghost with no carnality and politicity, or even technicality, in the theory of modernity. What could be the reason for this? As we think, *colonialism is both a normative and a technical principle and practice* that requires epistemological-political foundations as the core from which a superior civilization is violently imposed. In other words, if colonialism is a consequence of the process of Western modernization, then it cannot be justified only from technical-logical explanations, as it occurs with the pathologies of social systems. Indeed, colonialism is first and foremost a normative phenomenon, as it presupposes from the beginning such a normative justification (see DUSSEL, 1993).

Therefore, if colonialism is a consequence of the process of Western modernization, it is also a consequence of *cultural modernity*, or at least it presupposes the *correlation between cultural modernity and social-economic modernization*—a point that Habermas does not admit at any moment. That seems to be the reason why Habermas uses the term *colonization of the lifeworld* in a technical-logical or instrumental and not in a normative sense. Even here, in the thematization of the internal constitution, legitimation and dynamics of the process of Western modernization, the modern social pathologies have technical-logical or instrumental meaning, effects and range, but not a normative justification—modern social normativity is independent from the instrumental reason and its basic aim is to serve as a paradigmatic principle-practice for the measurement of the intensity of the impacts caused by social systems in the lifeworld. As said before, if such a

technical-logical explanation of modern social pathologies could *hardly* be accepted, it becomes impossible to accept that colonialism is a result of a technical-logical expansion of modernization into other societies and cultures, a technical-logical expansionist movement and practice with no normative or political basis and legitimation. On the contrary, colonization results from practical needs that require instrumental actions, but there is a normative justification which presupposes the superiority of a civilization and culture and its emancipatory and universalist core-role regarding the colonized people with its culture and consciousness (see FANON, 1968; BHABHA, 1998). Likewise, colonialism and political and cultural interventions are justified based on values of a superior order—values, codes and practices that are regarded by the so called superior culture and society as universal (see DUSSEL, 1993; SPIVAK, 2010). It is in this sense, for instance, that European colonization was justified based on the sword and the cross, that is, the correlation between violence and normative justifications. The war on terror and *against fundamentalism*, on its turn, was based on the defense of free peoples, human rights and civilizational values as a normative framework (see Danner, 2016). Even economic-political globalization is based on a normative justification and legitimation founded on the idea of fair, free and equal development for all (see PIKETTY, 2014). In other words, in colonialism there is no separation between normativity and technicality, cultural modernity and social-economic modernization. Colonialism actually includes a deep, mutual and indestructible link between cultural modernity and social-economic modernization, between normativity and technicality. In colonialism, there is not a pure normative and a pure technical-logical sphere completely separated one from the other, but direct dependence, mutual support and mixture between them. This is why colonialism, as an imbrication between cultural modernity and social-economic modernization, does not appear in the theories of modernity in general and in Habermas's in particular. Therein lies the historical-sociological blindness found in the theories of modernity in their reconstruction of a normative concept of cultural modernity which is directly associated and fused with rationalization, universalism and human evolution.

Indeed, if colonialism were to be seen by theories of modernity as a consequence of the development of Western modernization, if it were linked to cultural modernity and social-economic modernization as imbricated and interdependent moments of a *same societal-cultural totalizing process* of rationalization, then the renewal and the recovery of a normative *and universalist* pure concept of cultural modernity could not be used as the normative and critical framework to understanding, framing and changing the social-economic dynamics of modern social systems and international politics. Even when discussing modern social pathologies caused by modern social systems or institutions, Habermas uses the term *colonization of the lifeworld* in a technical-logical sense, in an instrumental sense, exactly with the aim of purifying the concept of cultural modernity of any kind of irrationality or direct imbrication with the concept of social system or social-economic modernization. The reason for that is very clear: to separate cultural modernity from social-economic modernization and render it autonomous; by doing that, cultural modernity can be conceived of as a pure and

universalist normative concept that offers the critical point of view to a social theory in terms of diagnosis both of the Western modernization's internal dynamics and of the global world's political-cultural dynamics. The critical concept of cultural modernity, in its purity and chastity, is used to critically frame modern social systems, the cultural-societal pathologies around the world, around other societies and cultures and colonialism. However, colonialism is completely denied as a fundamental part of the philosophical-sociological reconstruction of the process of Western modernization, insofar as it is erased from such philosophical-sociological reconstruction. It appears as a question which can be framed, criticized and changed by the use of the normative and universalist concept of cultural modernity, and only by that.

Now, if the theories of modernity saw colonialism as an intrinsic part and consequence of the evolutionary process of Western modernization, then the fundamental presupposition of these theories would be destroyed and they would lose their normative *and universalist* basis, which is correlatively (a) the separation between Europe and the rest of the world, (b) the separation between a pure normative and universalist concept of cultural modernity and a technical-logical or instrumental concept of social systems, and finally (c) the association between modernization, rationalization and universalism with human evolution. Colonialism undermines such an ingenuous idealization and selective stylization of the dual process of Western modernization since it associates cultural modernity and social-economic modernization, by intrinsically linking the normative understanding of Western modernization and the technical-logical structuration and functioning of social systems as dependent and mutually supported moments of one same totalizing societal, cultural and epistemological dynamics of colonial globalism, as can be seen since the 16<sup>th</sup> century and especially from the 20<sup>th</sup> century. So, the theories of modernity imply a historical-sociological blindness which divides Western modernization in cultural modernity and social-economic modernization, erasing the phenomenon of colonialism of the constitution and development of Western modernization as a whole. Similarly, they have to deny the emergence and the consolidation of European modernization regarding any relational perspective concerning other societies and cultures, as if such an evolutionary societal-cultural process was a fundamentally internal one, closed, self-referential and self-subsisting. The idea of European modernization as an internal, self-referential and self-subsisting process of evolution reinforces the historical-sociological blindness of the theories of modernity by showing that Western modernization must be conceived of firstly and basically from its internal dynamic, from the emergence and development of cultural modernity *and after* from the emergence and development of modern social systems. Once more, colonialism *as an external phenomenon* regarding the self-referential, self-subsisting and internal movement of Western modernization is erased from any theoretical-political correlation with European modernization.

Of course, the theories of modernity do not deny the fact of colonialism, something they could not do realistically! But they can, by separating cultural modernity and social-economic modernization and sustaining this historical-sociological

blindness, regarding colonialism as an accident caused by the technical-logical social-economic modernization, or even as a problem external to cultural modernity, since it is not committed or directly linked to social-economic modernization, being primarily an internal and self-referential process of constitution and development. In other words, the historical-sociological blindness, which is the very theoretical-political starting point of the theories of modernity in their philosophical and sociological reconstruction of the process of Western modernization, separates these three moments which constitute the process of Western modernization as a whole and render them autonomous: cultural modernity, social-economic modernization and colonialism. By separating and rendering them autonomous, these theories can associate Western modernization, rationalization, universalism and human evolution, so that Western modernization becomes the apex of human evolution both in societal-cultural and in epistemological, political and normative terms. As a consequence, Western modernization becomes the final point of human evolution, allowing it to assume the role of universal judge and guide as a whole. Likewise, by separating these three moments, the theories of modernity can purify—which is their intention—cultural modernity regarding social-economic modernization and colonialism, putting it as the pure and universal normative paradigm *par excellence*, the *only theoretical-political-normative condition* for a critical social theory and for an emancipatory political *praxis*. And this clearly and directly entails the very fundamental theoretical-political starting point: if we want to use critical concepts and to ground and perform an emancipatory political *praxis*, both within and without Western modernization, then we must use the modern theoretical-political normative concepts, practices and codes. In other words, if we want to build a critical and emancipatory social theory and political *praxis*, then we must use cultural modernity as a universalist normative paradigm, since there is no alternative. This is the result of the historical-sociological blindness implied in the theories of modernity: their separation of cultural modernity, social-economic modernization and colonialism entails the disjunction of the process of Western modernization as an interdependent cultural, institutional and normative-political process. Now, the independence and autonomy of these moments make cultural modernity uncritical with regard to itself, in relation to social-economic modernization and colonialism. There is, then, a pure and holy normative notion of cultural modernity, an evil notion of technical-logical social systems, and finally an external and accidental phenomenon of colonialism in relation to cultural modernity.

## CONCLUSION

What is the meaning of colonialism for a theory of modernity, for our evaluation of a theory of modernity? As said above, it is very problematic for a theory of modernity to assume a dual, not necessarily a complementary, explanation about the process of Western modernization, a non-dependent explication of its emergence and development. In the same sense, it is very problematic for a theory of modernity that it does not thematize colonialism or thematizes it from the radical

separation of cultural modernity, social-economic modernization and colonialism itself, viewing cultural modernity as a pure normative concept and social-economic modernization as a pure technical-logical or instrumental concept, wherein colonialism is effaced, although there is the use of the concept of *colonization of the lifeworld* in a technical-logical or instrumental sense and dynamic, even if directed to Western modernization's internal pathologic dynamic and social pathologies. There is not, in this kind of theory of modernity characterized by this historical-sociological blindness, a correlation and dependence between normativity and institutionalism, between lifeworld and social systems, because normativity or cultural modernity is always independent in relation to social-economic modernization and vice-versa. Therefore, the theoretical explanation of and the political *praxis* related to both the pathologies of social systems and modern colonialism are reduced to technical-logical problems, without any normative legitimation or justification. How is it possible to explain and to frame *technical-logical pathologies* and *technical-logical colonialism* from *normative* presuppositions? If there is a barrier between them—and a very strong one—, political *praxis* cannot implement any change, as a *critical* social theory cannot provide any diagnoses, since social explanation and institutional action are solely technical-logical.

Now, the separation between cultural modernity and social-economic modernization renders critical social theory uncritical insofar as it depoliticizes the pathologies of social systems, resulting in a number of basic consequences. First, a pure normative paradigm cannot frame a pure technical-logical concept of social systems, even if these social systems have emerged from cultural modernity. They have become technical-logical spheres characterized by self-differentiation, self-referentiality and self-subsistence, by their autonomy and delimitation regarding cultural modernity or the lifeworld. So, here, it is not possible to criticize, frame and change technical-logical social systems from a pure concept of social normativity as a basis of political *praxis*. Habermas, who is conscious of this problem, argues that it is only possible to provide an indirect political-normative intervention into the technical-logical social systems as the very basis of a radical democracy for contemporary Western modernization (see HABERMAS, 2003b, p. 147-148). But the truth is that only an *indirect theoretical diagnosis* based on normativity in relation to technical-logical social systems is possible, because they are non-political and non-normative instances which have basically an instrumental functioning and programming that is totally internal, self-referential, centralized and monopolized by institutional elites. As a consequence, social-economic modernization becomes *depoliticized by its technical-logical* constitution, legitimation and evolution. It remains untouched, uncontrolled and unchanged by a critical social theory that separates cultural modernity as a pure normative sphere and social-economic modernization as a pure technical-logical sphere. The correlation between them is based on, accomplished and streamlined by the social systems' own rules, by the strong institutionalism. Both politically and economically, the social systems' rules, procedures, elites and technicians provide the political dynamics, defining what politics can and cannot effectively do.

Finally, the separation between cultural modernity and social-economic modernization, which constitutes the historical-sociological blindness of the theories of modernity, leads to the fact that, by the inexistence of any correlation between them, cultural modernity is liberated from any criticism against its independence and position in relation to social-economic modernization. In other words, cultural modernity remains untouched by the pathologies of social-economic modernization, so it *always* preserves its self-reflexivity, its capability of self-criticism, of internal criticism, becoming purified and constantly purifying itself against the dangers of irrationality and unreasonableness. In truth, irrationality and unreasonableness belong to social-economic modernization and to technical-logical social systems, and not to cultural modernity. It is from here, from the separation between cultural modernity and social-economic modernization, that cultural modernity maintains its self-reflexivity and, then, its capability of self-change and self-criticism, sustaining, as a consequence, its claimed status as a universalist normative paradigm that serves both to the internal dynamic of Western modernization and to all the particular contexts, to the global order as a whole. However, this methodological-political separation between cultural modernity and social-economic modernization offered by theories of modernity renders cultural modernity highly uncritical regarding both its link with social-economic modernization and *the correlation between cultural modernity and colonialism*. Indeed, a colonial mind-paradigm permeates the philosophical-sociological reconstruction of the European or Western modernization, namely in some important aspects: the division between modern Europe—rational, post-conventional, universalist—and the rest of the world as traditionalist (traditionalism as a form of life, culture, thinking and acting attached to its own context of emergence and development); the fact that cultural modernity, in particular, and Western modernization, in general, is the apex of human evolution, so that human evolution becomes modernization; the fact that, by its post-conventional culture, consciousness and normativity, cultural modernity is the only theoretical, political and normative basis for social criticism and for a radical and emancipatory political *praxis*, within and without modernity. Cultural modernity is a soft colonial mind-paradigm exactly because any possible social criticism and emancipatory political *praxis* needs to assume the epistemological, political and normative principles, practices and subjects of cultural modernity, that is, they need to use the normative paradigm of modernity as a universal epistemological-political basis which allows social criticism and political *praxis* without any possible alternative.

Now, an uncritical cultural modernity becomes independent of social-economic modernization and regards colonialism as an accident or an external political, cultural and epistemological phenomenon. This is the basis of the historical-sociological blindness found in theories of modernity in order to ground a normative concept of cultural modernity that is universalist and can favor a critical social theory of the Western modernization and to an international political intervention. Here, the critical social theory cannot thematize colonialism and, more importantly, cannot offer a normative basis to think, frame and change the pathologies within and without modernity. By conceiving of colonialism as an accident or a phenomenon external to Western modernization in general and to



cultural modernity in particular, the theories of modernity must conclude that the only way to frame the question of colonialism is by modernity-modernization itself, that is, the only theoretical, political and normative possibility to face and solve the problem of colonialism is from the colonial-modern heritage, from the colonial-modern cultural, epistemological and political mindset and paradigm. As argued along the paper, the basic presupposition of the theories of modernity—their historical-sociological blindness—is that the process of Western modernization is the apex of human evolution, containing traditionalism. Modernity, here, becomes the normative paradigm for judging, framing and guiding all particular contexts. Likewise, the separation between cultural modernity and social-economic modernization, between a pure normative concept and process and a pure technical-logical concept and process leads to the absolution of cultural modernity regarding the sins of the technical-logical social-economic modernization (it leads also to a Manichean understanding of the dual Western modernization – a pure normative cultural modernity highly emancipatory and critical, and a pure technical-logical and instrumental social-economic modernization, highly pathological). Finally, colonialism does not appear in the philosophical-sociological reconstruction of the process of Western or European modernization, in the theories of modernity marked by the historical-sociological blindness discussed above. As a consequence of this approach, the theoretical, political and normative framework within which the social criticism and the emancipatory political *praxis* are possible—the only one—is cultural modernity itself. Now, what can be perceived here is exactly that the fundamental presupposition to thematize and frame colonialism is, we repeat again, cultural modernity, *which is uncritical regarding itself, regarding its link with both social-economic modernization and colonialism*.

If social-political problems in general and the phenomenon of colonialism in particular is to be criticized and changed, the epistemological-political presuppositions of cultural modernity have to be assumed. These presuppositions do not involve only the idea of a post-metaphysical foundation performed from an impartial, neutral and formal proceduralism concerning the epistemological-moral grounding. More importantly, they involve the necessity to assume the historical-sociological blindness as the conceptual core from which it is possible to think and act regarding both social-economic modernization and colonialism, absolving cultural modernity of any relationship with them and placing it as universalism itself, as the only condition for social criticism and for a reflexive political *praxis*. In other words, the colonial culture, mindset and normativity is found both within and without Western modernization as the very epistemological-political basis in order to frame and change their internal pathologies and mutual interactions-tensions. The historical-sociological blindness found in theories of modernity erases the connections and mutual dependence between cultural modernity and social-economic modernization, effacing the phenomenon of colonialism of Western modernization as a whole. So, in order to criticize Western modernization and colonialism, the presuppositions assumed by Western modernization as the basis of its self-comprehension, legitimation and evolution are to be used, namely: (a) its opposition in relation to the rest of the world as traditionalism (the

correlation between modernization, rationalization, universalism and human evolution); (b) its direct association with the apex, with the final stage of human evolution, which allows cultural modernity to assume the condition of epistemologically, politically and normatively guiding, framing and changing all particular contexts; (c) the radical separation between cultural modernity and social-economic modernization, which absolves cultural modernity from the pathologies of social-economic modernization, maintaining cultural modernity's claim as a universal culture, society, consciousness and epistemology that is the condition of any possible social criticism and reflexive political *praxis*; and finally, (d) the argument that, by such separation and the correlation between modernization and the final stage of human evolution, cultural modernity is the only paradigmatic basis for the framing, criticism and changing of modernity itself and for international politics.

Here we have, as we think, the contemporary version of a colonial mind-paradigm which can at the same time (a) affirm its self-referentiality and self-subsistence (in the sense that the evolutionary process of Western modernization is an internal process of constitution and development), (b) associate itself with human evolution as a post-conventional and rationalized culture, society and consciousness, becoming the judge and guide of all particular contexts (there is the universal modernity and all the rest of particular contexts characterized by traditionalism), and (c) assume that the only normative basis for theoretical-political reflection is the colonial mind-paradigm itself, that is, a kind of thinking, acting and grounding from an impartial, neutral and formal proceduralism which is independent regarding contextual and particularized epistemological-moral foundations, regarding traditionalism. Such a contemporary soft version of a colonial mind-paradigm that insists on recovering a universal epistemological-moral paradigm from the use of the notion of human evolution as a unitary and progressive process starting with traditionalism and arriving at modernization, such a colonial mind-paradigm argues again that the more developed stage of society, culture and consciousness contains in itself the moments that it has overcome, and, as consequence, that it is so embracing that it can at the same time take into account and judge-orientate the particular and less developed moments that it has overcome. Now, this kind of contemporary soft colonial mind-paradigm has no shame and no problem in speaking and acting thus, because, as was shown throughout the paper, the historical-sociological blindness found in theories of modernity, by separating cultural modernity and social-economic modernization, can stylize a normative concept of European modernity that can adapt to all epistemological-political matters, as it can escape from all forms of criticism regarding this association with social-economic modernization and colonialism, because it is a pure normative concept, a very impartial, neutral and formal proceduralism which is not compromised *a priori* with particular contents and, in our case, with social-economic modernization and colonialism. The soft colonial mind-paradigm conceives again of the association of modernization, rationalization and universalism both as the present and the future of human evolution and as the supreme normative basis for any type of social criticism and political *praxis* within and without modernity. In the same way, the evolutionary process of human

development as modernization, rationalization and universalism becomes the ending point of human constitution, so that it is a totalizing process which all peoples, cultures and societies will achieve, especially if they are guided by the normative paradigm of modernity, consequentially arriving at similar experiences (the rationalization of the cultural images of the world). The globalization guided by Western modernization is a fact, a consequence of the general process of development of Western modernization as a universal worldview of human evolution (see HABERMAS, 1997, p. 143-144). That is the reason why it is possible to use modernity's normative paradigm, despite its historical-sociological-blindness, as the main epistemological-political basis for international politics. Indeed, that is the reason why *it is necessary to affirm the historical-sociological blindness* as the core of a contemporary political theory, of a contemporary social criticism—it erases the intrinsic correlation of cultural modernity, social-economic modernization and colonialism, liberating cultural modernity from its link and placing it as the ending point of the human evolution. So, Western modernization is the only epistemological, political and normative ground and *praxis* for itself and for globalization as a whole (see MIGNOLO, 2007).

Can we use an alternative normative-sociological concept for understanding, framing and changing the process of Western modernization and streamlining international politics? Is there such an alternative normative-critical concept to cultural modernity in order to think, frame and act regarding both Western modernization *as a whole* and international politics? In the rest of the paper, the concept of *reparation for colonialism* will be presented as a more critical normative concept for grounding, framing and guiding both the process of Western modernization and international politics. It should be said that this work is in its initial stages and, thus, is not fully explained and clarified. First of all, the concept of reparation for colonialism intends to link cultural modernity, social-economic modernization and colonialism as interdependent and imbricated moments of a general and unitary evolutionary process. It aims to unveil, denounce, criticize and overcome the historical-sociological blindness found in the theories of modernity to construct their philosophical-sociological concept of Western modernization as a universalist societal, cultural, institutional and normative evolutionary process which becomes the ending point of human evolution and the supreme judge and guide of particular cultures by assuming a stylized notion of cultural modernity as a post-conventional society, culture and consciousness (and associating such a post-conventional society, culture and consciousness with the apex of human evolution). It rejects the separation between a pure normative concept of cultural modernity and a pure technical-logical concept of social-economic modernization proposed by the theories of modernity as much as it rejects the effacement of colonialism as a fact linked to the process of Western modernization.

Indeed, by beginning with the direct unveiling and denouncing of the historical-sociological blindness found in contemporary theories of modernity as the basis of their reconstruction of a normative concept of cultural modernity as a universalist culture, society and consciousness, as of an institutional notion of Western modernization as the object of sociological analysis, the normative-

sociological concept of reparation for colonialism points to the imbrication between cultural modernity, social-economic modernization and colonialism as the basic core from which a critical social theory, correlatively philosophical and sociological, can frame the constitutive and evolutionary process of Western modernization in particular and its correlations with international politics in general. In this sense, the critical social theory based on that normative-sociological notion of reparation for colonialism conceives of the process of Western modernization as a unitary and mutually dependent totalizing movement toward globalization in the sense that it, by conceiving of itself as the final stage of human evolution with conditions to unify and intermedicate humankind by cultural-epistemological rationalization, can assume the core-role of judge, guide and shepherd of all cultures, societies and epistemologies. Therefore, the concept of reparation for colonialism does not deny the two basic characteristics of the self-comprehension of the theories of modernity, namely the correlation between cultural modernity, rationalization, universalism and emancipation, and the association between Western modernization and human evolution as a universal standpoint from which it is possible to frame, criticize and guide all particular contexts from and by cultural modernity itself in the name of humankind. On the contrary, the concept of reparation for colonialism affirms that this is the real intention of the normative paradigm of modernity—modernization, rationalization, post-conventionalism, universalism and human nature-evolution. However, such a universal core and moment assumed by modernity itself is, in the concept of reparation for colonialism, *the real problem* that must be faced nowadays, because it takes a totalizing, uncritical and depoliticized role and action regarding modernity itself and in terms of international politics. Indeed, the great contemporary epistemological-political problems are caused by such a totalizing and colonialist imposition of an unpolitical normative paradigm of modernity as the basis of all kinds of epistemological, political and normative groundwork within and without modernity. As a consequence, the only alternative to modernity, as Habermas argues, is more and more *reflexive* modernity, a form of self-reflexive and critical modernity that can always purify itself and continue its totalizing movement toward universalism, by means of its epistemological, cultural, political, economic and military form of societal, cultural, institutional and normative instruments and subjects—in other words, by means of the affirmation of the historical-sociological blindness *of the* normative paradigm of modernity, from the affirmation of the historical-sociological blindness *by the* modernity's normative paradigm. By the separation between cultural modernity and social-economic modernization, as by correlating modernization, rationalization, universalism and human evolution, the normative paradigm of modernity cannot be delegitimized or affected by any kind of suspicion. On the contrary, as Habermas says, if we want to act and think about modernity and international politics, we must assume the normative paradigm of modernity as a basis. There is no epistemological, political and normative alternative to cultural modernity.

Now, human evolution is not *a natural and therefore essential* process of evolution toward universalism, that is, toward Western modernization as a universal form of society, culture, life, consciousness and paradigm. It is a

construction, as is shown by the association among cultural modernity, social-economic modernization and colonialism. We question whether human evolution is indeed a universal evolutionary process. This is the theoretical-political presupposition assumed by the theories of modernity in general and by Habermas's in particular in order to posit cultural modernity as a universal epistemological, moral and normative paradigm, as a universal society, culture and consciousness. This theoretical-political presupposition, added to the division between cultural modernity and social-economic modernization, which constitutes the historical-sociological blindness found in theories of modernity, correlatively puts Western modernization as a universal society, culture, consciousness and paradigm and purifies cultural modernity of any kind of contact with modern social systems and with the phenomenon of colonialism. It allows the unification of all cultures, societies and normative paradigms into one basic whole, which is the concept of cultural modernity. Such unification enables cultural modernity to assume the core-role of judge and guide of these particular cultures, societies and paradigms as a normative umbrella that can intermediate and ultimately frame all particular contextual dynamics, codes, practices and subjects. Now, the concept of reparation for colonialism denies, by unveiling, denouncing and criticizing the historical-sociological blindness of the theories of modernity, by unifying cultural modernity, social-economic modernization and colonialism as an interdependent process, that human evolution is a process toward modernization, as it denies that human evolution has a natural and essential process of evolution with Western modernization as its final stage, which ends in cultural modernity. As a consequence, it also denies that the correlation between modernization, rationalization, post-conventionalism, universalism and human evolution can put modernity as a final stage of human evolution and, therefore, as the only normative paradigm that can be used in order to conceive of modernity itself and international politics—universalism. From now on, if we want to think and act with regard to the process of Western modernization and its international or global moments and relations, then we must correlate cultural modernity, social-economic modernization and colonialism, as we must refuse the association between Western modernization and human evolution, human evolution as Western modernization, Western modernization as the apex of human evolution.

We must again correlate cultural modernity, social-economic modernization and colonialism in order to understand, frame and change the process of Western modernization and international politics: this is the first basic step taken by a critical social theory based on the normative-sociological concept of reparation for colonialism, contrarily to a critical social theory which is based on modernity's normative paradigm and on the correlation between modernity, rationalization, universalism and human evolution. If modernity's normative paradigm includes the historical-sociological blindness as the theoretical-political condition for grounding a normative and universal notion of cultural modernity that is the epistemological-political groundwork for both Western modernization and international politics, the concept of reparation for colonialism does not need to assume an uncritical point of view and a blind, uncritical and depoliticized starting point based on the separation and opposition between cultural modernity and social-economic

modernization. Indeed, if the theories of modernity proposed by Habermas, Giddens, Honneth and Forst must assume that (some or all of these points) (a) such a separation between cultural modernity and social-economic modernization, (b) the construction of a pure normative notion of European cultural modernity and (c) the direct correlation between modernization, universalism and human evolution, the concept of reparation for colonialism can link from the beginning in a same theoretical-political analysis and *praxis* the normative justifications, the material and institutional constitution and the totalizing movement toward universalism (that is, toward colonialism) as the basis for constitution, legitimation and evolution of the process of Western modernization. In other words, the concept of reparation for colonialism does not understand and assumes this separation as possible or necessary in theoretical and political terms, because this separation between cultural modernity and social-economic modernization, due to the historical-sociological blindness, becomes uncritical regarding the process of Western modernization and takes a soft colonial mind regarding international politics. In this sense, modernity is always excused of its sins, of its colonial tendency; in this sense, modernity, as a universal form of culture, society, consciousness and epistemology, becomes the judge and guide of itself and of the rest of the world. Now, in substituting the concept of cultural modernity as normative basis for a critical social theory, the concept of reparation for colonialism seeks the frame and restraint of Western modernization as the fundamental core-role of our theoretical-political *praxis*, since our great challenge in the present days and in the future is the constitution, legitimation and evolution of Western modernization, within and without itself, *as a theoretical-political totality which does not separate cultural modernity, social-economic modernization and colonialism*.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- DANNER, Leno Francisco. Modernity and human rights: beyond a simple association. *Aurora*, Curitiba(PUC-PR), v. 28, n. 43, p. 99-118, 2016.
- FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GIDDENS, Anthony. *A terceira via e seus críticos*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa* (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da ação comunicativa* (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (Vol. I). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (Vol. II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ensayos políticos*. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

\_\_\_\_\_. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990a.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

\_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión* (T. I). Madrid: Taurus, 1984.

# RAZOABILIDADE E ONTOLOGIA SOCIAL EM JOHN RAWLS

## *JOHN RAWLS' REASONABLENESS AND SOCIAL ONTOLOGY*

DENIS COITINHO<sup>1</sup>

UNISINOS/CNPq

deniscoitinhosilveira@gmail.com

**RESUMO:** O objetivo central deste artigo é tematizar a ontologia social holista que é pressuposta na teoria da justiça como equidade de Rawls como forma de aproximar seu liberalismo das teses centrais dos comunitaristas, em especial de Charles Taylor. Também, pretendemos esclarecer o significado do termo “razoabilidade” e o papel especial que esta categoria exerce na teoria rawlsiana, como forma de responder às críticas da pretensa fraqueza epistemológica do “razoável”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Razoabilidade. Ontologia Social. Holismo. John Rawls.

**ABSTRACT:** *The main aim of this paper is to discuss the social ontology that is presupposed in the Rawls' theory of justice as fairness as a way of bringing his liberalism closer to the central theses of communitarians, especially Charles Taylor. We will also clarify the meaning of the term “reasonableness” and the special role that this category plays in Rawlsian theory in so far as it is a way of responding to the criticisms of the alleged epistemological weakness of the “reasonable”.*

**KEYWORDS:** *Reasonableness. Social Ontology. Holism. John Rawls*

### I

É já bem conhecido o debate liberal-comunitarista que se desenrolou na década de 80 do séc. XX, em que várias críticas foram endereçadas à teoria da justiça como equidade de John Rawls, críticas feitas por Taylor, Sandel, Walzer e McIntyre, entre outros, críticas endereçadas particularmente à obra *A Theory of Justice*.<sup>2</sup> De forma sintética, a acusação se concentrava nos aspectos individualísticos da teoria, em que haveria apenas a defesa dos direitos individuais, sem o uso de uma concepção de bem encarnada, o que traria por consequência o uso de uma concepção abstrata de pessoa e, principalmente, uma atomização do social, em que a pessoa seria tomada como um átomo isolado, e isso seria em razão do modelo contratualista usado na concepção de justiça rawlsiana (TAYLOR, 1985, p. 187-210). O ponto central da crítica tinha o

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Bolsista de Produtividade do CNPq.

<sup>2</sup> No decorrer desse trabalho, as obras de Rawls serão abreviadas da seguinte maneira: *A Theory of Justice* (*TJ*); *A Theory of Justice: revised edition* (*TJ rev.*); *Political Liberalism* (*PL*); *The Law of Peoples* (*LP*); *Lectures on the History of Moral Philosophy* (*LHMP*); “Justice as Reciprocity” (*JR*); “The Independence of Moral Theory” (*IMT*); “Kantian Constructivism in Moral Philosophy” (*KCMT*); “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (*JFPnM*); “Themes in Kant’s Moral Philosophy” (*TKMP*).



seguinte endereço: os princípios formulados na justiça como equidade seriam construídos e, posteriormente, justificados a partir de uma razão solipsista ao mesmo estilo kantiano. Já mostrei em outros lugares que essa crítica é um equívoco e isso em razão da importante função que desempenha uma teoria fraca do bem e um princípio psicológico de motivação, chamado de princípio aristotélico, na justiça como equidade (COITINHO, 2014, pp. 239-258). Agora, quero mostrar o uso que Rawls faz de uma ontologia social holista. Creio que uma maneira interessante de aproximar John Rawls dos comunitaristas em geral e de Charles Taylor em particular, por exemplo, seja identificar que Rawls também faz uso de uma ontologia social em sua teoria da justiça, uma vez que a construção/justificação dos princípios de justiça terá como ponto de partida a ideia de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, o que implicará nas ideias de pessoas livres e iguais e de sociedade bem-ordenada. Isso representará partir de uma compreensão de sociedade que é moral e, além disso, que esses valores morais públicos serão aprovados em razão de sua coerência com o sistema moral visto de forma integrada, o que revelará o seu holismo. A intenção central é procurar mostrar que a teoria rawlsiana está muito mais próxima de Hegel e dos hegelianos do que se poderia imaginar a primeira vista.

Esclarecer a ontologia moral que é pressuposta na justiça como equidade parece nos trazer uma vantagem adicional, a saber, a de poder identificar mais claramente qual é o significado da categoria de “razoabilidade” e qual é o papel que ela exerce na teoria rawlsiana. Isto parece relevante no momento em que uma das críticas mais severas à sua teoria da justiça tem por foco a pretensa fraqueza epistemológica do “razoável”, crítica esta apresentada por vários autores como Gardiner (1988), Raz (1990), Habermas (1995) e Estlund (1998), entre outros.<sup>3</sup>

No que segue, quero mostrar o uso dessa ontologia social na justiça como equidade de Rawls. Para tal, inicio apresentando o argumento central de concepção de um holismo social tal como defendida por Philip Pettit e Michael Esfeld. Posteriormente, aponto para as características do modelo contratualista de Rawls, especificando os aspectos centrais de sua ontologia moral. Por fim, procuro abordar essa compreensão de um holismo social e ressaltar o significado e o papel do “razoável” na teoria da justiça rawlsiana.

## II

Deixem-me iniciar apontando para o argumento central de um holismo social tal como defendido por Philip Pettit em *The Common Mind* e por Michael Esfeld em *Holism and Analytic Philosophy*. O holismo aqui será tomado como

---

<sup>3</sup> A crítica de Habermas, por exemplo, aponta que o “razoável” não serviria como um predicado para estabelecer a validade dos juízos morais, mas apenas refletiria atitudes de tolerância. O ponto central da crítica é observar que Rawls excluiria as conotações epistêmicas para a sua própria concepção de justiça como equidade: “Para mim, o problema não é a rejeição de Rawls ao realismo moral ou a conseqüente rejeição de uma verdade predicativa para juízos normativos, mas o fato dele não usar a verdade predicativa para as visões de mundo (doutrinas abrangentes)” (HABERMAS, 1995, p. 124).

social e compreendido a partir de um sistema de crenças, de forma que uma crença ou regra será justificada ou aprovada se ela for coerente com um sistema integrado de crenças, sendo esse sistema integrado de crenças pertencente a uma dada comunidade social. Isso já antecipa que a justificação da crença ou regra se dará em um âmbito de aprovação pública ou de convergência social.

Esfeld apresenta uma fórmula de um sistema holístico que é bastante esclarecedora, uma vez que ressalta as características de dependência ontológica genérica das partes do sistema e, também, que essas partes instanciam certas famílias de propriedades. Vejamos:

Considere um sistema de tipo S e suas partes constituintes. Para cada constituinte de S, existe uma família de propriedades qualitativas que faz algo uma parte constituinte de um S em caso de existir um arranjo adequado. Um S é holístico se e somente se a seguinte condição for satisfeita por todas as coisas que são seus constituintes: com respeito a instanciação de algumas das propriedades que pertencem a tal família de propriedades, uma coisa é ontologicamente dependente de uma forma genérica se realmente existir em outras coisas em conjunto com as quais é arranjada de tal forma que exista um S. (ESFELD, 1998, p. 375).

Assim, a condição necessária para algo ser parte do sistema é ter todas ou quase todas as propriedades que pertencem a tal família de propriedades e a condição suficiente é o arranjo adequado da parte no sistema. É importante ressaltar que Esfeld está pensando em um sistema holístico como um sistema de crenças dentro de uma comunidade social, de forma a estipular que uma crença *p*, por exemplo, terá certas propriedades, tais como significado e conteúdo conceitual, sendo confirmada ou não, justificada ou não apenas se existirem outras crenças em conjunto constituindo um sistema de crenças que é coerente. Ele está falando de um holismo social, uma vez que compreende o seguir uma regra como circunscrito às relações sociais (ESFELD, 1998, p. 366).

Essa dimensão social de um sistema holístico também é ressaltada por Pettit. A primeira premissa defendida é a de que seguir regras é um empreendimento de interação interpessoal, o que implicará em uma tese interativa. Essa premissa se conectará com a segunda tese que afirma que as regras do pensamento humano são comuns, sendo regras que outros podem afirmar como uma posse comum (PETTIT, 1993, p. 180). Vejamos o argumento apresentado:

1. A tese interativa (*the interactive thesis*). Um ser humano pode seguir uma regra apenas sob uma base de interação interpessoal ou intertemporal.
2. A tese da habilidade comum (*The commonability thesis*). As regras seguidas por um ser humano que pensa são comuns. Elas são regras que outros podem afirmar como uma posse comum.

3. Reivindicação negativa (*negative claim*). Se um ser humano segue uma regra apenas sob a base de uma interação intertemporal consigo mesmo, então esta regra não é comum.

Conclusão: As regras seguidas por um ser humano pensante não são seguidas sob a base de tal interação intrapessoal apenas; elas devem ser seguidas sob uma base envolvendo interação com os outros. (PETTIT, 1993, p. 181).

Pettit está defendendo uma concepção holística que não implicará nenhuma forma de relativismo, uma vez que se baseará em uma concepção de sistemas de pensamento comum, de forma a identificar que a capacidade de pensamento dos agentes requer o estabelecimento de uma comunidade com os outros. Isso significa dizer que o processo de pensamento é visto como um processo de seguir uma regra, o que implicará ver esse processo como um empreendimento cooperativo. Aqui está a chave para entender o ponto central do argumento: seguir uma regra é uma ação eminentemente social e pensar é um processo de seguir regras, logo, pensar é um ato eminentemente social. Este requisito social do pensamento não é de tipo causal, mas é de uma dependência superveniente que se dá pela condição de publicidade. É por isso que, para Pettit, apenas existe uma regra que se está tentando seguir se existir uma convergência negociável nas nossas respostas (*negotiable convergence*) (PETTIT, 1993, p. 177- 188).

### III

A pergunta que deve ser respondida é como Rawls faria uso de uma ontologia social em sua concepção de justiça política, uma vez que ele pretende que essa concepção seja *freestanding* de doutrinas abrangentes? Minha afirmação central é a de que sua concepção de objetividade estará vinculada a uma dimensão social normativa de reconhecimento. Assim, inicio analisando as características centrais do construtivismo político rawlsiano, de forma a conectar sua compreensão de objetividade com a dimensão social de um sistema holístico, de maneira que seguir uma regra ou justificar uma crença se dará em um âmbito de aprovação pública ou de convergência social.

De forma geral, pode-se dizer que o modelo construtivista e contratualista assegura que as verdades morais são mais plausíveis se construídas como verdades sobre uma ordem social ideal do que se construídas sob uma ordem natural de coisas e isto implicaria a afirmação de uma ontologia social, em que se procuraria um ponto de vista objetivo que seria intermediário entre uma realidade totalmente subjetiva, isto é, uma ontologia de primeira pessoa, posição antirrealista, e uma realidade totalmente objetiva, a saber, uma ontologia de terceira pessoa, posição realista. Para o construtivismo contratualista, é verdadeiro que certo tipo de ato é correto ou errado apenas no caso de uma ordem social proibir ou permitir tais atos que podem ser escolhidos por contratantes racionais sob determinadas condições idealizadas e não-idealizadas.

Isso é particularmente correto se pensarmos no construtivismo político de Rawls, pois a justiça como equidade afirma que os fatos morais, quais instituições sociais são justas, por exemplo, são produtos de um processo de construção em que agentes racionais, sob condições idealizadas e não-idealizadas, estabelecem um acordo sobre princípios para regular suas relações. Dessa forma, a objetividade dos princípios se daria pela aceitabilidade racional a partir de um ponto de vista social recíproco para a escolha.<sup>4</sup>

Para compreender esta ontologia social ou política que Rawls emprega em seu construtivismo penso ser importante observar a sua distinção em relação ao intuicionismo racional e ao construtivismo moral kantiano no que tange às pretensões ontológicas, epistemológicas e semânticas. Rawls aponta que o intuicionismo racional e o construtivismo moral possuem cada um uma concepção de objetividade diferente e que cada um compreende que as outras concepções estão fundadas em pressuposições incorretas. Entretanto, ambas podem conceder que o construtivismo político possibilita uma base suficiente de objetividade para os seus propósitos limitados ao âmbito político (*PL III*, § 5.1, p. 110).

Para o intuicionismo, um juízo moral é correto se for verdadeiro, e isto aponta para uma correspondência com uma ordem moral de valores independente. Isto significa que a distinção entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista do agente terá por base a evidência de intuições morais, trazendo por consequência que o critério mutuamente reconhecido deverá ser dado por evidência. Assim, é necessário que o agente moral tenha as faculdades intelectuais e morais para conhecer uma ordem independente de valores (*PL III*, § 5.3-5.4, p. 112-114; *LHMP*, p. 69-75; *TKMP*, p. 510-516).

Por outro lado, no construtivismo moral kantiano, um juízo moral correto tem por característica a efetivação dos critérios de razoabilidade e racionalidade encontrados no procedimento do imperativo categórico para o teste das máximas, o que significa dizer que um juízo moral é correto se for verdadeiro e razoável e isto implica em uma correspondência aos princípios de universalizabilidade e não-instrumentalização. O ponto de vista objetivo é o de pessoas como membros do reino dos fins, possibilitado pelo imperativo categórico que representa os princípios e critérios implícitos na razão humana comum, sendo o critério mutuamente reconhecido dado pelo consentimento dos agentes racionais e razoáveis. Dessa forma, é necessário que o agente moral possua as faculdades morais e intelectuais para construir uma ordem de valores a partir das próprias condições dadas pela razão (*PL III*, § 5.4-5.5, pp. 114-116; *TKMP*, pp. 499-503; *LHMP*, pp. 237-247).

Note-se a diferença aqui. Para o construtivismo político, um juízo moral é correto se for razoável e isto implica em ser aceitável por todos

---

<sup>4</sup> Sobre as características de um construtivismo contratualista, ver MILO, 2008, p. 121. O'Neill observa que o construtivismo assumido por Rawls em *PL* é inteiramente político, com foco nas questões de justiça e papel da razão pública, sendo esta interna a uma sociedade. Conclui que esta posição é mais rousseauiana que kantiana, sendo mais cívica que cosmopolita. Ver O'NEILL, 2003, p. 353.

procedimentalmente, ou dito de outro modo, implica ser coerente com os princípios morais que são construídos a partir de um sistema coerente de crenças, isto é, a partir das ideias de sociedade cooperativa e cidadãos morais de uma sociedade democrática. O ponto de vista objetivo é o das partes como representantes de cidadãos iguais e livres, sendo que o critério mutuamente reconhecido é possibilitado pelo acordo através do exercício das faculdades de julgamento, isto é, é dado pelo reconhecimento e não pela descoberta. Assim, os agentes morais devem possuir as faculdades intelectuais e morais num grau suficiente que lhes possibilitem fazer parte do empreendimento cooperativo, o que irá conduzir a uma base pública compartilhada de justificação e, dessa maneira, a ordem social parece ser mais do que a pura soma do comportamento de indivíduos e, também, isso parece implicar que as características estruturais das instituições existem independentemente da vontade de seus membros (*PL III*, § 5.3-5.5, p. 112-116; *KCMT*, p. 340-358).<sup>5</sup>

Veja-se a diferença na consideração sobre a objetividade que está sendo realizada aqui. Rawls afirma a objetividade da razão prática como independente de uma concepção causal de conhecimento, sendo uma concepção autossustentada (*freestanding*) de justiça política. Sua compreensão de objetividade não toma por base um fundamento científico ou natural, no qual se deduziriam os princípios. Pode aceitar, com Kant, a existência de diferentes concepções de objetividade próprias à razão teórica e à razão prática; entretanto, não deriva uma objetividade forte do ponto de vista da razão prática (recurso transcendental), defendendo a possibilidade da construção de princípios de justiça que especifiquem a concepção dos objetos produzidos e, dessa forma, guiem a conduta pública pela razão prática (*PL III*, § 6, pp. 116-118).<sup>6</sup>

O que Rawls parece estar afirmando, então, é uma base contratualista de objetividade, em que o ponto de vista objetivo é o ponto de vista social (*social point of view*), uma vez que os envolvidos no acordo devem reconhecer como razoáveis e legítimos os critérios normativos que servirão para arbitrar a diversidade dos juízos morais em uma sociedade democrática, e isto implica uma ontologia social intersubjetiva. Rawls é explícito em afirmar que o construtivismo

<sup>5</sup> Audard ressalta que Rawls faz uso de uma ontologia social holística muito próxima de Hegel e Marx ao focar sua teoria sobre as instituições e não sobre os indivíduos, sendo a justiça a primeira virtude das instituições sociais e que tem por foco a estrutura básica da sociedade (AUDARD, 2007, p. 56-61). Ao comentar sobre *LP*, chama atenção que Rawls usa as estruturas sociais para a justificação dos princípios, não identificando a integral justificação em termos de uma prioridade de individualismo moral, sendo que o respeito pela autonomia dos “Povos” e não dos indivíduos ou Estados, demonstra esta referência ao social que é tomada como ponto de orientação. Ver AUDARD, 2007, p. 231. Sobre o significado da categoria “Povos” (*Peoples*), ver *LP I*, § 2, p. 23-30. Roberts salienta que o ponto de vista objetivo é dado pelas partes que propõem razões entre si, sendo a posição original um modelo de um ponto de vista social que garante a universalidade sobre a arbitrariedade das opiniões. Ver ROBERTS, 2007, p. 27-28.

<sup>6</sup> Todd Hedrick ressalta acertadamente o aspecto normativo que consta na posição original sob o véu da ignorância, uma vez que os princípios de justiça são construídos em uma situação equitativa de escolha que orienta as instituições básicas da sociedade, sendo o fundo comum para a construção das intuições morais compartilhadas por pessoas razoáveis, isto é, as ideias de sociedade cooperativa e pessoa moral. Assim, a justiça como equidade é justificada pelos princípios de justiça, que são justificados pela situação imparcial de escolha, que por sua vez é justificada pelas ideias de sociedade cooperativa e pessoa moral. Ver HEDRICK, 2010, p. 52-60. Ver, também, MANDLE, 2009, p. 40-41 e HILL JR., 1989, p. 755-756.

fala de uma ordem de razões objetivas, mas não afirma a sua existência, significando que esta ordem de valores terá uma realidade política, que é prática e não ontológica. Nas palavras de Rawls:

Até agora, temos pesquisado três concepções de objetividade, observando o que essas concepções significam e como elas nos permitem falar da existência de razões em uma ordem objetiva de razões. Mas, é claro, nada disso mostra que tal ordem de razões existe, da mesma forma que um claro conceito de unicórnio não mostra que unicórnios existem. (*PL III*, § 7.1, p. 119).<sup>7</sup>

Isso parece significar que as convicções morais-políticas são objetivas, fundadas em uma ordem de razões, se pessoas racionais e razoáveis, com capacidade suficiente de exercício de seus poderes de razão prática, puderem endossar estas convicções com a devida reflexão, e isto representa dizer que existem razões, que são especificadas por uma concepção política razoável e mutuamente reconhecida, que são suficientes para convencer todas as pessoas razoáveis de que isto é razoável (*PL III*, § 7.1, p. 119). Assim, um juízo moral é correto porque ele mantém uma coerência com os princípios da razão prática.

Entretanto, isto não impede a existência de divergência a respeito destas convicções, dado os limites da razão e do juízo. Por isso, é necessário especificar um fundamento independente que possa contar com o reconhecimento de todos, e este é o ponto de vista social que especifica os valores morais-políticos de tolerância, respeito mútuo, senso de equidade e senso de civilidade (*PL III*, § 7.2, p. 119-121). É importante ressaltar que os fatos relevantes no raciocínio prático não são construídos, bem como não são construídas as ideias de pessoa e sociedade. São fatos sobre o conteúdo de uma concepção política de justiça, isto é, são dados pela natureza do procedimento construtivista. Por exemplo, dizer que “a escravidão é injusta” não significa apelar a uma razão ontológica para identificar o que é o “injusto” ou “errado”, apelando apenas para o fato de que os princípios de justiça condenam a escravidão como injusta, uma vez que na justiça como equidade se pressupõem os valores de tolerância, respeito mútuo, senso de equidade e civilidade, valores que são tomados como fatos relevantes (*PL III*, § 7.3, p. 121-122).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Em *KCMT*, ao fazer referência às duas circunstâncias da justiça, a objetiva (escassez moderada) e subjetiva (consenso moral mínimo), Rawls fala que os princípios de justiça devem servir como um ponto de vista compartilhado entre cidadãos com convicções abrangentes opostas, ponto de vista que deve ser imparcial e possuir um propósito prático, isto é, a estabilidade. Ver *KCMT*, p. 319-320. No final de *KCMT*, Rawls ressalta, novamente, que a objetividade dos princípios se encontra no ponto de vista que é socialmente construído, em que o acordo sobre os juízos é dado pela perspectiva social que todos podem afirmar. Assim, a posição original não pode ser tomada como uma base axiomática de onde os princípios seriam derivados. Antes, é um procedimento para estabelecer os princípios mais adequados a uma concepção de pessoa que está implícita em uma sociedade democrática moderna, princípios que são publicamente reconhecidos, objetivos e orientam a estrutura básica da sociedade. Ver *KCMT*, p. 356-358.

<sup>8</sup> Pettit aponta que a concepção de sociedade de Rawls supera as concepções solidarista e singularista de pessoa como as adotadas pelo utilitarismo e libertarianismo, respectivamente, podendo ser definida como um grupo de uma cidade (sociedade) cívica (*civcity*), isto é, como um grupo que está comprometido com o debate sobre os propósitos comuns compartilhados.

## IV

A partir das características centrais de ontologia moral da justiça como equidade como apontadas acima, pode-se perceber que o procedimento construtivista estabelece princípios que especificam quais fatos sobre as ações, instituições, pessoas e mundo social em geral são relevantes na deliberação política, isto é, se estabelecem princípios pelo procedimento de construção para identificar os fatos que são tomados como razões. Estes fatos não são construídos, eles são fatos sobre a possibilidade de construção.

Isso parece querer dizer que a justiça como equidade opera com uma concepção política de justiça para um regime constitucional que toma como ponto de partida as ideias fundamentais de sociedade bem-ordenada como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos morais e racionais, sendo esta a sua possibilidade de construção que está implícita em uma família de concepções e princípios do raciocínio prático que são a base da construção para dizer que “a escravidão é injusta” e que as virtudes de tolerância, respeito mútuo e senso de equidade e civilidade são virtudes políticas que tal regime deve defender (*PL III*, § 7.3, p. 123). Este sistema moral toma como “pontos fixos provisórios” os juízos ponderados (*considered judgments*), que são os fatos básicos, tais como os que afirmam que a escravidão, a tirania, a exploração e perseguição religiosa são injustas, e que devem estar conectados de forma coerente com os princípios aceitáveis por nós em equilíbrio reflexivo. Para Rawls:

Podemos aceitar provisoriamente, embora com confiança, certos juízos ponderados como pontos fixos, como aqueles que tomamos como fatos básicos, tal como a escravidão ser injusta. Mas, temos uma concepção política integralmente filosófica apenas quando tais fatos estão coerentemente conectados em conjunto com conceitos e princípios aceitáveis para nós sob correta reflexão. (*PL III*, § 7.4, p. 124).

Isso quer dizer que os juízos ponderados são tomados como fatos morais básicos; porém, esses fatos não contam como independentes da estrutura mental do agente, pois apenas contam como razões no interior mesmo de um procedimento. A esse respeito, creio ser relevante fazer referência à distinção que Rawls faz a respeito de três pontos de vista de justificação na justiça como equidade: (i) o das partes na posição original, (ii) o dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada e (iii) o nosso ao examinar a justiça como equidade como uma base para uma concepção de justiça que possa garantir um

---

Pettit argumenta que Rawls endossa a imagem da sociedade política como uma *civcity*, sendo um defensor de uma cidadania cívica, uma vez que a sociedade política é vista como um conjunto de cidadãos que tomam a reciprocidade como critério normativo para a ação e que esta imagem explica porque a cooperação social estabelece novos direitos básicos. Esta ontologia é percebida tanto na concepção de uma sociedade bem-ordenada em *TJ* como na concepção de uma sociedade democrática atual, como no caso de *PL*. Ver PETTIT, 2005, p. 167-170. Ver, também, FREEMAN, 2007, p. 209-210.

entendimento adequado de liberdade e igualdade. Este terceiro ponto de vista é o de uma justificação por equilíbrio reflexivo geral (*general*) e amplo (*wide*) que possibilita testar as nossas convicções ponderadas com os princípios de justiça construídos pela teoria da justiça como equidade. A doutrina que encontrar este critério de justificação completa é a doutrina mais adequada (razoável) para nós (*KCMT*, p. 321).

É importante compreender que o escopo do construtivismo político está limitado apenas aos valores políticos que caracterizam o domínio político, podendo ser visto como uma utopia realista<sup>9</sup>. Estes valores políticos podem ser formulados a partir das ideias fundamentais de sociedade cooperativa entre cidadãos razoáveis e racionais. Disto não segue que uma ordem mais abrangente de valores possa ser construída. Como o construtivismo político quer ser o foco de um consenso sobreposto sobre doutrinas abrangentes razoáveis, não pode afirmar nem negar esta ordem abrangente de valores conflitantes, o que recai sobre o argumento da estabilidade pelas razões corretas (*stability for the right reasons*), uma vez que estabelece uma base pública de justificação que é suficiente para os propósitos políticos, afirmando que este consenso é moral em seu objeto (estrutura básica da sociedade) e em seu conteúdo (princípios de justiça). E é exatamente por não afirmar ou negar a verdade de um fundamento ontológico último que a justiça como equidade pode superar o impasse discutido pelas teorias realistas e antirrealistas e propor uma teoria normativa com base na razoabilidade como critério de correção que seja compatível com as diversas doutrinas abrangentes, até mesmo com as teorias em ontologia moral que são contraditórias (*PL III*, § 8.1-8.2, p. 125-127).

A conclusão aqui parece clara: uma vez que se aceita o fato de que o pluralismo razoável é uma condição da cultura pública de uma sociedade com instituições livres, a ideia de razoabilidade é mais adequada para possibilitar uma base pública de justificação em um regime constitucional do que a ideia de verdade moral, superando o impasse em ontologia moral através de uma concepção inclusivista que possibilita o reconhecimento da razoabilidade das diversas doutrinas abrangentes, sendo decisivo para a unidade e estabilidade de uma sociedade (*PL III*, § 8.3, p. 128-129).

Este modelo construtivista contrasta com o intuicionismo racional ao não pretender a defesa da verdade dos juízos morais e nem defender a existência de fatos morais que poderiam ser evidenciados pela intuição, reivindicando a razoabilidade dos juízos e princípios morais e a justificação pública das intuições morais. Também se diferencia do construtivismo kantiano ao restringir suas ambições ao campo do político, não subsumindo um idealismo transcendental. Entretanto, esta posição não parece poder ser interpretada como antirrealista em

<sup>9</sup> Em *LP*, Rawls fala que o projeto de um Direito dos Povos pode ser entendido como uma utopia realista, pois procura dar aos princípios morais-políticos um papel determinante para a paz internacional, se distinguindo do realismo político que procura apenas adaptar os princípios às condições políticas existentes. Esta ideia de uma utopia realista afirma que os grandes males da história da humanidade decorrem da injustiça política e que esses males desaparecerão quando as principais formas de injustiça política forem eliminadas por políticas sociais justas (ou ao menos decentes) e instituições justas ou decentes (*LP* § 1.2, p. 12-16).



sentido estrito, pois determinados valores políticos são tomados como fatos morais e isto mostra que uma concepção política razoável deve estar referida em uma base pública de acordo com os princípios da razão prática em conjunção com as concepções de sociedade e pessoa, sendo a razoabilidade seu critério de correção.<sup>10</sup>

Assim, não seria necessário enfrentar o problema semântico-epistemológico sobre a verdade dos juízos morais ou sobre a realidade ontológica dos fatos morais, pois a argumentação recairá sobre a plausibilidade da teoria, o que remete a uma função pragmática de estabelecimento de uma melhor organização social.<sup>11</sup> Rawls entende a justiça como equidade como uma concepção política de justiça e isto parece implicar (i) utilizar um critério normativo publicamente reconhecido para orientar as instituições políticas, econômicas e sociais e (ii) propiciar um consenso sobreposto sobre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis, não sendo ela própria uma doutrina abrangente (*JFPnM*, pp. 388-390). Esta concepção política de justiça não faz nenhuma afirmação sobre o estatuto ontológico dos fatos morais, mas pressupõe uma ontologia social de base contratualista que possibilita a objetividade dos princípios a partir do ponto de vista social.<sup>12</sup>

Pelo que foi exposto, pode-se identificar um pressuposto central da justiça como equidade no que diz respeito ao estatuto de objetividade dos juízos e princípios morais: esta objetividade está circunscrita ao processo de justificação da teoria. Dessa forma, a teoria que reunir as melhores características para a construção de um ponto de vista público razoável, tomando a reciprocidade como critério fundamental, sendo aceitável por todos em consenso sobreposto, tem sua justificação assegurada em um equilíbrio reflexivo amplo.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Barry procura destacar a proximidade do construtivismo com o intuicionismo (realismo) a partir da categoria de *considered judgments* (1989, p. 259-282); Audard faz referência a um construtivismo fraco devido ao apelo às intuições ponderadas e a um construtivismo de tipo hegeliano por recusar o dualismo kantiano (2007, p. 54-56 e p. 294-295, n. 18); Pogge diz que Rawls deixa aberta a questão se existe uma realidade moral independente de nossas convicções e ressalta que o princípio liberal de legitimidade e o dever de civilidade podem ser compreendidos como tendo valor objetivo (2007, p. 174-177). Freeman aponta para uma distinção entre o construtivismo kantiano de Rawls e o seu construtivismo político, sendo o primeiro claramente antirrealista ao negar a existência de fatos morais como independentes do procedimento de construção, enquanto o segundo não seria antirrealista em razão de sua estratégia de evitar as controvérsias metafísicas para possibilitar o consenso sobreposto (2007, p. 351-357). O'Neill pondera que o construtivismo de Rawls refuta o posicionamento emotivista, intuicionista e comunitarista e, nesse sentido, não poderia ser tomado como antirrealista em razão da reivindicação do papel de construção dos princípios pelos agentes morais (2003, p. 348).

<sup>11</sup> No artigo *IMT*, Rawls defende certa independência da teoria moral em relação à epistemologia, procurando evitar o problema da verdade moral e investigar sobre uma teoria moral, defendendo sua prioridade. A proposta é tentar encontrar um esquema de princípios que estejam em equilíbrio reflexivo com os juízos ponderados dos agentes sociais. Dessa forma, os princípios caracterizam a sensibilidade moral dos agentes e possuem as seguintes condições formais: generalidade, universalidade, ordenação e publicidade. Ver *IMT*, p. 286-302 e *TJI*, § 9, pp. 51/44-45 rev.

<sup>12</sup> Isso também é afirmado em *KCMT*, pp. 356-358. Ver a crítica de Brink a respeito de uma suposta contradição entre o antirrealismo de *KCMT* e a neutralidade metafísica de *JFPnM* em BRINK, 1989, p. 308-320.

<sup>13</sup> Importa ressaltar que o objetivo da justiça como equidade é prático e não metafísico ou epistemológico e isto significa ser vista como uma concepção de justiça que não é verdadeira,

## V

Com isso em mãos, penso que podemos concluir que a justiça como equidade faz uso de um holismo social da mesma forma que é especificado por Esfeld e Pettit, uma vez que na posição original os agentes não deliberam de forma solipsista para a construção dos princípios de justiça, e isso em razão das partes deliberarem a partir do âmbito da reciprocidade, que nada mais é do que a deliberação e a decisão a que se chega a partir de um ponto de vista social. E isso é assim porque as regras acordadas, isto é, os princípios de justiça, estão referidas a uma dimensão social, dimensão essa que pode ser exemplificada pela ideia de sociedade equitativa de cooperação social, o que implica nas ideias de pessoas como livres e iguais e sociedade bem ordenada, que é utilizada como valor moral pressuposto à construção.<sup>14</sup>

Assim, podemos perceber que o seguir uma regra nesse modelo construtivista se identifica com uma ação eminentemente social. Também, não podemos esquecer que a característica de sobreposição (ou superveniência) dos princípios de justiça sobre os juízos morais comuns dos cidadãos é garantida pela condição de publicidade, uma vez que é a justificação pública o que assegurará a objetividade desses juízos. Por mais que Rawls procure elaborar sua teoria da justiça como equidade de forma independente da metafísica, da epistemologia e da teoria do significado, há certo comprometimento ontológico com uma dada estrutura social equitativa que tem um papel preponderante em seu modelo contratualista. Se essa interpretação estiver correta, creio que esse tipo de contratualismo não poderia mais ser visto como oposto ao comunitarismo. Mais fácil seria vê-los como modelos complementares.

Um último comentário sobre o conceito de “razoável”. Rawls ressalta a todo momento que a razoabilidade seria apenas um critério prático e não epistemológico, ponderando que ele possuiria elementos epistemológicos, é claro, mas sendo mais especificamente compreendido como um ideal político de cidadania democrática que incluiria a ideia de razão prática (*PL*, II, § 3.4, p. 62).

---

mas que busca encontrar uma base moral comum para o acordo político entre cidadãos vistos como livres e iguais. Assim, tenta evitar o problema da controvérsia entre realismo e subjetivismo sobre o estatuto dos valores morais, sendo que seu construtivismo não necessita nem afirmar e nem negar estas doutrinas. Sua estratégia é aplicar a ideia de tolerância na filosofia moral e, assim, estabelecer o critério pelo acordo livre e a reconciliação pelo uso público da razão. Ver *JFPnM*, pp. 394-395 e *JR*, p. 190-224. Em *TJ*, Rawls diz que os dois princípios de justiça seriam escolhidos na posição original em preferência a outras concepções de justiça, tais como a do utilitarismo e perfeccionismo, e que estes princípios melhor combinam com nossos juízos ponderados sobre o alcance destas alternativas, não reivindicando que estes princípios sejam verdades necessárias ou deriváveis de tais verdades, sendo a justificação uma questão de apoio mútuo e não de dedução de premissas auto-evidentes. Ver *TJ* I, § 4, p. 21/29 rev.; § 9, p. 50/43 rev. Ver, também, ROBERTS, 2007, p. 8-9 e DANIELS, 1996, p. 22.

<sup>14</sup> Com isso, creio que é possível responder a crítica de Klosko ao construtivismo político de Rawls, que aponta que Rawls não explicaria porque a cultura pública deveria ser organizada em torno das ideias intuitivas de (i) sociedade como um sistema de cooperação e (ii) pessoa com concepção de bem e senso de justiça e não em torno de outras ideias, uma vez que Rawls se abstém de demonstrar a verdade dessas ideias. Ver KLOSKO, 1997, p. 640. Com esse pressuposto de holismo social, a validade das ideias morais básicas se dá por convergência social e isso não seria arbitrário.

Em certo momento, inclusive, toma como equivalente os termos “premissas verdadeiras” e “premissas aceitáveis” na definição de justificação.<sup>15</sup> Mas o que isto parece significar? Uma possibilidade interpretativa seria compreender este recurso como uma estratégia pragmatista e procedimentalista de verdade, de forma que juízos morais ponderados poderiam ser tomados como verdadeiros a partir dos procedimentos de construção e justificação. Por exemplo, dizer que “a intolerância religiosa e a escravidão são injustas” a partir dos procedimentos de posição original/veu da ignorância e equilíbrio reflexivo amplo, respectivamente, implicaria dizer que “não devemos ser intolerante” ou que “o Estado tem legitimidade em punir o intolerante”, o que pode ser equivalente (pragmaticamente) a dizer que é verdadeiro que a “intolerância religiosa é injusta”. Se esta interpretação for possível, então, a pretensa fraqueza epistemológica da teoria se dissolveria.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDARD, Catherine. *John Rawls*. Oxford: McGill-Queen's University Press, 2007.
- BARRY, Brian. *Theories of justice*. Berkeley, California: University of California Press, 1989.
- BRINK, David. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- COITINHO, Denis. *Justiça e coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- DANIELS, Norman. *Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ESFELD, Michael. Holism and Analytic Philosophy. *Mind, New Series*, vol. 107, n. 426, p. 365-380, 1998.
- ESTLUND, David. The insularity of the reasonable: why political liberalism must admit the truth”. *Ethics*, vol. 108, n. 2, p. 252-275, 1998.
- FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.
- GARDINER, B. Rawls on truth and toleration. *The Philosophical Quarterly*, vol. 38, n. 150, p. 103-111, 1988.
- HABERMAS, Jurgen. Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls' political liberalism. *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n. 3, p. 109-131, 1995.
- HEDRICK, Todd. *Rawls and Habermas: reason, pluralism, and the claims of political philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.

---

<sup>15</sup> Nas palavras de Rawls: “Preferencialmente, justificação é endereçada aos outros que discordam de nós e, dessa forma, deve sempre proceder de algum consenso, isto é, de premissas que nós e os outros reconhecemos publicamente como verdadeiras; ou melhor, que reconhecemos publicamente como aceitáveis para o propósito de estabelecer um acordo viável sobre questões fundamentais de justiça política” (*JFPnM*, p. 394).

- HILL JR., Thomas. Kantian constructivism in Ethics. *Ethics*, vol. 99, n. 4, p. 752-770, 1989.
- KLOSKO, George. Political constructivism in Rawls's Political Liberalism. *The American Political Science Review*, vol. 91, n. 3, p. 635-646, 1997.
- MANDLE, Jon. *Rawls's A Theory of Justice: an introduction*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- MILO, Ronald. Contractarian constructivism. In: SHAFER-LANDAU, Russ and CUNEO, Terence (Eds.). *Foundations of ethics: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2008. p. 120-131.
- O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 347-367.
- PETTIT, Philip. *The common mind: an essay on psychology, society, and politics*. New York: Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. Rawls's political ontology. *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, n. 2, p. 157-174, 2005.
- POGGE, Thomas W. On justification. In: *John Rawls: his life and theory of justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 161-177.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Original edition. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *A theory of justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The law of peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. Justice as reciprocity (1971). In: *Collected papers*. FREEMAN, S. (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 190-224.
- \_\_\_\_\_. The independence of moral theory (1975). In: *Collected papers*. FREEMAN, S. (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 286-302.
- \_\_\_\_\_. Kantian constructivism in moral philosophy (1980). *Collected papers*. FREEMAN, S. (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 303-358.
- \_\_\_\_\_. Justice as fairness: political not metaphysical (1985). In: *Collected papers*. FREEMAN, S. (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 388-414.
- \_\_\_\_\_. Themes in Kant's moral philosophy (1989). In: *Collected papers*. FREEMAN, S. (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 497-528.
- RAZ, Joseph. Facing diversity: The case of epistemic abstinence. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n. 1, p. 3-46, 1990.
- ROBERTS, Peri. *Political constructivism*. London: Routledge, 2007.

TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophical Papers*. Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 1985. p. 187-210.

# VIDA E POLÍTICA EM WALTER BENJAMIN

## LIFE AND POLITICS IN WALTER BENJAMIN

MÁRCIO JAREK<sup>1</sup>

UTFPR - Brasil  
m.jarek@hotmail.com

**RESUMO:** Este artigo apresenta as relações entre uma ideia de vida presente no empreendimento do filósofo Walter Benjamin e a perspectiva deste de reestruturação da compreensão da política na idade contemporânea. Mais precisamente, remontamos alguns traços e desdobramentos do projeto de Benjamin de escrever um livro sobre a relação entre vida e política. As correspondências e rascunhos do período indicam que a obra deveria possuir três partes. Tendo em vista a estrutura pensada por Benjamin para essa obra, nosso trabalho visa principalmente a exposição das especificidades da segunda parte desse projeto, intitulado “A verdadeira política”. Realizaremos aqui uma breve avaliação crítica das relações entre o corpo vivo humano (*Leib*) e o corpo material (*Körper*), da condição da vida enquanto mera vida (*blosses Leben*) e de seus desdobramentos na compreensão da violência e do poder (*Gewalt*) sobre a vida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Vida. Mera vida. Política. Violência. Poder.

**ABSTRACT:** *This article presents the relationships between an idea of life present in the work of the philosopher Walter Benjamin and his perspective of this of restructuring of the understanding of politics in the contemporary age. More precisely, we trace back to some features and developments of Benjamin's project of writing a book about the relationship between life and politics. The epistolary material and drafts of period indicate that the book should consist of three parts. Considering Benjamin's structure for this book, our article is mainly aimed at exposing the features of the second part of this project, entitled "The real politics". We will present a brief critical assessment of the relations between human living body (Leib) and material body (Körper), of the condition of life as a bare life (blosses Leben) and its developments in the understanding of violence and power (Gewalt) on life.*

**KEYWORDS:** *Life. Bare life. Policy. Violence. Power.*

## INTRODUÇÃO

Em 1920, Walter Benjamin começou a colocar no papel suas ideias sobre o tema da política e esperava logo publicar uma obra sobre o tema. Conforme correspondências e rascunhos da época<sup>2</sup> a obra deveria possuir três partes: a primeira intitulada “O verdadeiro homem político”, que trataria das relações mais imediatas entre a política e a vida; a segunda parte intitulada “A verdadeira política” abordaria a questão da violência e da noção histórica de uma “teleologia sem fim” e serviria como uma espécie de antítese em relação à primeira parte; e,

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professor substituto na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).

<sup>2</sup> Cartas à G. Scholem de 1º e 29 de dezembro de 1920 (*Correspondance* 1910-1928), os fragmentos 72 e 73 sobre história e política, que datam do mesmo período, e o texto que ficou conhecido como “Fragmento teológico-político” também de 1920.

por fim, a terceira parte, que não recebeu um título, deveria compreender a crítica da política contemporânea através da crítica filosófica do romance utópico *Lesabéndio* (1913) de Paul Scheerbart (1863-1915) seguido de uma recensão da obra *O espírito da utopia* (1918) de Ernst Bloch (1885-1977).

Dadas as limitações e especificidades desse trabalho, trataremos como recorte apenas compreensão da vida, enquanto mera vida, no contexto de avaliação da “verdadeira política”, apresentada por Benjamin em sua crítica da violência e do poder (*Gewalt*). Adotamos como foco principal de nossas análises os escritos produzidos entre os anos de 1918 e 1925 no contexto da tentativa de escrita de sua referida obra sobre política. Tem papel destacado o conteúdo presente nas entrelinhas do ensaio “Para uma crítica da violência” de 1922, bem como, em seus escritos de suporte a este trabalho como os poucos fragmentos existentes do escrito sobre política, alguns de seus fragmentos sobre antropologia, o ensaio “Destino e caráter” (1919), o “Fragmento teológico-político” (1920) e o pequeno ensaio sobre “O capitalismo como religião” (1921).

## I A MERA VIDA E A CRÍTICA DA VIOLÊNCIA

O principal escrito de Benjamin resultante de sua intenção em pesquisar as relações entre vida e política e, por sua vez, o único deste empreendimento que restou completo no conjunto de sua obra, é o ensaio intitulado “Para uma crítica da violência” (*Zur Kritik der Gewalt*) que foi escrito entre os anos de 1920 e 1921 e publicado em 1922. O ensaio é o fruto de temas pesquisados pelo filósofo para compor a segunda seção de sua pretendida obra sobre política. Essa seção se chamaria “A verdadeira política” e consistiria em uma espécie de antítese à primeira seção que versaria sobre “o verdadeiro homem político”. Nesse ensaio, o conjunto de argumentos de Benjamin gira principalmente em torno das relações entre vida e violência. Se o “verdadeiro homem político”, para Benjamin, liga-se à noção psicofísica de um corpo vivo (*Leib*) que extrapola as limitações do corpo material (*Körper*) e proporciona uma condição de vida histórica aos homens, as relações entre vida e violência colocam-se como antítese dessa possibilidade da humanidade de instauração de uma “verdadeira política”. As relações de violência, ou de poder (*Gewalt* em alemão), que se realizam sobre a vida, procuram considerar esta tão somente como objeto de um destino mítico. Destino que situa a vida unicamente como vida natural culpada e a circunscreve apenas no campo de culpabilização jurídica da mera vida<sup>3</sup> (*das bloße Leben*).

<sup>2</sup> A tradução do termo *bloße Leben* para o português, realizada por Ernani Chaves (BENJAMIN, 2011), aparece como *mera vida*. Na tradução realizada por João Barrento (BENJAMIN, 2012) para a edição portuguesa figura a expressão *vida nua* que segue a opção polêmica utilizada por G. Agamben ao relacionar a temática da crítica da violência de Benjamin com o contexto de reflexões em torno das temáticas atuais da biopolítica. Seguindo as opções de tradução para a língua inglesa (*bare life*), para a língua francesa (*simple vie*) e as observações de Jeanne Marie Gagnebin (In BENJAMIN, 2011, p.151), optamos pelo uso da expressão *mera vida* como o equivalente de *bloße Leben*. Segundo Gagnebin, o adjetivo *bloß* significa “mero”, “simples” ou “sem nenhum complemento” como equivalente de “nu” no sentido de “despido” e não “nu” no

O pesquisador Marc Berdet (2014) observa que Benjamin articula argumentos de uma “complexidade metafísica” em um “caminho labiríntico de divisões e subdivisões” que remete a um jogo incessante de cortes e viradas inesperadas: Benjamin parte da distinção clássica entre direito natural e direito positivo, opõe violência legal e ilegal, divide a primeira entre fundadora e conservadora do direito para, após, mostrar suas relações de mútua cumplicidade; opõe ainda estas formas de violência a uma terceira forma de violência, ela mesma dividida entre aquela de origem mítica e outra de origem divina, para então situar, como exemplo, a questão da greve geral revolucionária como forma de um poder semelhante ao divino no estabelecimento de uma nova forma de entendimento da vida humana sem o domínio mítico. Segundo Berdet (2014, p.118), ao longo do ensaio se mostram sutilmente dois momentos fortes: “no início, uma desconstrução da violência legal para revelar um fundo mítico; depois uma reabilitação da violência divina que, atualizada pelos anarquistas, poderia livrar as sociedades humanas da injustiça”. Logo, uma “verdadeira política” seria esta que livraria a vida e as sociedades do jugo de poder e de violência mítico estabelecido pelas relações jurídicas do direito. Para Benjamin, em “Destino e caráter”, escrito anteriormente no ano de 1919, o direito “é apenas o resíduo do plano demoníaco na existência humana” (BENJAMIN, 2012, p.52). A verdadeira política, por sua vez, seria aquela que destruiria toda forma de poder sobre a vida humana respeitando-a como um corpo vivo mais abrangente que aquela *meramente* natural cujo direito tenta exercer sua força e jurisdição. Dessa maneira, o alvo principal da crítica de Benjamin nas avaliações acerca das relações entre vida e violência é o direito em sua estrita relação com o mito. Na crítica presente no ensaio, o direito pode ser instaurado ou mantido, ou ainda, pelo contrário, pode ser ameaçado e mesmo aniquilado, por diferentes formas de violência.

O labirinto de divisões e subdivisões do escrito traz, sobretudo, a crítica da política atual (e, conseqüentemente, a crítica do direito) a partir de argumentos influenciados principalmente pelas ideias do pensador judaico alemão Erich Unger (1887-1950). Unger publicou sua principal obra, intitulada *Política e Metafísica* no mesmo ano (1921) em que Benjamin trabalha no escrito sobre vida e violência. Essa obra trata basicamente da possibilidade de avaliação metafísica da política e da relação desta com a condição psicofísica humana e, junto das teses do anarquista francês Georges Sorel (1847-1922) acerca do mito e da violência contidos na obra *Reflexões sobre a violência* (1908), forma a principal base de referências da argumentação de Benjamin em seu escrito crítico. É necessário destacar que o ensaio “Para uma crítica da violência” foi, por assim dizer, “redescoberto” pela crítica política contemporânea, mas tornou-se hegemônica a interpretação que tenta situá-lo exclusivamente nos esquemas conceituais do debate biopolítico atual (vide os trabalhos recentes de Giorgio Agamben e de Roberto Esposito). Mesmo não deixando de valorizar essas apropriações, tentaremos, no entanto, remontar alguns dos vínculos desse

---

sentido de nudez vital, como a nudez do bebê quando nasce, nesse caso, destaca o tradutor, o termo mais apropriado seria *nackt*.



trabalho com um campo de interpretações mais abrangente acerca das discussões sobre a relação entre vida e política. Assim, tomaremos como principal aspecto de nossa avaliação algumas das relações pouco estudadas entre o pensamento de Unger e de Benjamin na compreensão da crítica da violência sobre a mera vida aliadas a reflexão metafísica sobre a “verdadeira política”.

## 2 POLÍTICA E METAFÍSICA

Em janeiro de 1921 Benjamin escreve a Gerschom Scholem sobre sua inquietude quanto às reflexões propiciadas pelos seus estudos sobre linguagem, bem como, sobre seu empenho em concluir um trabalho sobre vida e violência. Nessa carta Benjamin relata que logo poderá contar com o livro de Sorel na escrita do artigo sobre política, e destaca, com certa empolgação, que igualmente tomou conhecimento sobre o livro de Unger após ter assistido a duas conferências do autor. Relata Benjamin que:

A conferência que assisti [...] me parece hoje a mais significativa sobre a política. [...] Ontem à noite, logo após a segunda conferência, Hüne Caro me disse ter escrito a você [G. Scholem] sobre o livro do conferencista [Eric Unger], *Política e metafísica*. [...] julgo, pelo interesse extremamente vivo que tomei pelas ideias de Unger, ao exemplo daquelas sobre o problema psicofísico, surpreendentemente próximas as minhas, que creio poder com toda responsabilidade vos recomendar esta obra [...] (BENJAMIN, 1979, p.232-233, com recortes e inserções nossas).

A obra que Benjamin recomendava na época, *Política e metafísica*, não alcançou grande repercussão naquele momento e ficou ainda muito tempo esquecida entre os pesquisadores do pensamento político contemporâneo. A obra se dedica a crítica dos pressupostos metafísicos da política moderna e analisa a condição de possibilidade da ação política atual eficaz e não catastrófica. Para tanto, Unger estrutura seu pequeno livro em três momentos: primeiro, a crítica da representação política referida ao psicofísico; em segundo lugar, a definição metafísica do conceito de povo; e, por último, a exposição do esquema de uma nova política. É característica do pensamento de Unger (e, em certa medida, partilhada por Benjamin) uma ideia de fundo judaico de que a total cisão entre a esfera material e metafísica da política, caracterizada pela ênfase moderna e contínua apenas às questões econômicas, faz surgir o perigo da condução da história humana para a catástrofe. Tal constatação de Unger se condensa originalmente na compreensão do problema psicofísico da vida humana e nos processos de subjetivação dos indivíduos e formação da noção de povo e de humanidade. Assim como em Benjamin, o problema reside no entendimento político-metafísico de uma vida mais abrangente na história, onde um corpo vivo (*Leib*) é pensado como superior em relação a vida natural de um corpo material (*Körper*). O processo de constatação da catástrofe na política

moderna em Unger se assemelha desse modo à crítica do poder/violência mítica sobre a vida em Benjamin<sup>4</sup>.

Para compreendermos melhor essa e outras avaliações de cunho psicofísico sobre a condição político-metafísica em relação à vida humana, bem como notar a referência ao pensamento de Unger e ao de outros autores, faz-se necessário aqui a exposição dos principais pontos do ensaio sobre a crítica da violência elaborada por Benjamin.

a) O direito natural *versus* o direito positivo:

Benjamin inicia a sua crítica elaborando uma longa (e labiríntica) análise das relações do poder e da violência com as diferentes proposições do direito. Tenta com isso sustentar que tanto a tradição do direito natural quanto a tradição do direito positivo são essencialmente cúmplices no que tange às suas relações com a violência. O chamado “Estado de direito” se estabelece via o exercício da violência (violência fundadora ou “não conforme o direito”) e possui o monopólio do uso da força para a manutenção/conservação do direito (faz, assim, o uso legal da violência, ou o uso “conforme o direito”). Tenta-se por um lado sancionar um tipo de direito à violência e por outro lado coibir o uso de toda a força que possa ameaçar este mesmo direito. Benjamin articula em diversos exemplos os limites entre o direito e a violência, entre violências conforme e não conforme ao direito, e traz com isso a discussão clássica sobre a relação entre meios e fins do direito. Segundo Benjamin, as duas escolas (jusnaturalista e juspositivista) se encontram em um dogma comum: “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (BENJAMIN, 2011, p.124). Nessa perspectiva, na tradição jusnaturalista se tenta “justificar” os meios empregados pela justiça presente nos fins, ao passo que na tradição juspositivista visa-se “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios;

b) O fundamento mítico do direito

O direito, por não possuir “meios puros” ou “imediatos” para estabelecer algo que possa ser considerado justiça acaba, assim, sempre se valendo de uma relação de medialidade (*mittelbarkeit*) violenta para se constituir. Escreve Benjamin (Idem) que “a justiça é critério dos fins e a conformidade do direito o é em relação aos meios”. Por não alcançar *imediatamente* a justiça, o direito acaba se valendo de meios que, tão somente, apresentam imediatamente apenas a violência. “A instauração do direito é a instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência”, enfatiza Benjamin (Idem). Desse modo o direito apresenta-se historicamente tão avassalador sobre a condição natural da vida (a mera vida) quanto à noção de destino o é na perspectiva do mito. O direito remonta, em vias, por assim dizer “mais racionalizadas”, os mesmos elementos míticos de uma vida culpada e de sua expiação. Resgatando a definição utilizada por Sorel, Benjamin se valerá da noção de que, desde os

<sup>4</sup> É o que constata os pesquisadores Paolo Primi (no posfácio à recente tradução italiana da obra de Erich Unger) e Carlos Pérez López (2015) no artigo “Walter Benjamin y G. Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros”.

tempos mais primitivos, o direito (*Recht*) é apenas um privilégio (*Vor-recht*) de uns sobre os outros. Como verdade histórico-cultural, mas também como verdade metafísica, ressalta Benjamin (Idem, p. 149), “todo direito foi um direito de prerrogativa dos reis ou dos grandes, em suma: dos poderosos”. A título de exemplo, anota Benjamin, o elemento mítico está presente no procedimento humano antigo de estabelecer fronteiras ou limites como leis não escritas e desconhecidas. Há a possibilidade dos indivíduos transgredirem essas fronteiras sem se dar conta e ficarem, desse modo, sujeitos à intervenção do direito não como castigo, mas como expiação. Destaca Benjamin que o castigo (comum na esfera do direito positivado) é diferente da expiação. A expiação se abate sobre os indivíduos como destino: o indivíduo possui previamente uma vida natural culpada da qual não pode se eximir e da qual desconhece. A manifestação mítica da violência mostra-se assim idêntica a toda violência instauradora do direito. Aquele que desafia o destino reforça apenas o mito, ou, no caso, o próprio direito. Não se discute a esfera justa dos limites estabelecidos, mas apenas se reafirma o direito em relação a quem o estabeleceu. Outro exemplo desse fundamento mítico do direito é localizado por Benjamin no princípio jurídico moderno de não ser dado a ninguém desconhecer as leis. As leis de direito se igualam às leis do destino de uma vida culpada, não há como fugir ao destino assim como não há como “desconhecer suas leis”. Essa natureza de culpa deve ser expiada através de violências instauradoras do direito tal qual, na perspectiva mitológica, as punições dos deuses sobre os mortais. Benjamin ilustra esse aspecto retomando a lenda grega de Níobe<sup>5</sup>.

### c) A violência divina

Benjamin procura então uma forma de estabelecimento da justiça por meios puros ou não violentos. Consta, no entanto, que na esfera do direito, mesmo em sua tentativa de estabelecimento da justiça, necessariamente teremos violência. Nesse ponto, Benjamin especula sobre a possibilidade de uma violência que destruísse toda ordem de direito e que “possa estancar a marcha da violência mítica”. Nessa perspectiva, Benjamin pensa em uma violência que não se origine da dimensão demoníaca da vida humana (a dimensão natural), uma violência que não surja como vontade dos poderosos e nem se exerça sobre essa mesma vida natural, a mera vida. Essa forma de violência deveria provocar um efeito messiânico de redimir todas as estruturas desiguais de direito entre os homens. Defende Benjamin que essa violência somente pode ser originada no divino. E esse divino confunde-se, em Benjamin, com o que é sobre-humano, com o que está em um corpo vivo da humanidade e que se situa na linguagem e

---

<sup>5</sup> Conforme notas de Marc Berdet (2014, p.121) e de Jeanne Marie Gagnebin (In BENJAMIN, 2011, p.147), na mitologia grega, Níobe era filha de Tântalo e Dione que após casar-se com o rei de Tebas, Anfião, teve sete filhos e sete filhas. Na ocasião de uma festa, Níobe zomba da deusa Leto por ter apenas dois filhos com Zeus. Ofendida, Leto pede aos seus filhos, Apolo e Artemis, para se vingarem matando todos os filhos e filhas de Níobe. Comovido com a situação, Zeus transforma Níobe em uma pedra e a coloca no alto do monte Sipyle de onde jorram lágrimas eternas da mãe castigada.

na história<sup>6</sup>. Ele destaca (Idem) que “em todos os domínios, Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe a violência mítica”. A violência divina se vale da imediatidade para promover “em um só golpe” a justiça “sem derramar uma gota de sangue”. Ela suspende, usurpa, ou mesmo destrói, toda ordem de direito que é exercido violentamente sobre a vida natural e que, por sua vez, somente é exercido em favor dele próprio e não da justiça. Benjamin caracteriza de modo mais específico essa violência divina através da oposição de suas qualidades com os aspectos da violência mítica que sustenta o direito. Segundo ele:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (BENJAMIN, 2011, p.150).

Benjamin destaca que não se trata apenas de atestar a violência divina pela tradição religiosa, mas que ela pode ser encontrada também na vida cotidiana. Para ele, um dos exemplos em que ela ocorre é no poder que se exerce no processo de educação. Segundo Benjamin (Idem), a educação dos indivíduos está fora da alçada do direito e se define “por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa”. A ausência do direito se dá pela característica aniquiladora que a educação possui ao relativizar sua ação sobre os bens, sobre o próprio direito e sobre a vida. A educação, por se valer dos recursos linguísticos e históricos acumulados pela humanidade e que visam promover o entendimento, aniquila o direito por não impor sua força de maneira absoluta sobre “a alma dos viventes”. Por fim, para ilustrar sua concepção da violência divina, Benjamin contrapõe mais uma vez a esfera do mito (no caso a lenda grega de Níobe) à esfera da religião e se vale, como estratégia de pensamento e de argumentação, da menção à passagem bíblica que traz o episódio da rebelião e do castigo divino do bando de Coré<sup>7</sup>.

#### d) Greve e violência

É mais que marcante ao longo da argumentação de Benjamin a apropriação interpretativa da discussão sobre a greve contida na obra *Reflexões sobre a violência* do pensador e anarco-sindicalista francês Georges Sorel. A partir dessa

<sup>6</sup> Em várias passagens de seus escritos e fragmentos da época, Benjamin situa o divino no plano de uma vida que se dá na linguagem e na história em detrimento da vida como condição meramente natural.

<sup>7</sup> Escreve Benjamin (2011, p.151) que “o juízo divino atinge privilegiados, levitas [a etnia do bando de Coré] atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa [...]”. Membro de uma casta privilegiada, Coré, segundo a Bíblia, se revolta contra Moisés e incita a revolta de cerca de 250 membros da assembleia de Israel que não se satisfazem mais com as atividades serviços no tabernáculo de Deus. Eles estimam ser santos como Moisés, contestam sua direção e querem ocupar o seu lugar na condução da comunidade. Em resposta a essa contestação, a terra se abre e engole Coré e os líderes do bando junto com seus bens e suas famílias fazendo-os desaparecer sem deixar cair uma única gota de sangue. Em seguida, o fogo divino devora em um só golpe todos os 250 levitas revoltosos.

obra, Benjamin identifica três formas de greve ao longo de seu texto: a greve legal, a greve geral política e a greve geral revolucionária. Essas formas ilustram suas visões sobre as relações entre direito, violência, mito e vida. A primeira forma (a greve legal) relaciona-se com a característica do direito de sancionar certos tipos de violência como um direito, para, assim, tê-los “sob controle” sem tocar na ordem das coisas. Benjamin argumenta que “hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência” (Idem, p.128). Enfatiza Benjamin, que na formalização legal do direito à greve, não é necessariamente concedido aos trabalhadores o direito à violência, pois se entende que o ato grevista deve situar-se em um “não-agir”, um “cruzar os braços” de modo pacífico. No entanto, ressalta Benjamin, a violência fundamentalmente entra em cena como chantagem, no abster-se de agir em troca de determinada condição melhor dentro do próprio direito. Por sua vez, a segunda forma de greve, a greve geral política, surge diretamente da luta dos trabalhadores contra o Estado de direito e contra os privilégios e privilegiados. Essa forma de greve, extremamente violenta em ambos os sentidos, assemelha-se a condição da culpabilização mítica, pois, exige a mudança (ou mesmo a destruição) do direito atual para o estabelecimento de uma nova ordem jurídica que, por se estabelecer por meios violentos (meios “não puros”) e ter a necessidade de fazer uso destes para se manter, corre o risco de, igualmente, estabelecer novas configurações de privilégios e de privilegiados. A greve geral política passa a ser mítica, pois se vale da violência sobre a mera vida natural para estabelecer uma nova condição de direito. A greve legal corre sempre o risco de tornar-se greve geral política, eis a justificativa de tamanha hostilidade violenta por parte do Estado de direito em reprimir a violência nas manifestações grevistas dos trabalhadores. A terceira e última forma de greve, comenta Benjamin, é aquela “que o Estado mais teme”. Essa forma de greve, que pode ser considerada uma greve divina, uma “verdadeira” greve geral revolucionária, é aquela que é orientada por “meios puros” que não exigem outra coisa se não que a violência (legal ou ilegal, sancionada ou mítica) das formas de greve anteriores cesse. Esta forma de greve coabita como possibilidade as outras duas formas anteriores e ela desaparece no momento em que há a ameaça da agressão física ou jurídica.

#### e) Greve e anarquismo

A greve geral revolucionária se vale das formas históricas da violência divina (aquela que não é exercida sobre a vida natural) para abolir a força das potências míticas sobre a vida dos indivíduos. Para tanto, ela tem por objetivo abolir todo o poder do Estado abolindo o próprio Estado. Ela se vale de recursos caracterizados como “meios puros” e “não violentos” (no sentido de “não sangrentos”) de resolução de conflitos entre os indivíduos, a saber, ela se vale do diálogo, da diplomacia e da greve geral proletária. Enaltecendo Sorel por ter, por primeiro, realizado a distinção entre esses tipos de greves, Benjamin destaca o caráter eminentemente anárquico e metafísico dessa visão sobre a greve geral revolucionária. Para Benjamin (2011, p.143), essa greve divina, de laivos messiânicos, não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois das

concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, se coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. [...] a primeira modalidade de greve [a greve geral política] é instauradora do direito, a segunda, anarquista. A greve geral revolucionária é um acontecimento que faz lembrar os elementos de um tempo messiânico que acompanha o tempo histórico. Ela lembra a violência divina que “expia a um só golpe” toda a ordem de direito (e de violência mítica) estabelecida. Destaca Marc Berdet (2014, p.128) que a greve divina destrói a violência originária, que se entrelaça nas forças naturais-míticas e no direito burguês, e leva a natureza e o espírito a uma reconciliação em um mundo sem violência. A greve geral revolucionária faz lembrar uma “teleologia sem fim” em que “o aqui e agora” da ação política consuma, redime e concretiza um plano “mais abrangente”, divino, ou mesmo superior, de toda a vida. No “Fragmento teológico-político” (1920), rascunhado na mesma época do ensaio sobre a violência, Benjamin (2012, p.23-24) coloca que esse plano divino da vida não deve ser compreendido como objetivo (*Ziel*), mas sim como termo do político (no sentido de cumprimento, de realização, em alemão *Ende*) em relação à vida. A greve geral revolucionária deve se orientar pela felicidade (profana) dos indivíduos livres, mas ter em mente a compreensão de sua dissolução e transitoriedade “naturais”. Assim torna-se compreensível o modo como Benjamin conclui seu “Fragmento teológico-político”, defendendo que a tarefa metafísica e anarquista de uma “verdadeira política”, a tarefa divina de abolição do poder (mítico) sobre a mera vida natural, deve ter como seu método o próprio niilismo.

### 3 O MITO DA SACRALIDADE DA VIDA

Retomando nossa avaliação das relações entre vida e violência, temos que, se as discussões sobre o Estado de direito, sobre as formas da violência e, principalmente, a compreensão da noção de greve geral são fios condutores da construção teórica de Benjamin no ensaio sobre a crítica da violência, o conceito de mera vida é o coração de toda arquitetônica interpretativa do autor. A maneira como a noção de mera vida é abordada no escrito configura mais uma importante definição conceitual, se não a mais contundente de todas, em relação à possibilidade de apresentação de uma ideia de vida no pensamento de Benjamin. Seguindo os passos propostos pelo pesquisador israelense Eli Friedlander (2012), podemos identificar que a noção de mera vida aparece no referido ensaio apenas quando este se encaminha para o fim e aparece em três formas distintas de relações: com o direito, com a força (ou o poder e a violência) e com a vida em geral. Essas relações podem ser respectivamente consideradas da seguinte maneira: pelo problemático modo de como se usa a força (no sentido de *Gewalt*) sobre a vida para a preservação das estruturas de direito estabelecidas, pela força mítica sobre a vida existente nas leis (como superação do destino pelo sacrifício instaurador de uma nova ordem do direito) e a manifestação divina do poder que dissolve toda lei para o bem da própria vida (uma vida superior e histórica). O poder (ou violência) originado nas

estruturas legais do direito é exercido de modo desenfreado sobre a mera vida. Este poder consiste na face demoníaca da violência mítica e impede uma compreensão mais abrangente da vida. Essa compreensão somente poderia ser encontrada na manifestação da violência divina enquanto um “meio puro” e “não sangrento” de expiar a culpa e purificar a vida de toda violência. Nesse sentido, Benjamin visa livrar toda violência e poder que é exercida sobre a mera vida natural. Visa com isso também destacar a qualidade *mera* dessa manifestação natural da vida e questionar a atribuição de qualquer valor absoluto em si a esta vida corpórea (por sua vez, orgânica e “sanguínea”). Lembra Benjamin (2011, p.151) que “o sangue é o símbolo da mera vida”. Isto representa dizer que a condição de mera vida, dentre toda a vida, é a condição essencialmente biológica de uma vida orgânica e natural. Essa vida é desprovida de qualquer transcendência e despida de qualquer roupagem, de qualquer cobertura retórica (o termo alemão “*Bloße*” faz menção a esse tipo de nudez). Nessa perspectiva, Benjamin defende que é por essa via que podemos compreender que...

com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente [*Lebedingen*]. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita (BENJAMIN, 2011, p.151-52, com inserções nossas).

Segundo Friedlander (2012) e também segundo Barbosa (2013), o conceito de mera vida é uma estratégia conceitual utilizada por Benjamin que, ligada a uma particular metafísica, é colocada como oposição ao estreitamento imposto pela perspectiva mítica de defesa “sacrificial” da mera vida em detrimento de uma vida mais abrangente. Segundo Benjamin, essa perspectiva é bem ilustrada na defesa da tese da sacralidade da vida (entendida apenas como vida natural e orgânica). Essa tese orientou vários pensadores, religiões e sistemas político-jurídicos ao longo da história e sustenta que toda a vida animal (e mesmo vegetal) ou, em alguns casos, apenas a vida humana, deve acima de tudo ser protegida. A tese da sacralidade da vida apresenta, segundo Benjamin, uma nova forma de violência mítica, um equívoco em forma de dogma moderno, que acredita que a vida natural e orgânica possa ter em si algum valor “sagrado”.

Não podemos ignorar que o termo “sagrado” possui relação etimológica com a palavra “segredo” e que, nesse sentido, a compreensão da noção de sacralidade da vida em Benjamin ganha conotações que podem potencializar o debate sobre o tema da vida. Se considerarmos, por um lado, a noção de segredo como aquilo que não compreendemos o significado imediato, ou mesmo, aquilo que por não conhecermos não podemos falar. E se, por outro lado, retomarmos as noções de inexpressável e de inexpresso, comuns nas especulações benjaminianas sobre a linguagem (e que ocorriam na mesma época do ensaio sobre violência), podemos deduzir que a crítica de Benjamin à sacralidade da vida se situa também na crítica da intenção de se oferecer uma aparência (*Schein*) e uma expressão (*Ausdruck*) àquilo que por essência é composto por uma indefinição de significados. Tal intenção tem na fala mítica

sua principal responsável<sup>8</sup>. Assim, o dogma da sacralidade da vida rejeita o lado sublime e indizível do significado da vida através da imposição, através de uma fala mítica, de uma aparência em relação ao que esta ainda poderia dizer (o seu “ainda não ser”). A mera vida, devemos lembrar, é uma vida igualmente despida de retórica e de falas que o mito faz ignorar (talvez aqui caiba alguma proximidade com a noção de uma “vida nua”). Nesse sentido, o sublime insinua aqui, mais uma vez, a irredutibilidade de toda a vida à mera vida. Insinua que

o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física. Quão sagrado [ou “secreto” julgamos] seja o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida [*Fortleben*]), tão pouco o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida (BENJAMIN, 2011, p.154, com inserções nossas).

Ainda nesse viés de interpretação, não devemos esquecer igualmente que, para Benjamin, a linguagem humana utilizada na atribuição de uma aparência de significados à vida é uma linguagem “caída”. Ou seja, a linguagem humana é naturalmente culpada, pois sua condição é a condição de criatura caída e limitada. Restará sempre um “segredo” da comunicação sobre a vida que a linguagem humana não conseguirá jamais expressar. Ignorar essa condição é a própria tarefa do mito. Lembra-nos Benjamin (2011, p. 154) que “dá motivo para reflexão o fato de que aquilo [a vida natural] que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida”.

Retomando nosso argumento anterior, podemos compreender que a oposição existente entre um plano metafísico e um plano mítico, que tenta estreitar ou reduzir a definição da vida, se dá no entendimento da mera vida única e tão somente como vida natural e orgânica. Uma vida desnudada e destituída de qualquer valor e colocada em oposição a uma vida considerada superior, a vida histórica e de uma “existência justa”. A esse respeito argumenta Benjamin (2011, p.153-54) que:

É falsa e vil a proposição de que a existência [em si] teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida [...] se “existência” [*Dasein*], ou melhor, “vida” [*Leben*] (palavras cujo duplo sentido se soluciona [...] conforme sua relação com duas esferas distintas) significar a condição de composto irredutível do “homem” [*Mensch*]. Se a

<sup>8</sup> No livro *Mitologias* (1970) do semiólogo francês Roland Barthes (1915-1980) encontramos a defesa de que o mito é essencialmente uma fala. Uma fala oral ou escrita, mas também uma fala imagética e simbólica (2001, p.131-133). Tal definição nos auxilia a compreender a crítica de Benjamin ao mito da sacralidade da vida como uma crítica à fala de algo que não se pode falar imediatamente de modo preciso.



proposição quer dizer que o não-ser do homem é algo de mais terrível do que o ainda-não-ser (portanto, necessariamente, mero) do homem justo.

As noções empregadas por Benjamin nessa passagem se assemelham àquelas articuladas anteriormente no seu “esquema do problema psicofísico”. A mera vida (a “existência”, ou ainda, simplesmente a “vida”) como “condição de composto irreduzível do homem”, aquilo do homem que “ainda não é” se assemelha com a noção de uma vida *meramente* orgânica, material e corpórea (*Körper*), ao passo que, a “existência justa”, a qualidade de “não-ser” de homem justo equipara-se a noção de um corpo vivo (*Leib*), de uma vida “mais abrangente” e histórica ligada ao corpo vivo da humanidade. Estas noções, por sua vez, comportam-se como a ressonância das ideias de Erich Unger.

#### 4 A VERDADEIRA POLÍTICA

É a partir de todos as considerações anteriores, relacionadas aos principais pontos da argumentação de Benjamin em sua crítica da violência e do poder e, à luz das leituras que realizou da obra de Erich Unger, é que podemos chegar a algumas observações mais detalhadas acerca das relações entre vida e política. Devemos considerar, nesse momento, a afirmação do próprio Benjamin<sup>9</sup> de que as ideias de Unger sobre a política e sobre o “problema psicofísico” eram “surpreendentemente próximas” das dele. O pesquisador Marc Berdet (2014) nos assegura que em todos os trabalhos de Benjamin relacionados à discussão sobre a “verdadeira política” existe a defesa metafísica de uma intervenção vertical, de inspiração divina, a favor de toda a vida que interrompe o curso da história sem, no entanto, que isto precipite ou realice uma nova ordem. Esta defesa seria a marca, no pensamento de Benjamin, de uma postura irreduzível às formas de abstração teleológica da vida política, mas, no entanto, essa mesma defesa o aproxima de outro tipo de abstração. Uma abstração que se situa na noção de que a verdadeira política, de teor metafísico, consiste em deixar desenvolver livremente as ligações entre a matéria e o espírito ou entre a natureza e o homem na esfera dita psicofísica dos indivíduos. Mais precisamente, essa “verdadeira política” não deixa que a perspectiva (mítica) da natureza e da matéria domine e determine a vida e as relações entre os homens. Ressalta Berdet (2014, p.117) que, atuar com as relações entre os homens e a natureza tanto quanto entre os homens entre eles, reenvia menos à política de gênero tradicional que uma política “anarquista” no sentido metapsicotécnico de uma mediação libertadora, como deixa pensar os argumentos da crítica da violência. Essa proposta política “libertadora” de Benjamin encontra em Unger, e suas reflexões sobre as relações entre o desenvolvimento psíquico e natural do homem, seu melhor interlocutor.

Na obra *Política e metafísica* de Unger podemos encontrar reflexões sobre a “verdadeira política” que, se não soubéssemos a autoria, logo sugeriríamos ser

<sup>9</sup> Na carta a G. Scholem de 1921, já mencionada anteriormente.

de Benjamin. Nessa obra o autor se propõe pensar a experiência política presente através da ruptura com o passado e, por sua vez, da ruptura com um pacto da história que caminha como “eterno falimento” e que se liga ao mito do sucesso (ou do progresso, para colocarmos em termos benjaminianos), sem, no entanto, renunciar a um ordenamento eticamente satisfatório para a vida humana (UNGER, 2009, p.10). Assim como em Benjamin, algo que se tornará a marca de seu pensamento maduro, a demanda por uma nova experiência política “eticamente satisfatória”, passa, em Unger, pela discussão da temporalidade histórica. Como em Benjamin, ao final de seu ensaio sobre a violência, a atividade de crítica em Unger torna-se necessariamente uma tarefa para a filosofia da história. No caso de Unger, essa tarefa consiste em descrever a existente concepção problemática da história para realizar uma leitura política e ética de diferentes temporalidades históricas em tensão. Essa tarefa histórica consiste em questionar tanto o funcionamento de uma política separada da metafísica, quanto avaliar a possibilidade de uma política inserida em uma possível experiência metafísica. Segundo Carlos Pérez López (2015, p. 228-29), essa concepção crítica da história em Unger, versa sobre a crítica a visão do tempo histórico ligado à noção de progresso e êxito, de etapas históricas que deveriam ser cumpridas para se alcançar, no momento final, um mundo exitoso e em equilíbrio. Tal concepção da história impôs uma perigosa separação entre a política e o metafísico e gerou duas linhas paralelas do fazer humano, uma material e outra imaterial, cada uma delas estaria sujeita a uma ordem superior: no plano imaterial dominaria o espiritual (entendido aqui como o cultural) e no material, os interesses econômicos. Esta separação se traduz, segundo Unger, em um “eterno falimento” e uma política catastrófica, no sentido de acabar ou de destruir um mundo melhor constituído, ou, senão, de manter eternamente a humanidade e sua história tendendo sempre a um estado ideal desejável sem jamais torná-lo concreto. Nas palavras de Unger,

o nexu, que obviamente não pode ser nem ‘puramente espiritual’ nem meramente biológico-causal (pois que nem um nem outro destes dois momentos são suficientes [...]) é – independente de sua existência de fato – *conditio sine qua non* única de um ordenamento não catastrófico (UNGER, 2009, p.38, os grifos constam no original).

Desse modo, o ponto crucial da abordagem acerca de uma “verdadeira política” se dá em torno da discussão sobre o problema psicofísico. Unger rompe com as ideias tradicionalmente postas pela política e pela metafísica de que, por um lado, a natureza se ordenaria hierarquicamente do mesmo modo que o pensamento, estabelecendo, assim, uma relação especular entre essas esferas. Por outro lado, rompe também com a ideia de que a relação entre mente e corpo se daria em termos de vontade (e intencionalidade) mecânica. Para Unger, o corpo não obedece e aplica mecanicamente uma “ordem superior” da mente, mas se relaciona de modo orgânico com o corpo atendendo a uma totalidade dependente de cada uma dessas partes (Cf. LÓPEZ, 2015, p.234). Nisso consiste a

principal tese de Unger em sua obra e aquela que mais chamou a atenção de Benjamin na construção de sua crítica da violência:

A nossa tese é que a resistência exercida a questão do concatenamento psicofísico é em grande parte devida ao fato que nossa tentativa de instituir um nexos entre a dimensão psíquica e a materialidade se concentra sempre *no interior do indivíduo singular*. Mas o indivíduo provavelmente constitui o seu ponto de encontro somente do ponto de vista fisiológico, não necessariamente daquele psíquico. Espírito e organismo são heterogêneos e incomensuráveis. O corpo é na verdade instalado em um nexos biológico plural, do qual não se encontra análogo ou modelo entre o elemento da consciência “natural” (UNGER, 2009, p.39, os grifos constam no original).

Esse entendimento sobre a relação psicofísica do homem tornou-se fundamental tanto para Unger quanto para Benjamin na tarefa de compreensão política das relações sociais como um corpo. Não um corpo mecânico e unicamente material, como era comum na teoria política moderna, mas um corpo vivo que se dá na linguagem e na história. Se os corpos individual e social, a “singularidade” e a “pluralidade” (para Unger), o homem e a humanidade (para Benjamin), fossem apenas uma estrutura mecânica e material, seria plausível distinguir uma instância superior (superestrutura) de uma ordem a qual as instâncias menores (infraestruturas) deveriam responder (LÓPEZ, 2015). No entanto, para Unger assim como para Benjamin, o corpo é um todo orgânico articulado histórica e metafisicamente. Qualquer disfunção de um só aspecto dessa corporalidade viva, ou mesmo qualquer reducionismo da vida à uma de suas particularidades, afeta a totalidade da vida causando a violência e o retorno do mito. Destaca López (2015) que, motivado por essa avaliação, Unger condenou qualquer visão da política entendida exclusivamente com relação a interesses econômicos. Como pode ser observado no ensaio sobre “O capitalismo como religião” de 1921, Benjamin também condenou essa mesma redução da política à economia. Nesse escrito a noção de religião aparece um tanto quanto deslocada do significado frequentemente utilizado por Benjamin em outros escritos e se aproxima drasticamente da noção de mito. Benjamin compreende o capitalismo como uma religião puramente cultural onde o culto não é expiatório, mas culpabilizador (BENJAMIN, 2013, p.22).

## CONCLUSÃO

A redução das relações sociais aos seus aspectos unicamente econômicos, provocados pelo desenvolvimento do capitalismo, faz com que a condição de uma vida culpada se instale como propósito mítico. Mencionando a impotência (e mesmo a conivência) de autores consagrados da modernidade como Freud, Nietzsche e Marx, Benjamin defende que o capitalismo se desenvolveu como religião enquanto parasita dos elementos míticos presentes na história do cristianismo. Após arrolar uma lista de autores de sua época (dentre eles Erich

Unger), Benjamin ressalta a importância metodológica de uma pesquisa mais aprofundada em relação às ligações entre o cristianismo, o mito, a culpa e o desenvolvimento do capitalismo. Segundo ele, seria preciso investigar quais foram “as ligações que o dinheiro estabeleceu com o mito no decorrer da história, até ter extraído do cristianismo a quantidade suficiente de elementos míticos para construir o seu próprio mito” (BENJAMIN, 2013, p.24).

Por fim, defender uma perspectiva reducionista sobre a vida e sobre a política, como aquela de cunho estritamente econômico proposto “religiosamente” pelo capitalismo, resulta em uma condição eminentemente catastrófica. Uma catástrofe, e nesse aspecto concordam Benjamin e Unger, que está presente na maneira de entender “mecanicamente” o funcionamento das relações sociais, mas também ao ignorar a potencialidade de um corpo vivo constituído historicamente de múltiplos componentes orgânicos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. Poder soberano e vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BARBOSA, J. F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. *Aurora*, Revista de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 531-549, jul./dez. 2013.

BARTHES, R. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BENJAMIN, W. Arquivos Walter Benjamin de antropologia. Tradução de André-Kees de Moraes Schouten. In: SCHOUTEN, A. *Canteiro de obras*: arquivos de antropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo, 2012b. Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

\_\_\_\_\_. *Correspondance (1910-1928)*. Volume I. Traduction par Guy Petitdemange. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

\_\_\_\_\_. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhauser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 14 v.

\_\_\_\_\_. *O capitalismo como religião*. Organização de Michel Löwy e tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BERDET, M. *Walter Benjamin: la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014.

BIRNBAUM, A. *Bonheur justice Walter Benjamin: le détour grec*. Paris: Payot, 2008.

ESPOSITO, R. *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*. Presentación de Patricio Peñalver e tradução de Pedro Luis Ládrón de Guevara. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

FRIEDLANDER, E. *Walter Benjamin: a philosophical portrait*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2012.

LÓPEZ, C. P. Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília*, v. 38, n. 1, p. 213-238, Jan./Abr., 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000100012>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

RAULET, G. *Le caractère destructeur: esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Aubier, 1997.

SCHOUTEN, A. *Canteiro de obras: arquivos de antropologia*. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo (2012). Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. Tradução de Orlando Reis. Petrópolis: Vozes, 1993.

STEINER, U. *Walter Benjamin: an introduction to his work and thought*. Translated by Michael Winkler. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

UNGER, E. *Política e metafísica*. Traduzione e postfazione di Paolo Primi. Napoli: Cronopio, 2009.

# ATOS SUPERERROGATÓRIOS, LÓGICA E ESCOPOS MORAIS

## *SUPEREROGATORY ACTIONS, LOGIC AND MORAL SCOPES*

FÉLIX FLORES PINHEIRO<sup>1</sup>

UFSC - Brasil

feliks.sm@gmail.com

**RESUMO:** Recentemente alguns filósofos retomaram a discussão tradicionalmente religiosa sobre atos de santos. Tais atos, também atribuídos aos heróis, denominados “supererrogatórios”, indicam um limite para as exigências efetuadas pelas teorias morais baseadas no dever. No presente artigo, apresento brevemente o problema da existência de atos supererrogatórios e argumento que tais atos são logicamente possíveis e moralmente concebíveis através da sua avaliação por distintos foros morais, como, por exemplo, a análise de uma situação partindo de uma teoria do dever e complementada por uma teoria das virtudes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Supererrogação. Lógica. Filosofia moral. Obrigação moral.

**ABSTRACT:** *Recently, some philosophers have revisited the traditionally, the discussion on the actions of saint was a concern of religious studies. However, recently this discussion has been reconsidered by some philosophers". Such kind of action are attributed also to heroes and are characterized as "supererogatory actions". They represent a limit for the demands of moral theories based on duty. In this paper I present the problematic aspect of supererogatory actions and I argue that such actions are logically possible and morally conceivable through their evaluation by different moral forums, such as the analysis of a situation based on a theory of duty and complemented by a theory of virtues.*

**KEYWORDS:** *Supererogation. Logic. Moral Philosophy. Morality obligation.*

## INTRODUÇÃO

Na linha do desenvolvimento dos sistemas lógicos com operadores modais realizados no século XX como, por exemplo, as contribuições de C. I. Lewis e Ruth Barcan Marcus, surgiram abordagens lógicas com operadores deônticos que retomaram o antigo debate sobre a natureza e a possibilidade das inferências práticas, de ordem normativa e moral. Nesse contexto, uma série de questões morais e jurídicas vieram a ser analisadas desde um ponto de vista lógico. A possibilidade de atos supererrogatórios (*supererogatory*)<sup>2</sup> é uma delas, sendo o principal foco do presente artigo, cujo objetivo é discutir em que medida atos supererrogatórios podem ser afirmados desde uma perspectiva lógica ao mesmo

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

<sup>2</sup> No presente artigo, as grafias das palavras em português, tal como “supererrogação”, seguem o último acordo ortográfico. Todavia, na literatura da área pode-se encontrar outras grafias para o mesmo conceito, por exemplo “supererogação”.

tempo em que evitamos equívocos para com a natureza e a história da filosofia moral.

Para tanto, o texto que segue está organizado em três seções. Em um primeiro momento, apresento uma caracterização geral da supererrogação, tal como vêm sendo discutido na literatura, enfatizando que teorias radicais a respeito da obrigação moral dissolvem o problema. Na segunda seguinte, discuto desde um ponto de vista lógico a aceitação da existência dos atos supererrogatórios, apresentando a abordagem de Chisholm como uma possibilidade de tratamento formal para tais ações. Por fim, vinculo a defesa efetuada por Hansson desses atos, desde uma perspectiva lógico-analítica da linguagem, com considerações básicas sobre a moralidade. Concluo que a existência de atos supererrogatórios depende de uma visão maleável daquilo que é a moralidade, em especial, exige que pelo menos dois escopos morais, como a ética das virtudes e as teorias do dever, sejam conjuntamente considerados.

Cabe notar que tratarmos a existência de atos supererrogatórios através da convergência entre dois âmbitos distintos, a lógica e a ética, fornece quatro soluções possíveis: (1) atos supererrogatórios são logicamente possíveis e respeitam a natureza da moralidade, sendo moralmente relevantes; (2) atos supererrogatórios são logicamente possíveis mas não respeitam a natureza da moralidade, sendo impensáveis desde o ponto de vista desta; (3) atos supererrogatórios são logicamente inconcebíveis e moralmente impossíveis ou irrelevantes; (4) atos supererrogatórios são logicamente inconcebíveis, mas moralmente relevantes. Explicando cada ponto, se esse tipo de ato for logicamente inconsistente, então só poderia fazer sentido no interior da moralidade se a concebermos ao menos em parte fora de um âmbito argumentativo: o caso de (4). Porém, se pressupormos a moralidade como um campo exclusivamente argumentativo, e tais atos forem impossíveis de serem concebidos logicamente, então não precisaríamos avançar a discussão para casos morais: o caso de (3). Para os casos (1) e (2), supondo que a supererrogação é logicamente tratável, teríamos ainda que considerar se ela realmente faz sentido de um ponto de vista moral, se respeita e como se enquadra no escopo da moralidade.

Por fim, esclarecer que como trabalharemos com aplicações de sistemas lógicos, usaremos símbolos advindos de vários sistemas distintos; todavia não nos deteremos em explicar detalhadamente cada sistema, limitando-nos a utilizar as notações apresentadas nos textos citados, explicando algumas delas em notas de rodapé, quando parecer necessário.

## I A POSSIBILIDADE DA SUPERERROGAÇÃO

Contemporaneamente a definição de atos supererrogatórios não encontra uma unanimidade. Rachels descreve o que é uma ação supererrogatória de dois modos: como um ato “acima e além do que é exigido pela moralidade; proezas de bondade extraordinária que são semelhantes às praticadas pelos santos”<sup>3</sup>; e como

---

<sup>3</sup> RACHELS, 2006, p. 235.

“ações louváveis, mas não estritamente exigidas”<sup>4</sup>. Essas descrições correspondem às caracterizações que em geral aparecem na literatura da área, mesmo quando tais aparições ocorrem em discussões razoavelmente distintas, o termo ‘supererrogação’ parece ser empregado com esses dois significados principais. Por esse motivo, no presente artigo um ato supererrogatório será entendido como a valoração de ações que (a) são louváveis, porém não obrigatórias (*non-obligatory well-doing*), ou (b) que estão “para além do dever” (*goes beyond the duty*).

Não obstante, alguns autores utilizam o rótulo de “ação supererrogatória” em ambas acepções. É o caso de Urmson. Por um lado, a fim de ilustrar o que poderia vir a ser um caso genuíno de heroísmo, o autor oferta a descrição de uma situação possível envolvendo soldados em um treinamento com granadas. Nesse cenário, uma das granadas escapa da mão de um deles e rola pelo chão até um grupo de soldados; antes de explodir, um sujeito do grupo põe-se junto da mesma, sacrificando-se em benefício do grupo. Ocorre que, embora o ato de salvar as vidas dos colegas – e de outras pessoas em geral – seja moralmente louvável, é muito provável que não consideremos essa ação como um dever, ou seja, não diríamos que qualquer um dos soldados estivesse moralmente obrigado a abrir mão da própria vida prola vida dos seus colegas. Ao pensarmos dessa forma, um ato supererrogatório compõe uma ação louvável de um ponto de vista moral, mas que está para além das obrigações morais atribuídas aos sujeitos.

Isso significa que existem deveres morais, mas estes possuem um limite de amplitude dentro da moralidade. Não obstante, Urmson também os caracteriza através de ações que estão para além dos deveres morais, realizações e feitos de heroísmo, ou práticas benevolentes efetuadas por sujeitos que consideramos santos: “também podemos dizer que uma pessoa é um santo (...) se ela pratica ações que estão muito além dos limites do seu dever (...) paralelamente a isso, podemos chamar uma pessoa de herói se ele pratica ações que estão muito além das fronteiras do seu dever”<sup>5</sup>. De modo semelhante, Chisholm inicia a caracterização de atos supererrogatórios afirmando que existem atos como pequenas bondades e feitos magníficos que estão para além da chamada do dever, porém completa a descrição desses afirmando que podemos descrevê-los como atitudes louváveis porém não obrigatórias<sup>6</sup>.

De todo modo, embora existam diferenças entre pensar essas atitudes de acordo com (a) ou com (b), a afirmação da existência de qualquer uma delas constitui um problema para as teorias morais que trabalham com a noção de obrigação do agir, pois reivindicam que há algo além do que tais teorias captam e que merece ser melhor analisado. Tal reivindicação pode ser explicitada observando que Urmson distingue entre três tipos de atos tradicionalmente moralmente relevantes – obrigatórios, proibidos e facultativos – afirmando que tal tipologia não é suficiente para dar conta de atos heroicos.<sup>7</sup> Ademais, o autor afirma explicitamente que teorias como o utilitarismo simples, a teoria kantiana e a teoria

<sup>4</sup> Ibid., p. 111.

<sup>5</sup> URMSON, 1958, p. 201.

<sup>6</sup> CHISHOLM, 1964, p. 152.

<sup>7</sup> URMSON, 1958, p. 198.



intuicionista não deixam um espaço óbvio para tais ações, embora haja a possibilidade de revisar tais teorias e acomodar esses atos no interior das mesmas.<sup>8</sup> Um exemplo desse empenho pode ser encontrado no artigo “Kant, Santos e Heróis” de Júlio Esteves, no qual o autor argumenta que o conceito de ato supererrogatório “pode ser adequadamente capturado pela concepção kantiana do dever imperfeito da beneficência”.<sup>9</sup> Todavia, o foco de nossa abordagem não é se atos supererrogatórios podem ser inseridos em teorias do dever e como fazê-lo, mas sim se são em geral logicamente possíveis e, em geral, moralmente relevantes.

É interessante perceber que a defesa da relevância moral de ações descritas como (a) ou (b) não implica em uma crítica para teorias específicas, mas tem um caráter questionador para com os pressupostos utilizados por várias teorias, na medida em que essas limitam os atos moralmente relevantes às atribuições de obrigações morais. Em contrapartida, se em uma teoria não houver essa limitação, ou seja, se não houver qualquer atitude moralmente relevante fora do escopo das obrigações morais, de acordo com o que a teoria caracterizou esse conceito, não haverá no interior dessa abordagem qualquer possibilidade para a existência de atos supererrogatórios. O Utilitarismo dos atos é um excelente exemplo para compreender isso. Tal como Rachels o descreve,

o utilitarismo clássico, a teoria de Bentham e Mill, pode ser resumido em três proposições: primeiro, as ações são julgadas certas ou erradas somente pela virtude de suas consequências, (...) ao avaliar as consequências a única coisa que importa é a quantidade de felicidade ou infelicidade que é criada (...) [e] a felicidade de cada pessoa tem o mesmo valor.<sup>10</sup>

De acordo com essa teoria, se você puder promover mais felicidade ou menos sofrimento e você não fizer, então você não está agindo moralmente. Usando um exemplo que envolve a caridade e a prática de abrir mão de certas coisas em prol de melhores condições básicas de vida de outras pessoas, Rachels afirma que

(...) você abre mão do seu entretenimento e dá o dinheiro a uma instituição de caridade. Mas este não é o final da história. Pelas mesmas razões, não pode mais comprar roupas novas, um carro, um computador ou uma filmadora. Provavelmente, deveria se mudar para um apartamento mais barato. Afinal, o que é mais importante – a posse desses luxos ou as crianças alimentadas?<sup>11</sup>

Como pode ser percebido, a concepção de obrigação moral envolvida aqui é tão exigente que provavelmente nenhuma pessoa haja de fato moralmente a não ser que se dedique em tempo integral à atividades altruístas em todos os âmbitos

<sup>8</sup> Ibid., p. 207-208.

<sup>9</sup> ESTEVES, 2008, p. 341.

<sup>10</sup> RACHELS, 2006, p. 104.

<sup>11</sup> Ibid., p. 111.

possíveis. Por esse motivo, “aderir fielmente aos padrões utilitaristas exige que você entregue seus recursos até que tenha abaixado o seu padrão pessoal de vida ao nível das pessoas mais necessitadas que puder ajudar”<sup>12</sup>. Essa característica é o foco de muitas críticas à teoria ato-utilitarista. Todavia, como já mencionado, a exigência de que qualquer ação que seja valorada como a melhor realização possível do ponto de vista moral seja uma obrigação, elimina o problema da supererrogação, pois incorpora tais atitudes como deveres. De encontro a isso, o próprio Rachels recusa a adoção dessa teoria através das descrições apresentadas para caracterizar os atos supererrogatórios:

Podemos admirar as pessoas que fazem isso, mas não consideramos que elas estão simplesmente cumprindo suas obrigações. Em vez disso, consideramo-nas pessoas santas cuja generosidade vai além do que a obrigação requer. Distinguimos as ações moralmente exigidas das ações louváveis, mas não estritamente exigidas. (...) O Utilitarismo parece eliminar essa distinção.<sup>13</sup>

Para além desse caso, tal como Chisholm argumenta, também não haverá espaço para o conceito de supererrogação em qualquer teoria que caracterize como “obrigação” através de uma noção de melhor ação possível tão exigente.<sup>14</sup> Isso significa que a possibilidade de haverem atos supererrogatórios depende da adoção de uma teoria moral cujo conceito de obrigação trabalhado seja flexível.

## 2 PERSPECTIVAS LÓGICAS

Se a obrigação moral é entendida contendo todo o escopo das ações possíveis, ou seja, se no interior da teoria moral não há uma distinção entre atos obrigatórios (proibidos) e facultativos, então a existência de atos heroicos se dissolve em obrigações morais. Assim, o pressuposto de haver um espaço para atos facultativos nos permite distinguir entre teorias que aceitariam a existência de atos supererrogatórios e tipos de abordagens morais que evidentemente não aceitariam. Voltando o debate para um ponto de vista lógico, não parece haver (ainda) um tratamento adequado para teorias que avaliam ações apenas com a dicotomia entre obrigações e proibições.<sup>15</sup> Isso ocorre porque os tratamentos formais aplicáveis às teorias normativas, como a Lógica Deontica, tratam as negações de atitudes obrigatórias através das atitudes permitidas.

No entanto, através de uma contribuição kantiana, poderíamos criar, utilizando noções dos sistemas formais, uma fórmula que pudesse expressar a noção de obrigação presente em teorias como o utilitarismo dos atos.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 111.

<sup>13</sup> Ibid., p. 111.

<sup>14</sup> CHISHOLM, 1964, p. 153.

<sup>15</sup> Uma proibição pode ser entendida aqui como a obrigação de não realizar uma ação. Nesse sentido, em detrimento das descrições do utilitarismo dos atos, se em uma situação temos a obrigação de fazer algo, realizar qualquer outra tarefa é moralmente “proibido”,

Tal contribuição kantiana remete a um importante princípio comumente utilizado na discussão metaética contemporânea sobre conflitos de deveres. Uma das soluções apresentadas a esse tipo de problema, denominada de “princípio de Kant” indica que “com efeito, já que a razão ordena que tais ações devem ocorrer, elas também têm que poder ocorrer”<sup>16</sup>. Tal princípio foi representado na literatura da área por um misto de modalidades deônticas e de modalidades aléticas,<sup>17</sup> visando expressar que o dever de fazer  $p$  implica a possibilidade de fazer  $p$ :  $Op \rightarrow \Diamond p$ .<sup>18</sup> A versão recíproca dessa fórmula, ou seja  $\Diamond p \rightarrow Op$ , expressa que a possibilidade de fazer  $p$  implica no dever de fazer  $p$ . Se, a essa recíproca, fosse permitido adicionar em sua antecedente uma conjunção com uma propriedade para  $p$ , digamos  $M(p)$ , cuja função é a expressão de que  $p$  é a melhor ação, teríamos uma expressão formal para a ideia utilizada no utilitarismo dos atos:  $M(p) \& \Diamond p \rightarrow Op$ .

Tal propriedade, ficcional e meramente ilustrativa, parece necessária para um sistema que vise ser aplicável ao utilitarismo dos atos, pois a noção intuitiva da obrigação de realizar algo não trata de qualquer ação possível, dado que é impossível realizarmos todas as ações possíveis ao mesmo tempo. Mas como estamos em um plano moral, consideramos que deve-se fazer aquela ação com uma propriedade moral em especial, a de ser a melhor ação possível. Assim, em uma determinada situação, supondo que haja um número finito de ações possíveis e que possamos conhecê-las e distingui-las moralmente, sempre devemos fazer a melhor ação possível.<sup>19</sup> Enfraquecidamente, isso quer dizer que uma obrigação moral é o dever do sujeito realizar a melhor ação possível dentre aquelas que ele conseguiu discernir a tempo.

Todavia, essa fórmula é apenas uma noção ficcional de como um sistema poderia tentar formalizar essa ideia, sendo uma dentre várias abordagens possíveis. De todo modo, se as tentativas de sistematização das noções de obrigação moral, em um sentido semelhante ao presente na teoria ato utilitarista, tiverem como ponto de partida a utilização desse tratamento, as mesmas enfrentariam os desafios

<sup>16</sup> KANT, 1988, B 836.

<sup>17</sup> Os sistemas com modalidades aléticas trabalham com a formalização de expressões intuitivas como “necessário” e “possível” através de operadores modais cuja notação mais comum é “ $\square$ ” para o primeiro e “ $\Diamond$ ” para o segundo; enquanto os sistemas deônticos trabalham com a formalização de expressões intuitivas como “obrigatório”, “proibido” e “permitido”, através dos operadores deônticos, cuja notação usual é “ $O$ ” para o primeiro e “ $P$ ” para o último, sendo a proibição a obrigação de uma negação, “ $O\sim p$ ” (veja-se: GOMES, 2008, p. 9-10).

<sup>18</sup> O “princípio de Kant” é identificado também na seguinte passagem da *Metafísica dos Costumes*: “Impulsos da natureza, conseqüentemente, envolvem obstáculos na alma do ser humano ao seu cumprimento do dever e forças (por vezes poderosas) que a ele se opõe, ao que ele precisa avaliar que é capaz de resistir e subjugar pela razão, não em alguma ocasião no futuro, mas imediatamente (no momento em que pensa no dever): ele tem que considerar que *pode* fazer o que a lei lhe diz incondicionalmente que ele *deve* fazer” (KANT, 2003, p. 224).

<sup>19</sup> Alguns esclarecimentos: não discutiremos aqui os critérios que classificariam uma ação como sendo a *melhor* possível. Cabe notar que  $M(p)$  independe dos critérios utilizados, pois se aplica às teorias normativas se adequando aos seus critérios e seu funcionamento dependerá de como ela será introduzida no sistema. Cabe notar também que não há problemas para os casos em que não existam uma única melhor ação possível, mas um conjunto de ações igualmente boas que se distingue de um conjunto de ações não tão boas. Se isso ocorrer, basta que façamos uma daquelas do primeiro grupo, utilizando a mesma solução que fora proposta para o problema das obrigações contraditórias nos casos de dilemas morais. (Veja-se: GOMES, 2008, p. 22-23).

de montar o funcionamento dos operadores modais aléticos e dêonticos, visto que o trabalho misto desses não pode ser entendido como uma redução da lógica dêontica ao sistema modal alético. Embora encontremos na literatura da área algumas tentativas de realizar essa redução, a lógica dêontica não constitui uma mera extensão da lógica modal.

Uma investigação recente que corrobora essa afirmação pode ser encontrado no artigo de Feitosa e Sautter, que apresentam um estudo de traduções conservativas entre a lógica proposicional com modalidades aléticas (denominada de KT pelos autores) e a lógica proposicional com modalidades dêonticas (denominada de KD pelos autores). Nesse trabalho, os autores obtêm uma tradução conservativa de KT em KD, porém afirmam que “um problema mais difícil seria encontrar traduções conservativas no sentido inverso”<sup>20</sup>. Segundo eles, um caminho inicial seria acatar uma analogia proposta por Leibniz que, tal como também expõe Gomes<sup>21</sup>, foi retomada por Kanger e Anderson. Essa analogia afirma que *permitido* (P) é aquilo que é possível ( $\Diamond$ ) de um bom homem fazer e obrigatório (O) é aquilo que é necessário ( $\Box$ ) de um bom homem realizar. Ocorre que, mesmo nas tentativas de definir Op e Pp através de operadores modais aléticos, tanto Anderson quanto Kanger utilizam uma constante proposicional que “escondem conteúdos dêonticos”<sup>22</sup>. No caso de Kanger, temos “Q” como uma constante proposicional para “aquilo que a moral exige ou prescreve” incorporadas nas definições de obrigação “Op =<sub>df</sub>  $\Box$  (Q  $\rightarrow$  p)” e de permissão “Pp =<sub>df</sub>  $\Diamond$ (Q & p)”;<sup>23</sup> No caso de Anderson, temos uma constante proposicional “S” para “algo ruim acontece” ou “que os requisitos da lei ou da moralidade foram violados” nas mesmas definições: “Op =<sub>df</sub>  $\Box$  ( $\sim$ p  $\rightarrow$  S)”;<sup>23</sup> “Pp =<sub>df</sub>  $\Diamond$ (p &  $\sim$ S)”.

O recurso às constantes proposicionais, bem como a possível inclusão de qualquer outro dispositivo sintático no sistema, indicam que as noções dêonticas não podem ser captadas por inteiro nas noções modais aléticas. Para além disso, os sistemas dêonticos distinguem-se dos sistemas aléticos pelo princípio de precariedade. Como mostra Gomes, em um sistema modal elementar “ $\Box p \rightarrow p$ ” e “ $p \rightarrow \Diamond p$ ” constituem fórmulas válidas, na lógica dêontica “Op  $\rightarrow$  p” e “p  $\rightarrow$  Pp” não valem.<sup>23</sup> Isso ocorre porque o sistema dêontico captura intuições comuns sobre como funcionam permissões. Que uma obrigação implique uma realização não é uma relação que faça sentido, ao mesmo tempo que faz sentido pensar que existem coisas que fazemos mas que não deveriam serem permitidas.

Finalizando esse tópico, embora seja possível um sistema lógico que capture o funcionamento de uma teoria moral que não abra margem para atos supererrogatórios, como a teoria ato utilitarista, o mesmo deve surgir de um modo alternativo essas propostas, evitando esses problemas. Há, portanto, um longo caminho para a impossibilidade de atos supererrogatórios ser afirmada desde uma perspectiva lógica. Todavia isso, por si só, não é garantia alguma para a defesa de que atos supererrogatórios são logicamente possíveis e fazem sentido desde um

<sup>20</sup> FEITOSA; SAUTTER, 2014, p. 107.

<sup>21</sup> GOMES, 2008, p. 33-34.

<sup>22</sup> Ibid., p. 35.

<sup>23</sup> Ibid., p. 11.

ponto de vista moral. Porém, para a defesa dessa última encontramos tratamentos formais. Um deles é o sistema apresentado por Chisholm, que visa abarcar o funcionamento de atos supererrogatórios e de atos suberrogatórios; estes últimos são caracterizados como um complemento à noção de atitudes louváveis mas não obrigatórias, aquelas atitudes que embora permitidas, são ofensivas.<sup>24</sup>

A abordagem de Chisholm aloca ambos tipos de ações a partir da distinção entre “dever fazer algo” e “dever existir algo”. Tal distinção capta a ideia de que há uma diferença entre afirmar que alguém deve fazer algo e afirmar que o objeto dessa ação, um evento, deve existir. Utilizando como notação letras minúsculas para proposições e os símbolos “O” para operadores de obrigações, “P” para operadores de permissões, “A” para operadores que indicam ações e “~” para a negação;<sup>25</sup> Chisholm caracteriza a supererrogação como um evento que deve existir, mas que não implica em uma obrigação para um agente, ou seja, a performance que resultará nesse evento é apenas permitida, além de ser permitida também não fazê-la: “Oq & P~Aq & PAq”.<sup>26</sup> De modo semelhante, a suberrogação é entendida como um evento que não deve existir, mas para o qual há a conjunção entre a permissão de um sujeito realizar uma ação que resulta nesse evento, e a permissão do mesmo não realizar essa ação: “O~q & PAq & P~Aq”.

É importante observar que o dever para com os objetos resultantes de nossas ações (evento que deve existir) é algo moralmente relevante, mesmo quando não há uma obrigação de realizar a ação correspondente. Nesse sentido, um ato indiferente do ponto de vista moral no esquema colocado por Chisholm é uma ação facultativa cujo resultado, seu evento correspondente, também é facultativo. Sintetizando o esquema formal de Chisholm, a Tabela 1, a seguir, mostra o lugar dos atos supererrogatórios e suberrogatórios na distinção “dever ser” e “dever-fazer”:

	<i>q</i> deve existir	<i>q</i> não deve existir	É falso que “ <i>q</i> deve existir” e falso que “ <i>q</i> não deve existir”
Obrigatório fazer <i>q</i>	Ação moral (OAq)	Incoerente (~Oq & OAq)	Incoerente (Pq & P~q & OAq)
Obrigatório não fazer <i>q</i>	Incoerente (Oq & O~Aq)	Ação moral (O~Aq)	Incoerente ((Pq & P~q & O~Aq)
Permitido fazer <i>q</i> e permitido fazer não- <i>q</i>	Ato supererrogatório (Oq & P~Aq & PAq)	Ato suberrogatório (ofensivo) (O~q & PAq & P~Aq)	Irrelevante (Pq & P~q & PAq & P~Aq)

Tabela 1- Atos supererrogatórios e suberrogatórios em Chisholm

<sup>24</sup> CHISHOLM, 1964, p. 152.

<sup>25</sup> Lê-se, então, “Op” como obrigação do evento existir, “O~p” como obrigação do evento não existir, “OAp” como obrigação do sujeito realizar ação, “PAp” como permissão da ação, etc.

<sup>26</sup> CHISHOLM, 1964, p. 152.

Os quatro tipos de atos incoerentes mencionados se caracterizam dessa maneira pois o autor define o ‘dever fazer’ por referência ao ‘dever existir’.<sup>27</sup> A partir dessa elucidação, atos supererrogatórios são definidos como louváveis, porém não obrigatórios, permitindo-nos interpretar no exemplo supracitado do treinamento com granadas, que a preservação da vida dos colegas é o objeto ou evento que deveria existir, embora nenhum dos soldados estivesse moralmente obrigado a realizá-lo. Portanto, a atitude do soldado é louvável, embora não seja uma sua obrigação moral.

### 3 ESCOPOS MORAIS

O sistema colocado por Chisholm nos fornece um aparato lógico para pensar os atos supererrogatórios. Porém, o mesmo não parece ser intuitivamente aplicável à noção desses enquanto atitudes que estão para além do dever. Para essa noção, encontramos uma explicação mais adequada no artigo de Hansson, intitulado “Norms and Values”. Resumidamente, Hansson observa que existem diversos termos que expressam uma predicação moral em nosso discurso cotidiano e assume que os predicados morais podem ser idealizados como predicados deônticos (*norm predicates*) ou predicados valorativos (*value predicates*).<sup>28</sup> Assim, efetua-se uma análise lógico-linguística de como predicados normativos (dever e permitido) se relacionam ou podem ser definidos em termos de predicados valorativos (“bom”, “indiferente”), ou seja, como afirmações valorativas podem ser equivalentes a afirmações normativas.

Para o autor, a principal diferença entre elas é que as noções deônticas são guias diretos para a ação, enquanto que as noções avaliativas são guias indiretos. Isso ocorre porque as noções deônticas comportam leis e ordens, enquanto as noções avaliativas não são caracterizadas dessa maneira. Por exemplo, sentenças do tipo “faça isso” ou “você deve realizar tal ação” não abrem margem para interpretações, o conteúdo é direto com relação ao que deve ser feito; enquanto que as noções avaliativas como “bom” e “mau” não indicam com tanta precisão o que deve ser realizado. Através de tal distinção Hansson argumenta que afirmações deônticas e afirmações valorativas não são intensionalmente idênticas, i.e., não possuem o mesmo significado, mas que ainda assim elas poderiam ser extensionalmente equivalentes.<sup>29</sup> Efetuando caracterizações das afirmações normativas como obrigatórias, proibitórias e permitidas; e das afirmações valorativas positivas e afirmações valorativas negativas, Hansson defende que obrigações positivas não são extensionalmente idênticas às afirmações valorativas positivas, pois não carregam em seus conteúdos tais valores. Contudo, obrigações negativas (proibições) podem possuir valores negativos, ainda que nem todas as afirmações de tipo “é proibido realizar p” sejam extensionalmente equivalentes aos valores negativos.

<sup>27</sup> CHISHOLM, 1964, p. 150.

<sup>28</sup> HANSSON, 1991, p. 3-4.

<sup>29</sup> Ibid., p. 5.

Explicando essa última afirmação, ao contrário do que o autor diz ocorrer com as obrigações positivas, as proibições possuem valores negativos dado que uma ação é errada se, e somente se, ela for ruim; ela deve ser realizada se, e somente se, não realizá-la for ruim; ela é permitida se, e somente se, não é ruim não realizá-la.<sup>30</sup> Ainda assim, a aproximação entre proibições e valorações negativas não é extensionalmente profunda. Isso ocorre na medida em que valorações negativas possuem diferentes ‘forças’ que não são captadas por prescrições negativas, de modo com que existam certas ações que podem ser fracamente classificadas como ruins e, por isso, não normatizadas como erradas. A explicação de Hansson para isso recorre a ideia de que as palavras “ruim” e “errado” não possuem exatamente a força necessária para serem interdefiníveis, assim como “ruim” e “permitido” também não possuem o mesmo rigor.

Através desse quadro, uma ação supererrogatória é uma atitude que está para além do dever porque há um distanciamento extensional entre o plano valorativo e o plano normativo. Assim, uma ação pode estar relacionada a uma valoração positiva mesmo não sendo requerida como uma obrigação. Por esta via, o exemplo do treinamento com granadas pode ser interpretado pensando que não era requerido que o soldado tomasse aquela atitude, mesmo ela estando associada à alguma propriedade moral valorativa positiva. Todavia, ao contrário do que ocorreu na abordagem de Chisholm, na qual a existência de atos subrogatórios é apenas uma questão de coerência em detrimento das distinções realizadas; na abordagem de Hansson uma ação pode ser tão “bondosa” que ultrapassa o âmbito da obrigação, porém nenhuma ação será tão maldosa para não ser considerada proibida. Nesse sentido, a subrogação depende da discrepância entre a “força” dos valores e a incapacidade das normas serem exatamente correspondentes a essas forças. Por esse motivo, ações que são consideradas ofensivas, que possuem valores negativos “fracos” associados a elas, nem se quer entram no campo deôntico. Assim, um ato subrogatório ocorre quando uma ação carrega um valor negativo que não é forte o suficiente para corresponder à uma proibição. Por analogia, diríamos que enquanto um ato supererrogatório está além do dever, um ato subrogatório está aquém da proibição.

Embora ambas perspectivas mostrem boas maneiras para considerarmos a existência de atos supererrogatórios desde a análise lógica do funcionamento da linguagem, elas não deixam claro como esses atos podem fazer sentido desde um ponto de vista da filosofia moral. Esse complemento pode ser entendido com o seguinte questionamento: como explicar, do ponto de vista moral, que um estado de coisas que deve existir não exige uma obrigação moral dos indivíduos, ou que certas ações carregam valores, não são moralmente indiferentes, mas são opcionais?

Um caminho para considerar a primeira é distinguir entre exigências individuais e coletivas. Pensemos, como ilustração, uma situação fora do domínio da moralidade. Digamos que em uma república haja uma pilha de louça suja e que os moradores da casa desejem fortemente que a louça esteja limpa, de modo com

---

<sup>30</sup> HANSSON, *Norms and values*, p. 10.

que a louça estar limpa é análogo à ideia de um evento que deve existir. Para que isso se cumpra é necessário que alguém lave a louça. Todavia, não é necessário que esse indivíduo seja um morador determinado, afinal, pode ser qualquer um deles. Por esse motivo, se não há uma regra que determine que é a vez de um indivíduo determinado realizar a tarefa, essa ação é opcional do ponto de vista dos indivíduos mesmo tendo um objeto que deve existir. Por esse esclarecimento, podemos perceber que a principal diferença entre tais âmbitos reside no fato de que afirmar uma obrigação de ação se refere diretamente ao indivíduo, enquanto que dizer que a louça deve ser limpa se refere a um estado de coisas que pode ser efetuado por qualquer um. Transpondo essa consideração para o caso dos soldados, nenhum deles é moralmente obrigado a se jogar em cima da granada, embora fosse muito bom se algum deles o fizesse, independentemente de qual deles seja, visto que isso realizaria o evento que deve existir.

Tal interpretação se resume na afirmação de que um evento que deve existir só não implica em uma obrigação moral pelo simples motivo de que não necessita ser realizado por um indivíduo em especial e, portanto, tal indivíduo não teria o dever de fazer. Isso quer dizer que não é verdade que ninguém tem o dever de realizar essa ação, apenas que um sujeito indeterminado deva fazê-lo; i.e., por ser indeterminado não implica em uma obrigação individual, mas em uma opção para os vários indivíduos envolvidos. Contudo, a ideia de “obrigação moral” se relaciona diretamente com a ideia de “responsabilidade moral”. Atribuímos obrigações apenas quando consideramos que alguém é responsável por suas ações, capaz de agir autonomamente e responsável por modificar a situação. Ademais, quando pensamos que alguém é responsável por alguma situação, pensamos igualmente que esse alguém deve fazer algo para modificá-la – se for possível modificá-la. Assim, possuir um dever moral e ser responsável moralmente por algo é uma via de mão dupla, não se pode ter um sem se ter também o outro: possuir a obrigação de realizar algo é ser moralmente responsável por realizar esse algo e ser responsável é ter obrigações morais para com alguém ou alguma situação.<sup>31</sup>

Todavia, a história do discurso moral reivindica imparcialidade e universalidade em um sentido importante. A deliberação coerente sobre ética exige que se eu considero que alguém deve agir por um motivo, então também tenho que considerar que outro alguém na mesma situação deve agir pelo mesmo motivo. De modo semelhante, se consideramos que alguém possui certas responsabilidades morais em determinadas circunstâncias, certos deveres, então todos que estão nas mesmas circunstâncias possuem as mesmas responsabilidades. Ilustrando esse ponto, se considero que James é moralmente obrigado a doar alimentos para uma pessoa que está com fome no portão de sua casa, então devo considerar que todos aqueles que se encontram em situações semelhantes de James possuem a mesma responsabilidade, a mesma obrigação de doar alimentos.

Retomando o que foi argumentando anteriormente, afirmar que um evento deve existir significa que a responsabilidade de realizar este evento não está atribuída a um ou outro indivíduo, mas apenas a um sujeito indeterminado.

<sup>31</sup> Rachels define como obrigação “o que é exigido por lei ou moralidade; a responsabilidade de alguém” (RACHELS, 2006, p. 268).



Concluindo esse pensamento, dado o caráter universal da responsabilidade moral e da própria moralidade, se um sujeito indeterminado em uma situação é responsável por efetuar algo, então todos os sujeitos que se encontram na mesma situação são responsáveis por efetuar esse algo. Portanto, ao afirmar que o âmbito do louvável constitui afirmações sobre eventos que devem existir, Chisholm nos permite mais de uma interpretação possível, em especial a de que todos os que podem concretizar esse evento são responsáveis por ele. Nos casos mencionados, basta que um indivíduo realize a ação em questão, mas todos os que podem efetuar a mesma estão moralmente obrigados, até que um deles o faça. Nesse sentido, se a proposta de atos supererrogatórios tiver como diferença fundamental a discrepância entre âmbitos de deveres individuais e coletivos, então ela não resiste desde uma perspectiva da responsabilidade moral.

O mesmo não parece ocorrer se consideramos tais atos como estando para além das obrigações, como feito por Hansson. Mas o que significa desde um ponto de vista da moralidade dizer que os valores não são extensionalmente idênticos aos deveres? Mais recentemente, Hansson, no artigo “Representing supererogation”, descreve um ato supererrogatório como uma ação opcional melhor do que um dever. Definindo formalmente uma ação supererrogatória enquanto uma variante de um dever - o que implica em dificuldades para quando essa ação não é variante de nenhum dever ou de mais de um - o autor utiliza a mesma noção de guia indireto para a ação.<sup>32</sup> De qualquer modo, o que autor trás de mais interessante para a discussão parece ser a exigência da conjunção entre um dever e um valor, ou um guia direto para a ação e um guia indireto.

Como já exposto, teorias que lidam só com os primeiros não alocam atos supererrogatórios facilmente. Poderíamos pensar se eles encontrariam lugar em teorias que lidam apenas com os segundos, com os guias indiretos, embora Hansson pense tais guias, primeiro através dos predicados valorativos, como “bom” e “mau” e depois como variantes dos deveres, há muitos outros elementos que possuem o mesmo caráter, como virtudes. Em artigo recente, Giarolo discute como atos supererrogatórios também não encontram um lugar na Ética Aristotélica, afirmando que ações desse tipo não estariam de acordo com a ideia do meio termo, nem mesmo com a ideia do fim último, a *eudaimonia*.<sup>33</sup>

Não nos parece necessário analisar outras teorias do mesmo tipo. Como bem observa Rachels, no decorrer da história da filosofia moral houveram distintas maneiras de pensar a moralidade, havendo uma variedade de pontos de partida para as questões morais. Enquanto que os gregos antigos e boa parte dos filósofos pré-medievais consideravam que a ética trata do conjunto do que é uma vida boa e do que torna alguém uma boa pessoa, os filósofos modernos se empenharam em discutir a moralidade como o estudo da pergunta “qual a ação correta a ser realizada?”. Possuindo pontos de partida diferentes, foram percorridos caminhos diferentes, de modo com que aquilo que pode ser considerado moral por meio de

---

<sup>32</sup> HANSSON, 2013, p. 6.

<sup>33</sup> GIAROLO, 2014, p. 413-414.

uma teoria da virtude, de valores, não precisa ser considerado igualmente moral por meio de uma teoria do dever.

A partir desse quadro histórico é possível visualizar claramente como a sugestão de Hansson de que existem atos para além do dever é pertinente em uma avaliação moral cotidiana, realizada por qualquer pessoa que não aderiu fielmente a uma teoria normativa, motivo pelo qual o autor recorre como metodologia a análise da linguagem moral. Isso se justifica na medida em que em um discurso moral coloquial misturamos distintos escopos morais: por um lado pensamos nas obrigações morais que um sujeito deve praticar, por outro cogitamos que certas atitudes são valorosas em termos de virtudes. Assim, voltando ao caso do soldado, consideramos que não há nenhum tipo de obrigação moral envolvida naquela situação, porém existem certos traços de caráter e valorações positivas da atitude, como uma atitude digna, corajosa, benevolente, etc. O mesmo pode ocorrer em situações onde visualizamos valores como a amizade, a caridade, a compaixão, a autodisciplina, a confiança e o respeito, embora não consideremos que tais situações impliquem em obrigações morais. Pelo mesmo motivo, torna-se coerente que atos subrogatórios sejam ações permitidas que violam um desses valores, de forma tão leve que nem sequer sejam consideradas proibições.

Nesse sentido, atos supererrogatórios e atos subrogatórios fazem sentido desde um ponto de vista da moral na medida em que os indivíduos mesclam foros morais nas avaliações. As sociedades e seus subconjuntos são estruturados através de códigos morais, mas as avaliações de uma ação não escapam às heranças históricas, às culturas e a influência de teorias valorativas, como por exemplo as virtudes religiosas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As defesas da existência de atos supererrogatórios surgem a partir do reconhecimento de que leis e deveres morais constituem uma exigência inescapável, de modo com que requerem limites em sua aplicabilidade. Tal como afirma Rachels

Os filósofos sempre se sentiram incomodados com esse tipo de exemplo; eles instintivamente sentiam que existe, de alguma forma, limites sobre o que a moralidade pode demandar de nós. Dessa forma, é uma tradição eles afirmarem que ações heroicas como esta são supererrogatórias – em outras palavras, estão além da obrigação. São ações admiráveis quando ocorrem, mas não estritamente exigidas. Mesmo assim, é difícil explicar por que não são estritamente exigidas.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> RACHELS, 2006, p. 153.

A partir das considerações apresentadas no presente artigo, mostra-se que existem ao menos duas boas maneiras de se pensar a supererrogação, embora apenas uma delas resista satisfatoriamente ao ser alocada no discurso moral.

Sintetizando as ideias apresentadas, teorias do dever extremamente exigentes negam a possibilidade da existência de atos supererrogatórios por compreenderem enquanto obrigação moral uma exigência ampla, um acarretamento entre a melhor ação possível e o dever de realizá-la. Em contrapartida, os desenvolvimentos lógicos e a análise da linguagem ofereceram boas maneiras para se pensar a existência de atos supererrogatórios e subrogatórios. Vinculando essas alternativas, apresentadas por Chisholm e Hansson, com o questionamento de como suas contribuições podem fazer sentido de um ponto de vista da filosofia moral, argumentei que a proposta do primeiro através da noção de “dever existir” não pode ser vista como uma distinção entre responsabilidades individuais e coletivas. Já a proposta do segundo nos permite pensar coerentemente como tais atos podem ser afirmados.

Não é difícil observar que grande parte das crenças que formam avaliações morais cotidianas constituem resquícios de posições religiosas e filosóficas tradicionais, geralmente misturando considerações de distintas teorias. Por esse viés, se vemos a moralidade como um conjunto dos seus foros históricos, dos seus diferentes escopos, faz sentido encontrarmos atos com valor moral que estão fora do âmbito das obrigações. A abordagem de Hansson nos permite observar que a avaliação de uma ação pode ser realizada coerentemente tanto por referência a um plano deontico, quanto por um caminho valorativo. Portanto, a existência de atos supererrogatórios depende diretamente de assumirmos que o âmbito moral é composto por pelo menos dois foros distintos, de maneira com que nem a noção de obrigação cubra toda sua extensão, nem as noções valorativas e virtuosas esgotem seu domínio.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHISHOLM, R. The ethics of requirement. *American Philosophical Quarterly*, v. 1, n. 2, p. 147-153, 1964.
- ESTEVES, J. Kant, santos e heróis. *Síntese - Rev. de Filosofia*, v. 35, n. 113, p. 341-36, 2008.
- FEITOSA, H. e SAUTTER, F. Reino da natureza, reino dos fins, e proto-reino: um estudo de traduções conservativas. *Cognitio-estudos: revista eletrônica de filosofia*, vol. 11, n. 1, p. 98-108, 2014.
- GIAROLO, K. Atos supererrogatórios são possíveis? *Ethic@*, v.13, n. 2, p.405-419, 2014.
- GOMES, N. Um panorama da lógica deontica. *Kriterion*, v. 49, n. 117, p. 9-38, 2008.
- HANSSON, S. Norms and values. *Crítica: Revista hispanoamericana de filosofia*, v. 23, n. 67, p. 3-13, 1991.

\_\_\_\_\_. Representing supererogation. *Journal of logic and computation advance access published*, v. 25, n. 2, p. 2-9, 2013.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

RACHELS, J. *Os elementos da filosofia da moral*. 4ª ed. Barueri: Manole, 2006.

URMSON, J. Saints and Heroes. In: MELDEN, A (Ed.). *Essays in Moral Philosophy*. Seattle: University of Washington Press, 1958.

# NOTAS SOBRE A DISPOSIÇÃO DE CARÁTER NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

*REMARKS ON THE DISPOSITIONAL OF CHARACTER IN  
ARISTOTLE'S NICOMACHEAN ETHICS*

ANDRÉ CHAGAS FERREIRA DE SOUZA<sup>1</sup>

UFLA - Brasil  
chagas.andre@dch.ufla.br

**RESUMO:** A principal proposta deste artigo é compreender se seria possível para o ser humano ter controle racional sobre sua disposição de caráter (*hexis*) conforme a investigação ética de Aristóteles. É bem conhecida a questão referente à capacidade humana para interferir junto às ações moralmente avaliáveis. A partir dessa proposta, restaria compreender se o agente teria papel ativo na formação da sua disposição, que seria o ponto que apoiaria o comportamento humano de maneira ampla. É necessário também questionar o papel da educação dos seres humanos, pois todos passam por uma importante etapa em que eles dependem das orientações de alguém já moralmente preparado, o que poderá ser determinante ao longo da vida humana adulta. O argumento aristotélico sobre a disposição exige que se levante o tema da alma, um importante aspecto para a formação moral do agente da maneira mais fundamental. Toda possível mudança de disposição exige uma alteração dessa dimensão profunda do ser humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética. Ação. Caráter. Disposição. Virtude.

**ABSTRACT:** *The aim of this article is to understand whether it is possible for human being to have rational control over his disposition or character (hexis) according to the ethical investigation of Aristotle. Human capacity to interfere with the goals of their morally valuable actions is a well-known question. Yet, we still need to understand whether the agent also has an active role in shaping her disposition, which would be the basis for the human behavior in a broad way. It is also necessary to consider about the role of the education of human beings, everyone goes through a phase in which she relies on the guidelines of someone who is already morally prepared. This may be decisive throughout adult life. The Aristotelian argument about disposition requires investigating the soul, that is a fundamental aspect of the moral education. All possible changes of character require a shift of this profound dimension of human beings.*

**Keywords:** *Ethics. Action. Character. Disposition. Virtue.*

Não é difícil perceber que a reflexão ética de Aristóteles está centralizada na ação (*práxis*), unidade fundamental para a avaliação moral. Para concluir que a responsabilidade moral repousa sobre o ato tipicamente humano, com a introdução da busca por um fim, Aristóteles acrescenta que se age também em função daquilo que surge como um bem. Apesar de tal destaque dado à ação, é

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor da Universidade Federal de Lavras (UFLA).

importante introduzir a noção de *disposição* (de *caráter*) (*hexis*)<sup>2</sup>, a cristalização de certo tipo de estado anímico. Aristóteles entende que a partir dessa estabilização dada pela disposição, ações e desejos por certos fins corresponderão ao tipo de caráter adquirido na medida em que são habituais. O caráter faz com que o agente seja atraído ou tenha temor por certo tipo de coisas e que, portanto, costume comportar-se do mesmo modo em situações semelhantes quando for exigida uma atitude moralmente avaliável.

Todavia, a reflexão sobre a disposição levanta o problema sobre uma possível limitação do agente humano em relação ao seu comportamento moral. Uma vez estabelecida a disposição, seria de se questionar, à luz da *Ética a Nicômaco* (EN)<sup>3</sup>, se o ser humano, no limite, não estaria determinado a portar-se da maneira como seria programada a sua *hexis*. Vale a pena avançar nos argumentos de Aristóteles a fim de delinear alguma solução para o dilema referente ao determinismo a respeito do caráter de alguém. Para isso, é importante ter em mente o percurso deste artigo.

(I) Inicialmente é preciso entender em linhas gerais o esquema de Aristóteles para explicar o surgimento da disposição, que a despeito de certas afirmações do filósofo não parece torna-la completamente imune ao determinismo. (II) Tal questão está estreitamente ligada à sua teoria da ação, para a qual haveria uma solução para o conhecido problema do controle racional dos seres humanos sobre os seus atos. (III) Entretanto, ao levantar o tema da ação, restaria ainda refletir mais sobre aspecto motivador humano, que toca a formação da disposição, pois nem sempre os comentadores parecem atender-se sobre esse dado. (IV) Ligado a isso, há o conhecido problema do processo educacional, cuja origem ocorre em um tempo em que o ser humano ainda está em formação, inclusive no que diz respeito à sua faculdade racional. Na sequência, é preciso, então, apresentar outros detalhes menos explícitos sobre a formação da disposição humana. (V) O problema da determinação do caráter conduz o leitor, ao menos em parte, a adentrar a psicologia de Aristóteles, pois a dificuldade estaria na capacidade do ser humano em poder interferir racionalmente sobre uma região tão profunda, a alma, de onde emana a disposição, em que as ações permanecem como *tijolos morais* para a disposição, mas sem que sejam a fonte exclusiva para o julgamento moral. (VI) Na sequência, embora faça isto de modo difuso, Aristóteles fornece pistas nos seus textos de como poderia ocorrer uma mudança de disposição. (VII) Ao final, todo esse trajeto poderá fornecer um caminho para se pensar a possibilidade de uma alteração do, por assim dizer, modo ser moral para que a pessoa tenha melhores desejos e aja bem.

<sup>2</sup> Os termos *disposição* e *caráter* serão usados de maneira indistinta para traduzir *hexis* sem que se considere que isso possa interferir no tratamento do tema central do artigo, apesar de haver consciência de uma possível diferenciação, como bem observa Furley (1967, p. 190), visto que caráter pode ser tomado como algo mais amplo, como a somatória das diversas disposições de alguém.

<sup>3</sup> Essa obra será referida a partir da sigla EN, seguida pelo livro e capítulo em foco, conforme a numeração adotada na edição inglesa de J. Barnes (ARISTOTLE, 1991). Foram também consultadas as traduções de Terence Irwin (ARISTOTLE, 1985) e a de Marco Zingano (ZINGANO, 2008). Apesar da proposta de se limitar a esta obra por ser a melhor estabelecida sobre o assunto em foco, não foram ignorados outros textos de Aristóteles que tocam os pontos apresentados a seguir, os quais também foram analisados a partir da edição de J. Barnes.

## I ORIGEM DA DISPOSIÇÃO MORAL

Ao menos em linhas gerais, não é complicado apresentar a origem da disposição moral. Logo no segundo livro da *EN*, Aristóteles refere-se à sua formação após repetidas ações de certo tipo realizadas por alguém, em resumo, por meio do hábito. Há de fato um processo duplo, que num primeiro momento parte das ações em direção à aquisição do caráter, mas que em seguida se inverte, pois a disposição faz com que se aja de uma maneira conforme a *hexis* formada. Seria permitido, assim, afirmar que alguém se torna justo praticando atos justos; e se ele tem a disposição para a justiça, ele agirá justamente.<sup>4</sup> Esse processo pode ser esquematizado da seguinte forma:

**Período *t1*:** ações do tipo X → Disposição do tipo X

**Período *t2*:** Disposição do tipo X → ações do tipo X

No período *t1*, há a ocorrência das ações que levam à formação de um tipo de caráter do seu mesmo tipo. Trata-se do espaço de tempo em que se adquire o costume de reagir de determinada maneira conforme situações análogas vão surgindo ao longo de tal período. Na medida em que é demandada uma resposta moral para o agente, ele costumar-se a ter o mesmo tipo de reação. Por fim, há uma estabilização desse modo de se comportar, permitindo afirmar que a pessoa apresenta claramente um tipo de caráter.

No período *t2*, uma vez adquirida a disposição, passa-se a agir conforme ela. Alguém começa a praticar, por exemplo, atos intemperantes ou a acostumar-se a ser levado demasiadamente pelos prazeres físicos até que o hábito faça com que sua disposição *seja a de um intemperante*. O mesmo poderia ser dito no caso do caráter virtuoso em relação a tais coisas, ou seja, alguém se torna *temperante* ao satisfazer seus prazeres físicos agindo *como, quando e com o quê se deve*, além de realizar outras condições que o levam a reagir bem em relação àquilo que lhe propicia prazer nessa modalidade de coisas aprazíveis.<sup>5</sup>

Como a disposição é engendrada por ações, isso mostra que qualquer tipo específico de caráter não se desenvolve de maneira natural. Tomando especificamente o ser humano, cuja natureza lhe propicia sensibilidade por meio dos sentidos, isso revela algo que não ocorre por simples habituação. As pessoas não veem antes de adquirir a capacidade para enxergar, pois tal potencialidade surge previamente em relação à efetivação do ato de ver. Aristóteles ainda acrescenta outro importante argumento, que indica não ser possível modificar aquilo que é por natureza, assim como não se pode fazer com que um corpo interrompa o movimento de queda após ser lançado ao alto diversas vezes, como se ele pudesse habituar-se ao movimento ascendente.<sup>6</sup> Da mesma forma, ninguém pode simplesmente habituar-se a não sentir fome. Aquilo que é natural

<sup>4</sup> *EN* II 1 1103b12-21.

<sup>5</sup> *EN* II 3 1104b18-28.

<sup>6</sup> *EN* II 1 1103a21-23.

não é eliminado, mesmo se mantido apenas como potência, ou seja, se for impedido ou não lhe ser fornecidas as condições ideais.

Em casos como o da disposição, Aristóteles afirma que é o exercício que gera a capacidade (*dunamis*) de se comportar de uma maneira conforme a circunstância.<sup>7</sup> Logo, ainda que a disposição não se origine naturalmente, Aristóteles acrescenta que ela também não é antinatural, pois há certas condições naturais na esfera humana que permitem a aquisição de disposições morais, do mesmo modo como na aquisição de qualquer arte (*tékhnē*).<sup>8</sup> Uma artesã se torna perita na sua arte caso treine até a aquisição da habilidade almejada. A disposição é semelhante à arte pelo fato de a capacidade de produção não se manifestar sem que haja a prática.<sup>9</sup> A artesã não começa perfeitamente o seu ofício de modo imediato, mas antes por meio de exercício. Após um tempo de prática, ela adquire a técnica, tornando-se capaz de produzir boas obras. Da mesma maneira, tomando outro exemplo, o caráter de ser justo não provém da potência anterior atualizada imediatamente, ou seja, ninguém é justo por simplesmente ter a capacidade de ser justo, mas se torna justo ou capaz de agir justamente em função de uma espécie de adestramento.

Com o caráter estabilizado, tal disposição faz com que o ato se conforme a ela. Logo, a despeito das palavras iniciais de Aristóteles no segundo livro da EN sobre o processo de *construção* da disposição, se ela é *algo estabelecido ou fixado na pessoa*, não seria descabido insistir numa forma de determinismo. Parece que, uma vez adquirida uma disposição, agir-se-á conforme ela quase como se estivesse presente desde a origem do indivíduo. Caso esse argumento seja levado às últimas consequências, parece não sobrar espaço para o controle de alguém sobre suas ações morais.

Apesar dessa dificuldade, Aristóteles ao menos insistia claramente em não identificar a disposição com a noção de natureza em sentido estrito (*haplos*). Ele temia que tal equivalência neutralizasse qualquer avaliação moral.<sup>10</sup> O mesmo valeria para atributos ou deficiências que surgissem com alguém desde o seu nascimento. Aristóteles invocou o caso do cego de nascença, que não deveria ser repreendido, visto que essa censura seria descabida, ao contrário de alguém que tivesse adquirido cegueira por más ações, prejudicando a sua saúde.<sup>11</sup>

Independentemente de não equivaler o caráter à natureza em sentido estrito, o que pareceria já indicar certa maleabilidade da disposição, Aristóteles

<sup>7</sup> EN II 1 1103a31-1103b2.

<sup>8</sup> O conceito de *hexis* será levantado exclusivamente para dizer respeito à disposição moral, mas é preciso afirmar que Aristóteles entende que a aquisição da ciência (*epistémē*) ou da arte (*tékhnē*) também se dão na forma de disposição.

<sup>9</sup> A noção de potência nessa parte pode parecer confusa conforme o segundo livro da EN, mas basicamente dois tipos de potencialidade parecem estar em questão no caso da disposição. A primeira se refere à aquisição de uma disposição, por exemplo, a de ser corajoso. A segunda, uma vez realizada a primeira, ligada à disposição, a de se comportar de determinado modo uma vez a situação exija uma reação do agente, como a de realizar um ato de coragem. No caso de algo por natureza, estaria ausente o primeiro tipo de potência, pois a pessoa já teria, por exemplo, a capacidade de ver.

<sup>10</sup> EN II 1 e EN III 5.

<sup>11</sup> EN III 5 1114a25-26.



ainda não teria por essa via uma saída para o determinismo, embora não se trate do de modalidade natural. A solução imediata para a suposta fixação absoluta da disposição é apresentada por ele a partir da própria formação desta, que seria a ação, que estaria sempre sobre o controle do agente, a começar pelo fato de o ato ser voluntário.<sup>12</sup> É sabido que o tema do voluntário é preâmbulo para a teoria da ação humana, acerca das condições mínimas da avaliação moral de um ato, antes da apresentação da noção de escolha deliberada (*prohairesis*)<sup>13</sup>, a instância interna ao ser humano responsável por levar a cabo ou não uma ação após certo tipo de cálculo de otimização e de viabilidade desta, que se referem à noção de deliberação (*bouleusis*).<sup>14</sup>

## 2 O PROBLEMA DA AÇÃO HUMANA

Já que a ação seria elemento chave para a construção da disposição, ao menos em linhas gerais, vale a pena levantar outra conhecida questão referente à teoria ética de Aristóteles, a respeito do fato de a escolha se dar acerca do(s) meio(s) e não acerca do fim almejado pela ação,<sup>15</sup> pois isso pode trazer certa luz sobre a *hexis* e aparentemente livrá-la do fatalismo, caso a suposta voluntariedade na ação humana fosse transmitida a esta. As duas discussões estariam atreladas, como poderá ser visto a seguir.

Foi muito debatida a polêmica tese que fez Aristóteles localizar o poder de decidir apenas sobre os meios e não sobre os fins a respeito da ação humana, ou seja, se o agente não controlaria diretamente o seu próprio desejo (*orexis*) por aquilo que apenas lhe seria dado como bem.<sup>16</sup> Assim, representada pela escolha deliberada no que diz respeito às ações morais, a razão seria incapaz de interferir na instância desiderativa, o que faria com que o filósofo corresse o risco de atribuir-lhe papel meramente instrumental, sem que a razão pudesse controlar os fins das ações, que ficariam a cargo apenas de um aspecto não-racional, no caso o desejo<sup>17</sup>.

Dessa forma, poderia já haver a impressão de que não existiria domínio legítimo do agente humano na base das suas ações. No caso dos seres que se movem apenas conforme suas respectivas naturezas, isso é bastante claro. Contudo, à primeira vista, o ser humano, apesar de ter a razão, que supostamente lhe possibilitaria ir numa das direções distintas – fazer ou não fazer

<sup>12</sup> EN III 1.

<sup>13</sup> EN III 2.

<sup>14</sup> EN III 3.

<sup>15</sup> EN III 3 1112b12-25.

<sup>16</sup> Marco Zingano resume muito bem a história desse debate (cf. ZINGANO, 2007) e inspira o que será apresentado nas próximas linhas.

<sup>17</sup> Que conforme a proposta deste artigo poderá ser tomado como motivador em sentido amplo, sem que haja tanta preocupação com a sua subdivisão em apetite (*epitumía*), cólera (*tumós*) e querer (*boulesis*) e aos problemas que isso gerou, principalmente quando se buscou refletir sobre o problema da presença ou não de vontade no pensamento de Aristóteles (cf. ZINGANO, "Deliberação e vontade em Aristóteles"). É óbvio que a modalidade apetitiva do querer ganharia destaque pelo fato de ser aquela que explicitamente se volta a um bem (*agathos*), expressando melhor o desejo mais estritamente humano. Todavia, o foco da investigação repousa sobre a disposição.

algo – não se distinguiria tanto dos seres desprovidos dessa faculdade, que seriam explicitamente determinados, pois a ação poderia estar atrelada ao hábito de tal modo a levá-lo a agir conforme o desejo intrinsecamente ligado à disposição.

Aristóteles corria o risco de ser associado ao grupo dos pensadores descrentes na capacidade da razão em influenciar o desejo, aqueles que seriam completamente avessos ao intelectualismo<sup>18</sup>. Assim, segundo o anti-intelectualismo, a faculdade racional não seria apenas incapaz de gerar movimento por si só, como também não poderia interferir substancialmente sobre o desejo, o qual engendraria movimento sem precisar do auxílio de outra faculdade, a não ser que fosse para chegar ao objeto desejado. Para que Aristóteles não entre no grupo dos propagadores da impotência da razão sobre os atos humanos, deveria ser mostrado que ela teria função legítima junto ao desejo sem apenas submeter-se a ele.

Aristóteles enfatiza que o ser racional é capaz de julgar os meios que permitem alcançar o fim, e isso fornece um panorama da qualidade dos elementos envolvidos na busca efetiva pelo bem desejado na medida em que se investiga a viabilidade de tal empreitada e sua otimização. O resultado desse cálculo (*logismos*) é passado para a escolha deliberada, a instância responsável pelo início ou não da ação. A deliberação parece auxiliar na elaboração efetiva do caminho e dos próprios constituintes do que é identificado como bom; o processo investigativo é tomado pela escolha deliberada, que por sua vez sintetiza o objeto desejado, e o cálculo faz com que se inicie a ação que propiciará efetivamente o fim. A escolha pode ratificar o desejo, outrora em estado mais simples, mas já considerado um bem, ou sugerir seu abandono após o "parecer" do cálculo deliberativo. A decisão de agir ou não é função da escolha deliberada. Há o poder racional de ponderar e de decidir buscar o objeto desejado.<sup>19</sup>

A partir dessa tese, *haveria certo poder sobre o fim por parte do agente pelo fato de este ter controle sobre as suas ações*. O agente parece revelar mais controle ao transformar o que é apenas um desejo simples e tênue em algo concreto, dando-lhe "assentimento" a partir da escolha deliberada.<sup>20</sup> Quando notada a falta de condição para que se chegue efetivamente ao bem, o bom agente (do ponto de vista moral) pode suspender qualquer forma de ação ou buscar uma alternativa (também viável). Após o processo calculativo, poderá surgir algo não desejado de maneira simples, como no caso dos simples animais,

<sup>18</sup> Como foi observado por T. Irwin (IRWIN, 1975, p. 567), se a razão perdesse sua utilidade na formação do desejo, Aristóteles poderia ser igualado ao grande anti-intelectualista moderno, David Hume. Este afirmou expressamente que a razão é inerte, servindo apenas para julgamentos, e que é incapaz de interromper ou produzir ações e afecções, como pode-se conferir no início do terceiro livro do *Tratado da Natureza Humana*.

<sup>19</sup> Conforme a filosofia de Aristóteles, é importante lembrar que esse processo se refere à ação enquanto *práxis*, cuja finalidade lhe é intrínseca. Para um tratamento mais adequado desse tema, inclusive levantando pontos da metafísica aristotélica, cf. C. NATALI, 1996.

<sup>20</sup> ZINGANO, 2007, p. 194-195.

mas algo desejado de modo realmente humano, explicitando um desejo raciocinado ou um raciocínio desiderativo.<sup>21</sup>

### 3 AMPLIANDO O PROBLEMA

Todavia, ainda que haja vias satisfatórias para defender uma capacidade efetiva para a razão adentrar o território do desejo em relação à ação, pode ainda haver aqueles que insistam no problema dos limites do controle racional, buscando anular essa suposta solução. Mesmo que expresse controle sobre o objeto que lhe trará efetivamente prazer, o agente não poderia de forma alguma mudar o que lhe seria mais fundamental, o seu desejo, que emanaria da sua disposição.

Deve-se observar melhor a formação do caráter, base da determinação do tipo de desejo e, por conseguinte, do tipo de objeto buscado pelo homem. Aristóteles estabeleceu sua teoria da ação, atribuindo aparentemente certo controle ao agente sobre o seu fim graças a ela. Não é descabido questionar, por outra perspectiva, se o desejo seria o principal responsável pelo fim almejado enquanto ligado à disposição, de onde parece exatamente emanar o tipo de desejo que caracteriza o estado regular do agente. Afirmar que alguém tem atração por determinadas coisas equivale a referir-se à sua disposição. Realmente, para Aristóteles, a aquisição de um caráter faz com que haja motivação por certos objetos e que ocorra ação de certa maneira em cada situação.<sup>22</sup> A disposição faz com que haja um tipo de fechadura interna ao agente acionada por certo grupo de objetos, que são as chaves que a movem.

Não se deve, entretanto, deixar de lado outro detalhe que poderia passar despercebido, que já estaria implicado no esquema de formação da disposição. Não apenas o tipo de desejo e, portanto, o tipo de fim almejado por alguém é oriundo da sua disposição, mas também o modo como alguém busca alcançar o seu fim emana da sua disposição. Aristóteles refere-se ao caráter do virtuoso, do vicioso, do incontinente e do continente. Ter alguma noção dessas figuras, sem que seja possível apresentá-las como mereceriam, serve ao menos para indicar que a disposição se refere ao comportamento de alguém de maneira ampla, pois cada uma delas diz respeito a como a pessoa é motivada e se comporta em relação a isso. Por exemplo, vale tomar o caso daquele que deseja dinheiro, mas que deverá realizar o cálculo em relação à viabilidade para a satisfação de tal motivação. Dependendo de como ele agir nesse caso (furtando, trabalhando ou mesmo desistindo) e do seu estado emocional, a pessoa será classificada em um

---

<sup>21</sup> *EN* III 3 1113a10-13.

<sup>22</sup> *EN* III 5 1114a32-1114b6. Acerca desse trecho, o próprio Aristóteles levanta a objeção daqueles que defendem uma emanção inexorável de certo tipo de desejo em função do tipo de disposição. Isso reforça a necessidade do autor da *EN* buscar uma via para encontrar a responsabilidade humana sobre a disposição, fazendo com que tal responsabilidade reverbere sobre o desejo.

daqueles quatro casos.<sup>23</sup> O desejo é importante para avaliar moralmente alguém. Entretanto, a apreciação daquilo que se faz depende também do ato, que teria de fato mais peso no julgamento moral da ação. A teoria ética de Aristóteles não enfatiza a simples intenção nas questões morais, mas, sobretudo, a intenção manifestada pela ação. Assim, reforçando, a disposição se refere a esse aspecto global acerca das motivações e das ações concretas de alguém, principalmente se for entendido que os atos humanos, baseados na deliberação, são constituintes efetivos do fim, o que parece muito coerente com os argumentos de *EN* III 2-5.

Apresentado esse panorama sobre a teoria da ação aristotélica, integrando ato e desejo na composição da disposição, é preciso pensar se a responsabilidade do agente tanto em relação aos fins quanto aos meios seria transmitida para a disposição dessa pessoa. Um dos argumentos conhecidos para defender tal transmissão de responsabilidade do agente sobre o seu caráter foi apresentado num texto de um dos seus mais famosos intérpretes de Aristóteles, no *De Fato* de Alexandre de Afrodísia.<sup>24</sup> O argumento de Alexandre ganha peso ao ser acrescentada a analogia com o caso da embriaguez. Realmente, Aristóteles afirma que assim como um embriagado é responsável por ter consumido álcool em excesso e, por conseguinte, agir de maneira inconsequente, aquele que adquire má disposição é responsável por se tornar o tipo de pessoa que é e por toda ação que daí decorrer. Pelo fato de a razão já ter estado presente no início da formação da *hexis*, isso já seria suficiente para gerar responsabilidade sobre esta; a transmissão da escolha deliberada para a de caráter também traria consigo a voluntariedade (a condição mínima da responsabilidade moral, *EN* III 1) para a disposição. Vale investigar se Alexandre não teria um argumento que, em princípio, pareceria coerente com os escritos de Aristóteles, mas que poderia levar a mais dificuldades, e talvez tais textos apresentem outro caminho para se pensar a responsabilidade sobre a disposição.

É importante salientar que as dificuldades aumentariam pelo fato de a *hexis* ter um sentido global, incluindo o aspecto motivador, o tipo de desejo, e o aspecto eficiente, a própria ação. Há outra dificuldade suplementar, pois o ato, que poderia servir de ponto de referência para uma alteração de disposição, poderia perder tal capacidade. Se o agente comportar-se sempre da mesma maneira dificilmente poderia agir diferentemente em relação ao seu costume.

Para deixar mais claro o ponto: é sabido que a razão tem controle indireto sobre os fins, segundo Aristóteles. Logo, ampliando a explicação, inicialmente a razão teria capacidade de interferência direta junto à ação e capacidade de interferência indireta sobre o fim. Por um lado, a formação da disposição se daria a partir de ações e, portanto, a voluntariedade destas poderia ser transmitida para aquela. Todavia, não se deve ignorar que há o esquema dado, apresentado inicialmente, a partir de dois polos, um que parte das ações para a *hexis* (*t1*) e o outro da *hexis* para as ações (*t2*). Por outro lado, a capacidade de interferência,

<sup>23</sup> A limitação da continência e da incontinência aos casos referentes a prazeres físicos pode ser flexibilizada, visto que para os outros casos Aristóteles se refere à incontinência por analogia (*EN* VII 4 e 5).

<sup>24</sup> ALEXANDRE D'APHRODISIE, 1984, caps. 26-29; 32. Esse tema foi já bem analisado por Marco Zingano (ZINGANO, 2007, p. 3) e por João Hobuss (HOBUSS, 2012, p.19; 2013, p. 297).

supostamente de modo direto sobre a ação, ainda poderia estar atrelada à disposição do agente. Em outras palavras, em *t2*, acerca das ações, em que estão envolvidos meios e fins, talvez abarcados pela disposição, parece que sem haver um controle primordial sobre esta não haveria realmente controle sobre a ação, por causa de um tipo de *framework*. Logo, o impasse do controle meio-fim referente à ação, aparentemente solucionado a partir do assentimento racional, ainda poderia estar submetido ao impasse referente ao controle sobre a disposição. Em suma, ou a teoria aristotélica da ação, ligada ao controle sobre dos fins buscados a partir do suposto controle absoluto dos meios, seria suficiente para comprovar uma voluntariedade humana sobre a disposição ou, caso não houvesse logo de início tal voluntariedade, a solução do controle humano absoluto sobre a ação seria uma ilusão.

Complicando ainda mais, outro detalhe importante merece ser doravante levantado, que envolve aquele processo de surgimento da disposição moral. Voltando para o esquema do desenvolvimento da disposição, período *t1*, há passagem das ações para um tipo de caráter que as define. Tal período ocorre, sobretudo, no processo de formação humana ou naquele tempo que antecede a fase que poderia ser chamada *idade pré-razão-plena*;<sup>25</sup> trata-se do período em que se adquire o costume de agir e de se portar da mesma forma à medida que situações análogas vão surgindo ao longo da vida do agente. Esse momento também representaria, *grosso modo*, a fase em que alguém depende das orientações de outro humano – esperando-se que este sim tenha a razão em condição plena de uso – para realizar as boas práticas morais.

Não é difícil perceber que apesar de se referir a essa responsabilidade inicial, que serve principalmente para combater algum tipo de naturalismo da disposição, a aquisição do caráter não seria objeto de razão (própria) na fase inicial, pois o pequeno ser humano tem essa faculdade em estado de formação, não na sua integralidade, e isso faz com que a orientação seja feita por alguém dotado de razão em estado pleno.

#### 4 DISPOSIÇÃO, FORMAÇÃO E CONTROLE

A dificuldade para o controle sobre a disposição, caso as ações também estejam fortemente ligadas à *hexis*, será investigada ao longo das próximas linhas. Ligado a isso, há o impasse acerca do típico processo de formação humana, o período em que a disposição estaria supostamente aberta para diferentes possibilidades, mas que diria respeito à dependência em relação a outro, o que faria com que a pessoa não optasse por certo tipo de ação, por si mesma, em relação ao seu caráter.

O processo educativo é assumido por Aristóteles como um dado característico do ser humano. Para o autor da *EN*, contudo, a suposta determinação referente a essa peculiaridade talvez não seja o que haveria de mais forte a se levar em consideração acerca da responsabilidade do ser humano.

<sup>25</sup> *Ética Eudêmia*, II 7 1224a26-29.

Aristóteles considera inevitável a etapa de educação por um terceiro em função da própria natureza humana, pois se trata de um ser naturalmente social. Isso nunca poderia impedir as pessoas de serem moralmente avaliáveis, pois, do contrário, poder-se-ia cair em um determinismo já logo de início, inviabilizando, por exemplo, diversos aspectos jurídicos que advém junto à formação social. Aristóteles não reflete mais atentamente sobre o processo educacional humano nas investigações éticas, pois talvez não fosse tema para tais tratados.<sup>26</sup> Sem menosprezar a etapa de formação humana<sup>27</sup>, o aspecto mais importante para atribuir responsabilidade a alguém deveria dar-se mais à frente, quando esse ser adquiriu de fato a faculdade que lhe é específica.

Graças às suas observações, Aristóteles expressa *prima facie* descrença na capacidade de mudança de disposição, principalmente com o passar do tempo e com o avançar da idade. Quando ele diz que dificilmente se recupera a pedra lançada,<sup>28</sup> ele pensa que o controle sobre a disposição de caráter se distancia cada vez mais de quem supostamente tenha tido o poder inicial de contribuir para sua formação, o que talvez corroboraria a transferência da responsabilidade moral indicada por Alexandre de Afrodísia. E, revertendo a situação, no período *t2*, a ausência de controle sobre a disposição, que fundamenta o desejo, seria transmitida para as ações particulares, subordinadas à *hexis*, mas colocando efetivamente em cheque o argumento do controle sobre o fim desejado a partir da escolha deliberada, como foi visto, fazendo com que a deliberação, também padronizada por um tipo de disposição, fosse apenas instrumento para a realização de um fim arraigado numa dimensão profunda e inalterável do agente, principalmente no caso do incontinente. Em se tratando ainda do vicioso, o caso estaria perdido, o qual Aristóteles chega a tratar como um incurável.<sup>29</sup> Entretanto, apesar do uso de expressões tão fortes, a descrença de mudança por parte de Aristóteles não ganha ares de fatalismo em absoluto.

Aristóteles de fato insiste na posse do controle da *hexis* ainda pela via do controle da ação e da transmissão de algo desta para aquela. O importante é entender o papel das ações para além da questão do impasse entre controle dos meios e dos fins em um ato de maneira simples para se entender a responsabilidade moral humana.

Por estar estreitamente ligado ao modo de se comportar, o desejo se ligaria à disposição do agente, que teria o hábito de ter certos tipos de paixões conforme determinadas circunstâncias.

Visto que o fim é, então, objeto do querer e que as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e de escolha deliberada, as ações que concernem a elas são por escolha deliberada e são voluntárias. As atividades das virtudes envolvem estas coisas. Assim, por certo virtude está em nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder,

<sup>26</sup> Cf. FURLEY, 1967, p. 190.

<sup>27</sup> *EN* II 3 1104b12-14.

<sup>28</sup> *EN* III 5 1114a19.

<sup>29</sup> *EN* VII 8 1151 b31-b33.

igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se estiver em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus.<sup>30</sup>

O que vale destacar a partir dessa passagem é o *estar no poder de (eph'hêmin)* e sua legítima amplitude em relação ao agir humano. Realmente, a razão, representada pela deliberação e pela escolha, apesar de poder contribuir para a constituição do fim, parece não ter realmente poder direto sobre aquilo que pode ser tomado com um bem ou de fazer com que alguém deseje imediatamente uma coisa ou outra, o que também depende da disposição. Logo, repetindo, ainda parece faltar algo para comprovar o poder efetivo do agente sobre o que faz por ele estar sujeito aos desejos que emanam do caráter de maneira inexorável, visto que talvez houvesse ainda uma região intocável, espaço da disposição, não controlada efetivamente pela razão, levando a pessoa a agir sempre da mesma maneira. Se isso se sustentar, quer-se qualquer coisa desde que seja da categoria X e age-se sempre da mesma maneira para propiciar tal fim, o que reforça o pensamento de que mesmo se o agente pudesse trocar a chave, ele jamais poderia trocar a fechadura. Disso se pode inferir que, caso não se possa trocar a fechadura, jamais é realmente possível trocar a chave, pois apenas um modelo de chave destranca a porta. Nesse caso, pouca coisa restaria para dizer que está sob o poder do agente.

## 5 DISPOSIÇÃO E A ALMA

Sem aprofundar neste assunto, é ao menos possível entender a partir da *EN* que, durante a infância, o ser humano tende a agir quando o objeto desejado é apenas percebido, de forma semelhante ao movimento animal simples. Gradualmente, graças ao processo educativo, para o qual está apto por natureza a participar, ele aprende a não ir imediatamente em direção ao desejo em estado bruto, mesmo sem que seja neutralizada a faculdade desiderativa. Ele, então, passa a calcular e a decidir antes de se dirigir ao que deseja. O ser humano não é mais levado pelos objetos como qualquer outro animal. E isso é transmitido para ações de modalidade ética mais relevante.

Aristóteles reforça a necessidade de bem educar alguém nos bons hábitos desde a infância, a ter gosto pelo que se deve fazer, o que não seria nada acessório para a aquisição da virtude por alguém, mas de fundamental importância.<sup>31</sup> É importante ser notado quando Aristóteles indica a relevância em

<sup>30</sup> *EN* III 5 1113b3-b14, in: *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13- III 8 - Tratado da virtude moral.*

<sup>31</sup> *EN* II 3 1104b12-14.

ser bem treinado em relação ao prazer e à dor ao se preparar para o bem deliberar, sem que isso seja tomado por um ponto de vista negativo. Entretanto, o que mais estaria por trás disso? Observando mais a fundo, notam-se instâncias distintas. Uma como aspecto motivador e outra como orientadora da ação. Sem a pretensão de tomar de maneira aprofundada os pontos investigados por Aristóteles sobre a *anima* (*psuchē*), o que enriqueceria mais estas notas, mas também multiplicaria os problemas, vale a pena ao menos levantar argumentos a respeito da psicologia aristotélica, a fim de esboçar a via para uma saída do ciclo formado na relação entre disposição e ações.

Como bem mostra Burnyeat, Aristóteles também reforça a importância dos *princípios* (*archai*) na dimensão ética, mas distintos daqueles da modalidade estritamente teórica. Aristóteles entende que o objetivo de sua investigação ética não se pauta pela aquisição de simples saber, mas pelo objetivo de tornar o ser humano bom ao agir moralmente.<sup>32</sup> Burnyeat continua sua análise mostrando que o ganho desse princípio se inicia com o ganho de um *quê* (*the that*)<sup>33</sup>. Sem esse ponto fundamental, dificilmente se agirá bem. Uma criança deverá, por exemplo, ser orientada a agir justamente, ainda que ela não esteja ciente do *porquê* (*the because*) desse tipo de prática, que significa um conhecimento causal no sentido de um saber sobre aquilo que é bom para si, que é o objeto da investigação referente ao saber teórico voltado para a prática, tema do sexto livro da *EN*. O ganho dessa consciência causal dependerá do seu desenvolvimento, mas o ganho do *quê* (que mais interessa ser aqui apontado) é imprescindível para que alguém possa fazer parte do público alvo das lições éticas.<sup>34</sup>

Ao ganhar independência racional, o agente pode policiar-se e perceber o que é melhor para ele por meio do cálculo dos meios. Como foi visto, a ideia central para entender como alguém pode dominar os seus fins está no fato de que o agente humano constitui efetivamente seu objeto desejado por ser antes de tudo senhor *direto* de suas ações, apesar de ser senhor *indireto* de suas disposições.<sup>35</sup> Apesar de talvez parecer que voltamos ao mesmo ponto já apresentado, inclusive tratado por Zingano sobre as ações, doravante elas são vistas por outra perspectiva, passando pela formação da disposição. Assim, é importante notar que Aristóteles reconhece que ninguém se torna injusto porque quer, mas por ser capaz de praticar ou de não praticar ações injustas o agente se torna responsável por manter esse caráter. Certamente, ninguém é responsável por adquirir um caráter na fase inicial da vida, pré-racional, mas, alcançada a razão, é possível olhar para a própria disposição assim como é possível olhar para as próprias ações, independentemente de não se controlar a disposição da mesma forma que as ações.

Para esclarecer melhor, nota-se que Aristóteles defende que a voluntariedade das ações, no sentido de *estar no poder de*, é transmitida para o caráter, embora a formação deste não seja diretamente voluntária. Se há

<sup>32</sup> *EN* II 2 1103b26-b31.

<sup>33</sup> BURNYEAT, 1980, p. 71-72.

<sup>34</sup> *EN* I 3 1094b30-1095a11.

<sup>35</sup> *EN* III 5 1114b32-1115a3.



responsabilidade pelas ações, abertas aos contrários, que têm influência sim sobre o fim (mesmo que não diretamente), também há responsabilidade sobre a disposição, que também está de certa maneira aberta aos contrários, apesar de não ser da mesma forma que as ações. Desviando um pouco a função de participante da construção do *telos*, há controle racional direto sobre os atos, que têm certa influência sobre o fim, que alimentarão o processo de formação do caráter. Embora o tipo de comportamento, motivado por algum tipo de desejo, esteja arraigado na disposição, a ação racional nunca seria reduzida a mero instrumento. Voltando a atribuir papel de destaque para a ação, há outros detalhes a serem observados no que diz respeito à disposição.

Mesmo que se leve em conta o poder sobre o fim da ação, por assim dizer isolada, não se deve ignorar a sua importância na construção do caráter. Entretanto, apesar de não ter tanta força ao ser tomada isoladamente, cada ação é uma espécie de tijolo moral e teria grande importância para a fundamentação da teoria ética de Aristóteles. Prova disso é fato de que uma pessoa, possuidora de determinado caráter não deverá necessariamente agir como estaria programado por tal disposição, como se houvesse uma amarração extrema entre as ações com o tipo de *hexis*. É visível que uma pessoa má pode agir bem e vice-versa, pois vale lembrar que a ação está aberta para os contrários em absoluto. Não há um elo tão forte interior do agente, gerando cadeias de modalidade lógica, porque tal campo não se dá a isso, assim como o restante das coisas na dimensão sublunar. Apesar da presença da disposição, isso não gera um mecanismo que automatiza os processos das ações da pessoa.<sup>36</sup> Porém, há um ponto ali no seu interior, que parece ser o alicerce da sua ação<sup>37</sup>, sem que seja localizado na sua razão, o que toca aquelas divisões internas à alma humana, introduzidas no último capítulo do primeiro livro da *EN*. Aristóteles nunca ignorou outra instância psíquica marcante no horizonte do agente humano, a despeito das variações relativas ao modo como se dividiria a alma. Por exemplo, no *De Anima* e na própria *EN*, ele parece seguro sobre aquela parte não-racional, que pode escutar ou não o julgamento racional prático. Trata-se daquela parte na qual se daria o *quê* referente ao bom comportamento moral.

## 6 PARA MUDAR UMA DISPOSIÇÃO

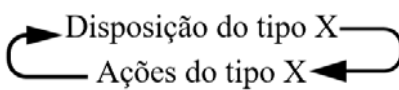
Recuando aos pontos anteriores, foi visto que chama a atenção o argumento de Aristóteles referente à presença de controle sobre a disposição

<sup>36</sup> HOBUSS, 2012, p. 302 et seq.

<sup>37</sup> O que pode gerar uma espécie de "no mais das vezes" no que diz respeito ao agente. Isso lembra a tese de Hume, no seu famoso capítulo sobre o prisioneiro das suas *Investigações sobre o entendimento humano* (HUME, 2003, Seção VIII, com destaque para §11). Esse foi um filósofo muito avesso à necessidade lógica aplicada dos fatos do mundo, que antes deveriam acontecer a partir de outro tipo de necessidade, baseada na intrigante noção (psicológica) de hábito. Assim, ainda haveria também, no limite, uma regularidade em relação ao caráter humano. Nessa perspectiva, as pessoas não mudam de caráter a todo momento, assim como um corpo pesado não deixará de cair quando lançado ao alto. Por isso a possível comparação entre a estrutura física das paredes e grades da prisão e a disposição do carcereiro que impede a saída do prisioneiro (HUME, 2003, Seção VIII, §19). A experiência revelaria isso, mas sem que se pudesse adentrar a suposta causa última disso.

apenas no início, mas não sobre o que se segue, após a instauração desta. Entretanto, há controle total sobre as ações. Como esse controle total sobre elas não pode ser diretamente revertido em controle total sobre a disposição? Talvez Aristóteles pense que a disposição possa interferir sobre as ações com poder superior ao que as ações possam exercer sobre a disposição de caráter; elas teriam maior poder inicialmente, mas pouco a pouco o passariam para a disposição de caráter. Contudo, mesmo com menor poder, as ações (mesmo tomadas isoladamente) continuam a corroborar a disposição e tudo indica que estão sob o poder do agente. Como foi dito, parece haver um esquema auto-alimentador, em que as ações engendram e mantêm a disposição de caráter e esta continua servindo de fonte para aquelas. Tal esquema pode ser denominado Período  $t_2'$ , o qual perduraria ao longo da vida humana adulta.

**Período  $t_2'$ :**



Mas daqui em diante é preciso haver ciência em relação à complexidade inerente a esse ciclo e a dificuldade em modificá-lo, pois sua estrutura exigiria talvez algo exterior à sua armação normal (mas nunca mecânica).

As ações seriam menos fortes que a disposição apenas se tomadas isoladamente. Entretanto, ainda representariam a unidade fundamental da vida moral e o ponto para que pudesse haver qualquer alteração de caráter. Além disso, não se deve jamais ignorar que a disposição diz respeito à modalidade de fim e de meios para alcançá-lo, visto que tais elementos nunca estão desatrelados entre si, ao contrário do que possa parecer a partir das suas explicações. Entender cada um dos elementos envolvidos no tema do caráter e como operam em conjunto, de modo sintético, na vida do agente moral é um grande desafio na filosofia aristotélica.

Haveria um grande problema concernente ao ato conforme a disposição, pois isso dificultaria a saída do ciclo ação-disposição, mas jamais seria algo impossível. Não bastaria simplesmente mudar aquilo que se deseja. Pode-se até surgir certo tipo de desejo novo ou algum outro para além daquele que ocorre efetivamente na esfera do caráter do agente. A concretização de tal desejo alternativo se dá apenas com a participação da ação.

Para explicar isso melhor, à luz de Aristóteles, que seja tomada qualquer pessoa que gostaria de mudar de disposição, passando a desejar outras coisas, que passou a considerar melhores para ela, e a comportar-se de maneira diferente de até então. É visível para todos que isso não é fácil. Não está em questão se o que ela pensa ser bom para ela é realmente o melhor para si, pois antes o ponto é entender o controle que alguém pode ter sobre si. É importante chamar a atenção sobre esse fato, que inclusive se manifesta discursivamente, indicando que "a pessoa gostaria de não mais ter uma disposição X, mas uma Y

ou, talvez, não-X". Entretanto, ainda que se manifeste tal desejo de mudança, percebe-se que dificilmente a pessoa apresenta poder imediato para uma alteração radical da disposição (da personalidade, para utilizar uma linguagem mais atual). Ela teve seu histórico de formação, dependendo de fato da cultura da sociedade a que pertence, apesar de nem sempre ter agido como se esperava ou criando resistência (que se observe o caso dos adolescentes). Uma vez com sua disposição instaurada, é possível desenvolver tal consciência, que talvez possa ser considerado um tipo de *self*, que levanta um desejo de ser diferente. Mas um desejo que dificilmente se realiza da noite para o dia,<sup>38</sup> podendo ser apenas de ordem imaginária e, portanto, não passando de um motivador fraco em relação ao que já está instaurado na forma de *quê*, o qual tem mais força no ciclo que vai da disposição para as ações efetivas, mesmo que estas ainda sustentem aquela.

Aristóteles nunca negou a possibilidade de mudança de caráter, a começar pelo fato de que há uma contingência limite no mundo dos seres humanos. Também mostrou que em linhas gerais é possível para alguém mudar, pois nem mesmo está absolutamente garantido que o virtuoso assim se comportará para sempre.<sup>39</sup> Entretanto, Aristóteles parece ter refletido sobre o que foi descrito anteriormente e, assim, ele tinha noção de que o controle sobre a disposição tem uma raiz mais profunda na alma, por onde se deveria pensar sobre o seu tipo de determinação e de controle, por onde o agente poderia desenvolver um *self* efetivo, capaz de guiar as ações, ou um *self* imaginário, apenas discursivo superficial, que parece ser o caso do acrático e daqueles em estado de auto-engano, que sempre imaginam que irão agir melhor.

Aristóteles se refere a certa opacidade anímica humana para o discurso,<sup>40</sup> restando antes àquele que quiser mudar evitar aquilo que lhe desagrade. Tal iniciativa permitiria afastar aquilo que seria considerado mau hábito e alimentador da má disposição, deixando inerte a sua incômoda tendência. Aquele que tendesse para a temperança deveria, por exemplo, evitar ir a uma churrascaria até o ponto em que os alimentos não lhe levassem ao excesso. Dessa maneira é que se poderia alcançar o meio termo.<sup>41</sup>

É notável que Aristóteles se pauta mais em casos do que em uma explicação efetiva de como a razão pode interferir junto à personalidade de alguém (talvez por causa daquela opacidade). Lembrando que ele ainda estava longe de uma psicologia avançada como a da contemporaneidade. Ele parecia ainda focado numa perspectiva rudimentar da psicologia em moldes de treinamento psíquico.

---

<sup>38</sup> DESTRÉE, 2011, p. 312.

<sup>39</sup> Com bem observa João Hobuss (HOBUSS, 2012, p. 302-303) a partir do capítulo 10 das *Categorias* (13a19-23).

<sup>40</sup> *EN* II 2.

<sup>41</sup> *EN* II 9 1109b5-13.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do problema do controle sobre a disposição na teoria ética de Aristóteles, foi levantado o processo de sua formação, o que colocou em cena sua teoria da ação. Apesar de haver boa saída para as questões suscitadas por tal teoria, como é apresentado por Zingano, essa solução talvez seria ainda incompleta caso não fosse encontrada a via para um controle do agente sobre seu caráter, pois ações e disposição estão mutuamente atreladas na formação do agente moral, gerando um ciclo que se auto-alimenta. Entretanto, o controle do agente parece ocorrer apenas se de fato ele puder de algum modo romper tal ciclo, e tal quebra depende da capacidade do agente por si mesmo em interferir sobre uma região profunda, que não seria imediatamente controlada pelo *logos*, mas que sem a qual a pessoa não poderá desenvolver o seu caráter, inclusive para que ele seja o de um virtuoso.

Por fim, gostaria de incluir algumas observações. Primeiro, para Aristóteles o discurso por si mesmo é insuficiente na dimensão moral (prática)<sup>42</sup>, mas não ausente, sobretudo naquele que alcançara a virtude (*areté*) humana, o que corroboraria uma perspectiva intelectualista moderada desse filósofo. Ainda que talvez seja uma figura ideal,<sup>43</sup> o virtuoso humano (completo) tem o *quê* e o *porquê*<sup>44</sup>, ou seja, os princípios profundos da educação moral e os princípios orientadores das ações que poderão propiciar o bem viver (*eudaimonia*). O prudente seria aquele que teria maior controle sobre sua disposição porque teria sua ação racional, constituída pela deliberação e pela escolha, no seu melhor estado.

Segundo, talvez aqui seja enfatizado apenas pessoas que possam ser enquadradas na estrutura padrão de ação tipicamente humana, em que a deliberação e a escolha ocorressem de maneira moralmente bem. Parece que Aristóteles considera que realmente é possível a mudança de disposição de uma pessoa, levando em conta que ela queira tornar-se melhor ou o mais próximo possível do virtuoso moral. Embora o *logos* por si mesmo, inclusive na modalidade prática, seja insuficiente para a boa formação moral, ele ainda expressa o nível da real capacidade de alguém acerca do controle moral e emocional de si.<sup>45</sup> O prudente seria, portanto, também o mais apto a mudar se precisasse, com um *self* efetivo; mas é claro que ele dificilmente precisaria valer-se de tal capacidade. Por isso, aqueles que não têm esse processo de ação bem formado, cujo caso exemplar é o prudente, dificilmente conseguiriam mudar de disposição, como no caso do incontinente. Nota-se porque seria ainda mais difícil no caso do vicioso, pois mesmo que este possa usar sua razão para realizar suas ações<sup>46</sup>, como no caso do perverso, ele têm sua dimensão profunda (*quê*) corrompida de tal modo que todos os seus cálculos são para alcançar um fim mau.

<sup>42</sup> EN VII 8 17a-19a.

<sup>43</sup> Como é interpretada a figura do prudente por Destrée, 2011, p. 303.

<sup>44</sup> EN VII 8 1151a15-20.

<sup>45</sup> Vale advertir que isso não deve ser confundido com uma noção moderna de *boa vontade*.

<sup>46</sup> EN VII 3 1146b20-23.

Por fim, como bem observa Pierre Destrée, inspirado pelo comentário de Aspásio, seria mais viável tratar a responsabilidade sobre a formação da disposição como um processo compartilhado.<sup>47</sup> De fato, a responsabilidade de uma pessoa sempre caberá mais a ela pelo fato de que ela é a fonte das suas ações, exceto nas situações em que seja absolutamente forçada.<sup>48</sup> Entretanto, Aristóteles tende a indicar que a imputação moral não pode ser tomada de modo simplista, pois outros fatores, a começar pela educação, por propensões de nascimento e por outros fatores contingentes influenciam o modo de se comportar das pessoas e de como será estabelecida a sua disposição. O agente humano pode ser o principal responsável pelo que faz, mas as honras e as penas que recebe sobre isso não são calculadas exclusivamente em função dele. Como afirma Destrée sobre aquele que estiver diante do júri no tribunal: “*dependendo do quanto você esteve envolvido no crime, sua responsabilidade talvez não seja completa*”.<sup>49</sup> Isso parece valer, segundo Aristóteles, tanto para as disposições como para as ações, ou seja, para o que a pessoa é moralmente e para o que ela faz.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE D'APHRODISIE. *Traité du destin (De fato)*. Ed. e trad. Pierre Thillet. Paris: Editions Belles Letres, 1984.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. Princeton University Press, 1991 (1984).

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction, notes, and Glossary by T. Irwin. Cambridge: Hackett, 1985.

BURNYEAT, M. F. Aristotle on learning to be good. In: RORTY A. O. (Org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980. p. 69-92.

DESTRÉE, P. Aristotle on responsibility for one's character. In: M. PAKALUK and G. PEARSON (Eds.). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford University Press, 2011. p. 285 – 321.

FURLEY, D. J. *Two studies in the Greek Atomists*. New Jersey: Princeton University Press, 1967.

IRWIN, T. H. Aristotle on reason, desire, and virtue. *Journal of Philosophy*, vol. 72, n. 17, p. 567-578, 1975.

HOBUSS, J. A responsabilidade moral e a possibilidade de agir de outro modo. *Veritas*, v. 57, n. 1, p. 9-25, 2012.

\_\_\_\_\_. Aristóteles e a possibilidade da mudança de caráter. In: *Revista DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 2, 2013, p. 291-313.

<sup>47</sup> DESTRÉE, Aristotle on Responsibility for One's Character, p. 313-215.

<sup>48</sup> *EN* III 1 1110b1-3.

<sup>49</sup> Idem, p. 314.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

NATALI, C. A base metafísica da teoria aristotélica da ação. *Analytica*, vol. 1, n. 3, pp. 101-125, 1996.

SHERMAN, N. *The Fabric of Character: Aristotle's theory of virtue*. Oxford University Press, 1989.

ZINGANO, M. Deliberação e vontade em Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. pp. 168-211.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13- III 8 - Tratado da virtude moral*. Coleção Obras Comentadas. São Paulo, SP: Odysseus, 2008.

# POLÍTICA E CAPITALISMO: O PROBLEMA DA ANIMALIZAÇÃO DO HOMEM

*POLITICS AND CAPITALISM: THE PROBLEM OF THE ANIMALIZATION OF MAN*

ITAMAR SOARES VEIGA<sup>1</sup>  
UCS - Brasil  
inpesquisa@yahoo.com.br

**RESUMO:** Este artigo trata sobre o contexto geral que cerca a esfera política, onde se destaca o capitalismo tardio e a condição humana tendo em vista a emergência de um processo de animalização do homem. Busca-se responder o seguinte problema: qual é impacto do processo tecnológico sobre a esfera política? Este impacto está principalmente associado ao desenvolvimento econômico do capitalismo pós-industrial. Tal desenvolvimento agrega contribuições de Hannah Arendt, Slavoj Žižek e Yuval N. Harari. Discute-se a natureza da propriedade privada e a perspectiva da emergência de um conceito de espécie em detrimento da independência e autonomia individuais. A conclusão mostra que estamos dentro de um processo de animalização em um mundo aparentemente liberal tomado pela tecnologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Esfera política. Arendt. Žižek. Tecnologia. Animalização.

**ABSTRACT:** *This article consider with the general context surrounding of the political sphere, where late capitalism and human condition stand out in view of the emergence of a human-animalization process of man. What is the impact of the technological process on the political sphere? This impact is mainly associated with the economic development of post-industrial capitalism. With the contributions of Hannah Arendt, Slavoj Žižek and Yuval N. Harari. It is discussed the nature of private property and the prospect of the emergence of a species concept to the detriment of individual independence and autonomy. The conclusion shows that we are in a human-animalization process in a seemingly liberal world taken over by technology.*

**KEYWORDS:** *Political sphere. Arendt. Žižek. Technology. Animalization.*

A análise da contemporaneidade envolve dificuldades em justificar um ponto de vista que ocupe um papel de núcleo principal. Os múltiplos núcleos possíveis se espalham entre as diferentes áreas de conhecimento e subáreas, incluindo, também, aquelas que se dedicam à cultura e ao entretenimento. Isto torna o quadro geral complexo, mas a busca de um ponto de vista é necessária na tentativa de expor, com algum distanciamento, uma imagem da realidade. Diante da referida complexidade, elencamos dois pontos de apoios que devem sustentar e balizar uma exposição sobre o homem e suas atividades produtivas. Eles serão apresentados abaixo.

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UCS (Universidade de Caxias do Sul).

O primeiro ponto de apoio é a busca de uma concepção sobre o ser humano a partir da herança cultural do mundo antigo grego e romano. Esta concepção de ser humano pode ser enfatizada em relação à diferença entre o homem e o animal. Não se trata aqui de um enfoque de cunho científico-antropológico, ou mesmo de antropologia filosófica, mas sim de um espectro mais amplo. Este espectro se detém no homem e no seu entorno de atividades, tais como a política e a produção econômica. Tal ponto de apoio deve indicar o que é que os antigos qualificavam como ser humano e o que eles denominavam como pertinente ao animal. Estas classificações são realizadas a partir da esfera política. Para este quesito selecionamos algumas passagens de *A condição humana* de Hannah Arendt, citada mais adiante.

O segundo ponto de apoio trata das condições humanas no desenvolvimento capitalista. Este ponto deve mostrar que há um processo gradativo de aproximação entre o ser humano e o animal. Tal aproximação ocorre em função das diferentes fases do capitalismo em detrimento da esfera política e pública. As diferentes fases do capitalismo são referidas a partir da mais recente, denominada de pós-industrialismo ou capitalismo tardio. Nesse sentido, a abordagem mostrará que não só os processos de animalização estão relacionados aos meios de produção, mas também ao modo de vida contemporâneo, onde o individualismo surge como uma ilusão preparatória a um futuro bem mais controlado e talvez mais sombrio. A referência a respeito do futuro ganha relevo, principalmente quando se tratam das possibilidades de se gerar formas artificiais inteligentes. Convém assinalar que, no escopo deste artigo, a inteligência artificial deve ser compreendida como um conjunto de processos de otimização (BOSTROM, 2016, p. 89-94) e não como uma discutível *consciência*. Em acréscimo a um futuro mais sombrio, há também o desenvolvimento de tecnologias que interferem na fisiologia e no ciclo biológico humano. Estas tecnologias são mencionadas apenas para registro. Elas se encontram na engenharia genética, onde se estuda a possibilidade de edição do DNA através da técnica CRISPR-Cas9 (GUIMARÃES, 2016, p. 39-41).

Estes pontos serão aprofundados para permitir um cenário mais próximo do mundo atual. O objetivo deste artigo é fazer uma consideração sobre qual é o impacto do processo tecnológico sobre a esfera política. A hipótese geral é a de que os desenvolvimentos econômicos atuais apontam para uma animalização crescente do ser humano. Na primeira parte faremos uso das posições de Arendt e na segunda parte faremos uso das posições de Žižek bem como do historiador Yuval Noah Harari.

## I

As características do cotidiano atual confluem dentro de uma direção compreendida como um capitalismo baseado no consumo. As formas como as pessoas se organizam e estabelecem as diferentes dinâmicas da vida privada, seguem as determinações do consumo. Além disso, essas dinâmicas apoiam-se na disseminação de produtos tecnológicos e na relação do ser humano com a



produção econômica. Isto perfaz um quadro geral de consumo e de trabalho. Dentro deste quadro podemos fazer dois recortes: primeiro, uma apresentação do capitalismo atual com ênfase no trabalho imaterial e, segundo, um aprofundamento das consequências sobre a condição humana em vista às esferas privada, política e pública.

O capitalismo, na época atual, pode ser denominado de várias formas, sendo que essas denominações concordam pelo menos com a diferença entre o capitalismo dos séculos XVIII e XIX e o capitalismo da segunda metade do século XX. Estas duas grandes fases se diferenciam por características no modo de produção, adquirindo denominações distintas: o capitalismo que faz a transição do comércio para fábrica e assume a forma industrial e o capitalismo posterior, a forma pós-industrial. Este último possui sinônimos: capitalismo da sociedade de consumo, ou capitalismo tardio, entre outras denominações.

Para uma análise do capitalismo em geral é necessário assumir um ponto de partida específico. Ao assumir um ponto de partida, ressaltamos que o escopo deste texto é a fase mais atual, portanto, dentro das mais comuns características do capitalismo pós-industrial ou tardio. Nesta direção, nosso ponto de partida não é marxista, mas utilizamos a análise de fundo marxista para efeitos de aprofundamento, sem qualquer comprometimento teórico. Nesta adoção, reforçamos os destaques sobre de diferentes divisões internas da vida coletiva: o privado, o social e o público. Em contrapelo ao viés marxista, estas divisões serão abordadas através dos conceitos de Hannah Arendt.

Contudo, a riqueza das observações feitas por autores que concordam com a matriz marxista não pode ser desprezada. Com essa intenção nos apropriamos das análises de Slavoj Žižek em uma caracterização oportuna do capitalismo atual:

[...] devemos nos concentrar em três aspectos que caracterizam o capitalismo atual: a tendência duradoura de retornar do lucro à renda (em suas duas formas principais: a renda do “conhecimento comum” privatizado e a renda dos recursos naturais); o papel estrutural muito mais forte do desemprego (a própria oportunidade de estar “empregado” em um trabalho é vivida como um privilégio); a ascensão da nova classe que Jean-Claude Milner chama de burguesia assalariada (ŽIŽEK, 2012, p. 18).

Cada uma das características mencionadas por Žižek pode ser aprofundada nos cenários frequentes da atualidade. Uma consideração mais detida destas características é encaminhada mediante acréscimo de alguns aspectos. Na característica do “conhecimento comum” podemos incluir o aspecto (a): valorização da produção imaterial; na característica do “desemprego” estrutural, podemos incluir o aspecto (b): a tecnologia se mostra vinculada com item anterior sobre o conhecimento; na característica da “nova classe assalariada”, podemos incluir o aspecto (c) a mobilidade da mercadoria e do consumo.

Estes aspectos estão relacionados em uma articulação comum a todos. A articulação está na valorização da natureza imaterial dentro da mudança na

inteiração entre homem e modo de produção. A mudança deslocou o emprego da mão de obra para o âmbito dos serviços e para o âmbito do trabalho cognitivo, não repetitivo. No entanto, este âmbito do trabalho cognitivo já começa a mostrar uma vulnerabilidade no século XXI, pois algoritmos inteligentes cumprem tarefas otimizadoras que envolvem cognição ou análise profunda de dados. Por isso, há uma inter-relação direta entre a valorização do aspecto imaterial e a empregabilidade ou a pouca empregabilidade, em outras palavras, uma face do desemprego estrutural. A situação do desemprego estrutural gera uma pressão sobre as classes burguesas assalariadas. Elas se tornam reativas ou engajadas em defesa do seu *status*. Diante disso, é possível concluir que o âmbito imaterial é, na verdade, o elemento hegemônico do trabalho e dos movimentos sociais. Zizék comenta esta hegemonia ao realizar uma observação crítica sobre Hardt e Negri. Ele sugere um deslocamento da análise marxista clássica:

[...] para Hardt e Negri, a limitação em Marx é o fato de ele se restringir historicamente ao trabalho industrial automatizado e organizado de maneira centralizada e hierárquica. Por esse motivo, a visão que têm do “intelecto geral” é a de um órgão de planejamento central; somente hoje, com a ascensão do “trabalho imaterial” ao papel hegemônico, é que a reviravolta revolucionária torna-se “objetivamente possível”. Esse trabalho imaterial estende-se entre o polo do trabalho intelectual (simbólico) – produção de ideias, códigos, textos, programas, figuras: escritores, programadores, dentre outros – e o do trabalho afetivo – quem trata de nossos afetos físicos: de médicos e babás a comissários de bordo. Hoje, o trabalho imaterial é “hegemônico” no sentido exato em que Marx proclamava que, no capitalismo do século XIX, a larga produção industrial era hegemônica como a cor específica que dá tom à totalidade – não quantitativamente, mas desempenhando o emblemático papel estrutural. Desse modo, o que surge é um novo e vasto domínio, o “comum”: conhecimentos, formas de cooperação e comunicação compartilhados etc., que já não podem mais ser contidos pela forma da propriedade privada. Por quê? Na produção imaterial, os produtos não são mais objetos materiais, mas novas relações sociais (interpessoais) em si. Em suma, a produção imaterial é diretamente biopolítica, a produção da vida social. (ZIZÉK, 2012, p. 18)

Algumas expressões utilizadas por Zizék atuam como pontos de concentração em sua análise. Estas expressões são as seguintes: “trabalho imaterial” e “produção imaterial”. O trabalho e a produção mostram vínculos estritos com diferentes elos sociais: o trabalho apresenta o vínculo com o ser humano; por sua vez, a produção vincula-se estritamente com o trabalho: não há produção sem alguma forma de trabalho. A respeito de ambos os conceitos há um desenvolvimento específico realizado por Hannah Arendt que será tratado mais adiante. O fato de que nas sociedades pós-industriais o trabalho se encontre modificado se torna um elemento importante e, no que diz respeito ao trabalho, o “trabalho imaterial” é o ponto central.

Para delinear os contornos deste trabalho imaterial, precisamos analisar como ele se torna “hegemônico”. Dito de outra forma, precisamos perguntar como uma produção se torna “imaterial”. Para que uma produção se

torne imaterial foi necessário que a natureza mesma da propriedade privada se modificasse. Uma explicitação bem sintética desta modificação se mostra quando o capital se ocupa apenas em gerar mais capital. Nos tempos atuais, o capital não visaria mais o acúmulo, mas sim gerar cada vez mais capital, estabelecendo uma mobilidade. Esta mobilidade é mais radical dos que os primeiros anos dos mercados financeiros nos primórdios da revolução industrial.

Acompanhando o raciocínio de Zizék, encontram-se, inusitadamente, algumas correspondências com o livro de Hannah Arendt: *A condição humana*<sup>2</sup>. Pois, ao analisar a propriedade, Arendt, que não é marxista, trabalha com pressupostos sobre a mudança das relações entre cidadãos. As relações são compreendidas em três diferentes esferas: política, privada e pública. Tal mudança, notadamente nas esferas pública e privada, ocorreu principalmente a partir do século XVIII. Ela foi um conjunto de alterações do padrão de convívio humano até então considerado civilizado e condizente com um legado da Antiguidade. Esses fatos, a partir do século XVII e XVIII, geraram uma outra esfera: a do social, alterando efetivamente as demais.

Antes de abordar diretamente o tema da esfera social, é necessário mostrar quais eram as esferas antes existentes, isto é, a do privado, a do político e a do público. Para tratar disso sem fazer uma retrospectiva histórica da Antiguidade, retornemos a um tópico que nos conduz até elas, inclusive nos dias de hoje, embora sob um estado de extinção ou retração. Este tópico é aquele que já mencionamos brevemente: o da propriedade privada, ainda em seu caráter imóvel. Sobre isto Arendt afirma:

O que chamamos anteriormente de ascensão do social coincide historicamente com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. Logo que passou à esfera pública, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de se arrogarem o acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para o acúmulo de mais riqueza. [...]

Quando se permitiu que essa riqueza comum, resultado de atividades anteriormente relegadas à privacidade do lar, conquistasse a esfera pública, as posses privadas – essencialmente muito menos permanentes e muito mais vulneráveis à mortalidade de seus proprietários que o mundo comum, que sempre resulta do passado e se destina a continuar a existir para as gerações futuras – passaram a minar a durabilidade do mundo. É verdade que a riqueza pode ser acumulada a tal ponto que nenhuma vida individual será capaz de consumi-la, de sorte que a família, e o não indivíduo, vem a ser proprietária. [...] Somente quando a riqueza se transformou em capital, cuja função única era gerar mais capital, é que a propriedade privada igualou ou emulou a permanência inerente ao mundo compartilhado por todos. Essa permanência, contudo, é de outra natureza: é a permanência de um processo e não a permanência de uma estrutura estável. Sem o processo de acumulação, a riqueza

<sup>2</sup> Utilizamos aqui o advérbio “inusitadamente” por causa de uma aproximação quase linear entre autores de paradigmas teóricos e políticos distintos como Zizék e Arendt. No entanto, esperamos que os esclarecimentos dos fenômenos atuais fornecidos nesta aproximação compensem o seu caráter inusitado ou pouco comum.

recairia imediatamente no processo oposto de desintegração através do uso e do consumo. (ARENDR, 2001, p. 78-79).

A propriedade se transforma na medida em que a consideração sobre a riqueza se altera. Neste caso, a alteração é a de que a riqueza não é mais para ser acumulada, mas sim é para ser usada, para gerar mais riqueza. Atualmente, a propriedade está inserida em uma perspectiva ainda mais dinâmica que resulta de um gradativo aprofundamento e expansão da concepção de que o capital deve gerar mais capital, associando-se com a tecnologia. Os mecanismos de geração de capital migraram do âmbito produtivo para o âmbito financeiro. E, o âmbito financeiro nos oferece fundos de capital de risco que investem em *startups* (inovação), buscando criar novos nichos de serviços e de mercadorias. Os capitais se tornam capitais de *risco* e não os da permanência imóvel de uma mercadoria ou de uma estrutura.

A distinção entre duas naturezas da propriedade privada é de suma importância. Na passagem de Arendt, citada acima, temos a natureza da “permanência” de “uma estrutura” e a natureza da “permanência de um processo”. A propriedade nos tempos atuais se apresenta como a “permanência de um processo”. Este mesmo processo efetiva uma “desintegração através do uso e do consumo”. Tal desintegração processual da propriedade privada interfere com a esfera pública e com a esfera privada, constituindo finalmente uma terceira esfera: a do social:

A riqueza comum, portanto, jamais pode tornar-se comum no sentido que atribuímos ao mundo comum; permaneceu – ou, antes, destinava-se a permanecer – estritamente privada. Comum era somente o governo, nomeado para proteger uns dos outros os proprietários privados na luta competitiva por mais riqueza. A contradição óbvia deste moderno conceito de governo, onde a única coisa que as pessoas têm em comum são os seus interesses privados, já não deve nos incomodar como ainda incomodava Marx, pois sabemos que a contradição entre o privado e o público, típica dos estágios iniciais da era moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da própria diferença entre as esferas privada e pública, a submersão de ambas na esfera do social. Pela mesma razão, estamos em posição bem melhor para compreender as consequências, para a existência humana, do desaparecimento de ambas estas esferas da vida – a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu. (ARENDR, 2001, p. 79)

Nas palavras de Arendt as esferas “pública e privada” submergiram “na esfera do social”. E esta esfera se sobrepõe à divisão entre público e privado, considerando estas duas últimas esferas como “um fenômeno temporário” da “era moderna”. Na base constitutiva da esfera do social se apresenta a “esfera privada” que é expressa e exteriorizada. Hoje em dia esta exteriorização ocorre nas redes sociais. O privado se torna, então, “a única preocupação comum”. Na realidade, este âmbito “comum” do privado é dominado pelo pessoal. O caráter peculiar do “privado” desaparece no social através da multiplicação, da repetição e,

finalmente, através da impessoalidade que se insinua nos meandros das postagens e no uso de dispositivos eletrônicos.

A caracterização da esfera privada como um “fenômeno temporário” relativo ao início da “era moderna” traz consigo o tema da propriedade. A propriedade, que desde o início da era moderna, era denominada de “privada” (permanência “de uma estrutura”), tornou-se outra permanência, a “de um processo”. O trânsito é acompanhado pela invasão da esfera política pela esfera privada. Uma invasão que afeta também a esfera pública, porque esta abarca a esfera política. Sobre a mudança na natureza da propriedade, veja-se as expressões “imóvel” e “móvel” usadas por Arendt:

Encarada deste ponto de vista, a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora abrigada e protegida pela esfera privada. A dissolução desta esfera e sua transformação em esfera social pode ser perfeitamente observada na crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel, [...] (ARENDDT, 2001, p. 79).

A “subjetividade interior do indivíduo” era “abrigada e protegida pela esfera privada”. Este registro aponta para uma época anterior à “era moderna”, aponta para a Antiguidade. Tal abrigo e proteção proporcionados pela “esfera privada” não existem mais. O que existe na “era moderna” é uma “dissolução” da esfera privada e “sua transformação em esfera social”. Arendt coloca em paralelo a transformação da esfera privada e a “transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel”.

Outros elementos citados como a “descoberta intimidade” e a “fuga do mundo exterior” estão vinculados diretamente com a explicação do surgimento da “esfera social”. Estes elementos são explicados na origem do conceito de “sociedade”. Ao explicar esta origem, Arendt assinala a diferença entre as esferas envolvidas:

Esta relação especial entre a ação e a vida em comum parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e que, até Thomas de Aquino, foi aceita como tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est socialis* (“o homem é, por natureza, político, isto é, social”). Melhor que qualquer teoria complicada, esta substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto a concepção original grega de política havia sido esquecida. Para tanto, é significativo, mas não conclusivo, que a palavra “social” seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente uma acepção claramente política, embora limitada: indicava certa aliança entre as pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma “sociedade da espécie humana”, que o termo social começa a adquirir sentido geral de condição humana fundamental. Não que Aristóteles ou Platão ignorasse ou não desse importância ao fato de que o homem não pode viver

fora da companhia dos homens; simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal – razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana. (ARENDT, 2001, p. 32-33)

Na passagem acima se afirma a existência de algo comum entre vida humana e vida animal. Neste contexto de análise, que visa o capitalismo atual, o tema da animalização é assinalado pela primeira vez. A emergência do tema depende da seguinte articulação: a esfera social possui uma origem diferente da esfera pública da Antiguidade e, por outro lado, possui uma relação importante com a esfera privada. Ambas as compreensões, as da esfera pública e privada, são legados da Antiguidade, e elas não são originadas na época moderna.

Na passagem citada acima é possível destacar pelo menos uma dimensão em que o ser humano é diferente dos animais. Esta dimensão não é aquela da sociedade, mas a da ação política<sup>3</sup>, e esta nos leva à esfera pública. A esfera pública possui o seu foco na política, pois o desenvolvimento da política somente pode ocorrer com a necessária separação em relação ao âmbito doméstico e ao âmbito privado. No mundo social da atualidade, porém, com as esferas privada e política em retração, modificam-se as práticas políticas para uma função meramente *administrativa* e se destrói a esfera pública, colonizando-a com assuntos de cunho privado. Esta colonização é mais intensa sob o domínio da tecnologia e das redes sociais, onde as pessoas expõem as suas privacidades.

Arendt aprofunda o tema amplo do desaparecimento da esfera política sob uma valorização de uma esfera social. A ênfase de fundo é, na verdade, a esfera privada. O capitalismo, ao ser tomado pelo “social”, paradoxalmente, expande o âmbito privado e o faz desaparecer. Isto é paradoxal, pois o âmbito privado se torna algo ambíguo: pode ser oposto ao social e pode ser, ao mesmo tempo, uma relação “autêntica” e “estreita”. Vejamos:

Não se trata de mera transferência de ênfase. Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privacidade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse o trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano. Hoje não nos ocorre, de pronto, esse aspecto de privação quando empregamos a palavra “privatividade”; e isto, em parte, se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada através do moderno individualismo. Não obstante, parece ainda mais importante o fato de que a privatividade moderna é pelo menos tão nitidamente oposta à esfera social – desconhecida dos antigos, que consideravam o seu conteúdo como assunto privado – como o é a esfera política propriamente dita. O fato histórico decisivo é que a privatividade, em sua função mais relevante – proteger aquilo que é íntimo – foi descoberta não como o oposto da esfera

<sup>3</sup> A outra dimensão que diferencia é a da contemplação, mas não trataremos deste tópico neste texto, reservando para outro artigo.

política, mas da esfera social, com a qual, portanto, tem laços ainda mais estreitos e mais autêntico. (ARENDR, 2001, p. 48)

A “privatividade” significa “um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa”. Estar ou não privado é uma das formas de qualificar o ser vivo como humano ou não humano, pois, no mundo antigo, segundo Arendt, quem “vivesse unicamente uma vida privada [...] não era inteiramente humano”. Há um jogo importante entre as esferas privada e política. Este jogo é perturbado pela emergência da esfera social, a qual era “desconhecida dos antigos”. A esfera privada se torna oposta à esfera social, ao passo que ela não é oposta à esfera política. Pois, a política, na era moderna, visa “proteger aquilo que é íntimo”. Isto tem como consequência a confusão entre o privado e o político dentro do mundo público. Na valorização contemporânea do individualismo, o social acaba por ter os “laços estreitos e mais autênticos” com a esfera privada. A emergência do social efetivamente perturbou as relações antes existentes.

O principal destaque se situa na afirmação de que a não participação na esfera pública, seja através da ação, seja através da contemplação (*theoria*), significaria também ser não “inteiramente humano”. Em outras palavras, significaria estar mais próximo ao animal. A emergência do social e a perturbação das relações entre as diferentes esferas significam, então, uma contribuição para o não “inteiramente humano”, justamente porque a esfera privada tem mais vínculos com a esfera social (“laços estreitos” e “autênticos”). Nesta emergência da esfera social, o capitalismo e a produção atual do que é “imaterial”, apontam para uma vida humana não qualificada e para um processo de animalização possível.

Finalmente, esta seção mostrou que as esferas do político, do público e do privado foram alteradas. Estas alterações são ressaltadas em relação à natureza da propriedade, onde a propriedade privada, inicialmente considerada imóvel (“permanência de uma estrutura”) passou a ser considerada móvel (“permanência de um processo”). A emergência do social provocou uma redefinição do humano, aproximando-o da animalização. Como vimos através de Arendt, o social, sob um ponto de vista do mundo antigo, ou seja, visto a partir de uma herança do Ocidente, vincula-se aos interesses de grupos (associações com fins determinados) e à satisfação de necessidades em contraponto ao modo antigo de fazer política (ação). Esta situação remete aos dias de hoje, quando o privado é tornado público e invade o âmbito político. Em relação a estas articulações, permanece a consequência de que o que não é político, não nos faz inteiramente humanos, ou seja, nos torna próximos dos animais. Para uma investigação sobre esta animalização nós analisaremos a seguir o tema da produção no capitalismo pós-industrial. Um tema que é biopolítico.

## II

O contexto da política, tal como ela é compreendida por Arendt, modificou-se pelo avanço do capitalismo em suas diferentes fases. No que diz respeito à vida humana, a esfera privada foi progressivamente elevada à esfera pública e a

consequência disto é o surgimento da esfera social. A questão que se coloca perante este quadro é justamente a respeito do humano: como ele pode ser visto a partir de um ponto de vista distanciado? A hipótese auxiliar é a de que, no contexto do capitalismo, em sua fase atual, a associação com a tecnologia permite este ponto de vista distanciado. Ou seja, capitalismo e tecnologia estão associados, mas restam as consequências.

Os efeitos e as demandas, do capitalismo tardio sobre a vida humana (política, economia, etc.) indicam claramente um processo de animalização crescente. Isto pode ser percebido nas palavras impactantes de Žižek ao tratar criticamente a criatividade do Vale do Silício. Segundo o autor, deve-se buscar nesta criatividade o seu “anverso”. Com esta intenção, ele expõe um exemplo contundente onde a produção tecnológica e a participação do humano estão colocados lado a lado:

[...], por trás de cada companhia “pós-moderna” que concede espaço a seus funcionários para uma produção “criativa”, há uma exploração antiquada e anônima da classe trabalhadora. O ícone do capitalismo criativo hoje é a Apple, sustentada pelo “gênio” de Steve Jobs, mas o que seria da Apple sem a Foxconn, a empresa taiwanesa que controla grandes fábricas na China, onde centenas de milhares de pessoas montam iPads e iPods em condições abomináveis? Não devemos jamais nos esquecer do anverso do centro “criativo” pós-moderno no Vale do Silício, onde alguns milhares de pesquisadores testam novas ideias: alojamentos em estilo militar, assolados por uma série de suicídios de trabalhadores, todos por consequência das condições estressantes de trabalho (longas jornadas, baixos salários, alta pressão). Depois que o 11º trabalhador saltou do alto do prédio, a empresa introduziu uma série de medidas: obrigar os funcionários a assinar contratos em que se comprometiam a não se matar, delatar colegas de trabalho que parecessem deprimidos, procurar instituições psiquiátricas em caso de prejuízo da saúde mental etc. (ŽIŽEK, 2012, p. 120-121)

A participação do ser humano, neste caso, se divide em duas direções: primeiro como uma ênfase na criatividade do desenvolvimento tecnológico e, segundo, no trabalho em condições “antiquadas e anônimas”, as quais, sob um inventário de causas diversas (“longas jornadas, baixos salários, alta pressão”) resultam no efeito sombrio de um grande número de suicídios. Por um lado, há o consumo e, por outro, existem os efeitos do modo produtivo<sup>4</sup>. Este “consome” ou elimina vidas.

No âmbito da produção e no modo como ela é planejada se encontra mais visível a animalização do homem. Em consonância com esta situação, repercutiu em 2012, a declaração de Terry Gou sobre os seus próprios trabalhadores. Vários meios de comunicação noticiaram as palavras de Gou, cujo resumo é apresentado por Žižek, na sequência da passagem anterior:

<sup>4</sup> Sobre o modo produtivo, na forma atual do capitalismo temos duas vertentes importantes: uma forma ocidental que une democracia e capitalismo e uma outra denominada de “capitalismo de valores asiáticos”, como a China. A mensagem sombria é a de que “o vínculo entre capitalismo e democracia foi rompido definitivamente”. (ŽIŽEK, 2011, p. 112ss.)



Para piorar ainda mais a situação, a Foxconn começou a colocar redes de proteção em volta de sua enorme fábrica. Não surpreende que Terry Gou, presidente da Hon Hai (empresa que controla a Foxconn), tenha se referido aos seus empregados como animais em uma festa de fim de ano, acrescentando que “gerenciar um milhão de animais me dá dor de cabeça”. Gou ainda disse que queria saber de Chin Shih-chien, diretor do zoológico de Taipei, exatamente como os animais deveriam ser “gerenciados”; ele convidou o diretor do zoológico para falar na reunião anual de revisão de Hon Hai, pedindo que todos os gerentes assistissem à palestra com atenção para aprender a gerenciar “os animais que trabalham para eles. (ZIZÉK, 2012, p. 121)

Gou chama seus funcionários de “animais”. Esta declaração é quase uma perfeita explicitação da situação humana dentro no ambiente produtivo do capitalismo tardio e, notavelmente, no capitalismo asiático. Internamente, há uma gradativa modificação no modo como o capital concebe o elemento “fixo”, onde tal elemento “fixo” tem uma relação clara com o poder de gerenciamento da mão de obra viva:

E, mais uma vez, como o capital organiza a sua exploração apresentando-se como “capital fixo” contra a mão de obra viva, no momento em que o componente principal do capital fixo passa a ser o “próprio homem”, seu “conhecimento social geral”, o próprio alicerce social da exploração capitalista, é minado e o papel do capital se torna puramente parasitário. (ZIZÉK, 2011, p. 118)

O processo que realiza o avanço do “capital fixo” sobre a “mão de obra viva” é um processo biopolítico que se iniciou nos primeiros anos do capitalismo industrial (século XVIII em diante). Este gerenciamento biopolítico resultou em um encurtamento da esfera política e pública. Tal encurtamento foi principalmente motivado pela necessidade de manter o foco na vida, pesquisá-la e controlá-la em suas diversas dimensões. A contrapartida da emergência da vida no meio político representou, assim, um elemento novo do moderno. Este mesmo contexto já foi comentado por Foucault:

O homem ocidental aprende, pouco a pouco, o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço individual em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. (FOUCAULT, 2017, p. 154)

Foucault desenvolve uma reflexão dividindo-a em duas fases: a disciplina e o controle. A fase da disciplina detém-se sobre o indivíduo e seu corpo; a fase do controle detém-se sobre a população. A primeira é denominada de anatomo-política, e a segunda de biopolítica. Estas duas divisões estão focadas na vida e este foco configura o espaço político ao longo dos séculos XVII até o século XXI;

portanto, um percurso que vai do indivíduo à espécie. A posição de Foucault ecoa as palavras anteriores de Hannah Arendt:

Vimos acima que, no surgimento da sociedade, foi a vida da espécie que, em última análise, se afirmou. Teoricamente, o ponto crucial, no qual se deu a mudança a partir da insistência na vida “egoísta” do indivíduo, nos primeiros estágios da era moderna, para a ênfase posterior sobre a vida “social” e sobre o homem “socializado” [...]. A humanidade socializada é aquele estado social no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou a espécie humana, mas não o homem nem os homens. (ARENDR, 2001, p. 334)

O “controle do saber” e a “intervenção do poder” aprofundam a importância da emergência da vida no âmbito político. Primeiramente, valorizando a esfera privada, colocando-a no lugar da esfera pública. E, secundariamente, modificando a esfera pública sob o domínio da mais recente esfera: a do social. As ações do poder são acompanhadas pela evolução do capitalismo comercial que se torna capitalismo industrial, entrando depois em um modo pós-industrial. Os sinais do capitalismo pós-industrial são bem visíveis na atualidade.

Estes sinais devem ser mostrados. Para tanto, devemos ter em conta uma configuração um tanto paradoxal da realidade. Uma configuração que integra um individualismo crescente e uma impessoalidade disseminada. Nesta impessoalidade, a importância do indivíduo, no mundo tomado pela tecnologia, diminui. O mundo cotidiano do constante aperfeiçoamento tecnológico reduz o valor do humano ao consumo (BAUMAN, 2008, p. 82 e 83). Trata-se aqui não somente de um condicionamento, mas de uma diminuição da importância do indivíduo. Arendt apresenta este desenvolvimento com as seguintes palavras:

No entretanto, demonstramos ser suficientes engenhosos para descobrir meios de atenuar as fadigas e penas da vida, ao ponto em que a eliminação do labor do âmbito das atividades humanas já não pode ser considerada utópica. [...]. O último estágio de uma sociedade de operários, que é a sociedade de detentores de empregos, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e “tranquilizada”. O problema das modernas teorias do behaviorismo não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a tornarem-se verdadeiras, que realmente constituem as melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna. É perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu. (ARENDR, 2001, p. 335-336)

No “funcionamento puramente automático” de uma sociedade de “detentores de empregos” no destaque de Arendt, temos um detrimento da vida individual em prol da espécie: “como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital”. Neste caso, a autora ainda mantém uma hesitação, utilizando as expressões “como se...” e “realmente”. Contudo, a possibilidade mesma está se confirmando cada vez mais. Esta constatação é percebida pelas

afirmações do historiador israelense Harari a respeito do impacto da tecnologia no emprego, nas relações sociais e na própria percepção da existência de um *eu individual*.

Harari descreve um cenário sombrio sobre possíveis impactos dos avanços tecnológicos sobre o homem, seja por meio da inteligência artificial, seja por meio da engenharia genética. Ao falar sobre os vários avanços tecnológicos e o desemprego estrutural, ele afirma:

[...] a tecnologia do século XXI pode capacitar os algoritmos externos a serem “hackers da humanidade” e a me conhecerem muito melhor do que eu conheço a mim mesmo. Quando isso acontecer, a crença no individualismo entrará em colapso e a autoridade vai se transferir de indivíduos humanos para algoritmos em rede. As pessoas não mais se verão como seres autônomos que levam as suas vidas de acordo com o seu bem querer; na verdade, vão se acostumar a se verem como uma coleção de mecanismos bioquímicos que é constantemente monitorada e guiada por uma rede de algoritmos eletrônicos. Para que isso se concretize, não há necessidade de um algoritmo externo que me conheça *perfeitamente* e que nunca cometa nenhum erro; basta que esse algoritmo me conheça *melhor* do que eu me conheço e que cometa *menos* erros do que eu. Então fará sentido confiar a eles cada vez mais decisões e escolhas na vida. (HARARI, 2016, p. 332-333)

Ou seja, a “tecnologia do século XXI” está agindo em duas frentes: a primeira é a aplicação da inteligência artificial no setor produtivo e também na coleta de informações; a segunda é a mudança ou a intervenção no corpo biológico humano, o que se torna cada vez mais presente com a descoberta recente da edição genética CRISPR-Cas9. As consequências destas duas frentes são diversas e complexas. Vamos focar aqui apenas o impacto na empregabilidade em função da inteligência artificial, deixando para outro momento um aprofundamento sobre a intervenção genética.

Sobre a empregabilidade, Harari afirma que o capitalismo gerou uma situação problemática. Essa situação pode ser vista como uma gradativa dispensa do humano:

De fato, com o passar do tempo torna-se cada vez mais fácil substituir humanos por algoritmos de computador, não só porque estes estão ficando mais espertos, como também porque os humanos estão se profissionalizando. Os antigos caçadores-coletores dominavam grande variedade de aptidões para poderem sobreviver, razão pela qual seria imensamente difícil projetar um caçador-coletor robótico. Esse robô teria que saber como preparar pontas de lança de pedra sílex, como achar cogumelos comestíveis numa floresta, como rastrear um mamute e como coordenar um ataque com uma dúzia de outros caçadores, e depois como utilizar ervas medicinais para tratar uma ferida. No entanto, nos últimos milhares de anos nós nos especializamos. Um motorista de táxi ou um cardiologista se especializam num nicho muito mais estreito do que um caçador-coletor, o que facilita sua substituição por inteligência artificial (IA). Como salientei repetidamente, IA nem de longe se aproxima de uma existência parecida com a humana. Mas 99% das qualidades e aptidões humanas são simplesmente redundantes

para a maior parte das tarefas modernas. Para pôr humanos para fora do mercado de trabalho, a IA só precisa nos superar nas limitadas aptidões que nossas profissões específicas exigem. (HARARI, 2016, p. 325)

As atividades humanas se tornaram cada vez mais específicas, acompanhando as exigências do capitalismo até a fase atual. Nesta fase atual, o uso de algoritmos dotados de inteligência artificial começou a substituir diretamente o trabalho humano. Mesmo que este trabalho humano seja um procedimento de fundo cognitivo como é caso da elaboração de diagnósticos médicos<sup>5</sup>. Em outra passagem, Harari menciona que as pessoas podem ser tornar “inempregáveis”:

No século XIX, a Revolução Industrial criou uma classe imensa de proletariado urbano, e o socialismo se disseminou porque ninguém mais conseguia dar uma resposta às necessidades, esperanças e temores da nova classe trabalhadora. Posteriormente, o liberalismo só logrou derrotar o socialismo ao adotar as melhores partes do programa socialista. No século XXI, poderíamos assistir à criação de uma maciça classe não trabalhadora: pessoas destituídas de qualquer valor econômico, político ou artístico, que em nada contribuem para a prosperidade, o poder e a glória da sociedade. Eles não estarão simplesmente desempregados – eles serão inempregáveis. (HARARI, 2016, p. 329)

Os humanos, historicamente, foram submetidos a uma disciplina que os aproximou a um processo de animalização, sintetizado na expressão de Zizék: uma “exploração antiquada e anônima” (ZIZÉK, 2012, p. 120). Para a produção capitalista, a massa humana se torna progressivamente algo para ser considerado não individualmente, mas em conjunto, como uma espécie. Neste caso, a impessoalidade vigora: o indivíduo não é mais importante, mas somente a espécie (HARARI, 2016, p. 309 e 331). Harari chega a afirmar, de forma provocadora, que talvez esta massa de humanos seja importante para ser empregada como “escudo humano para armamentos avançados” (HARARI, 2016, p. 312). E, tal processo de passagem de um individualismo para uma impessoalidade da massa inútil, está acontecendo com a aprovação geral de todos:

Algumas pessoas ficam realmente horrorizadas com esse desenvolvimento, mas o fato é que milhões o abraçarão de bom grado. Hoje muitos de nós já abrimos mão de nossa privacidade e individualidade, registramos cada uma de nossas ações, conduzimos nossa vida *online* e ficamos histéricos se nossa conexão com a rede se interrompe mesmo por alguns minutos. A transferência da autoridade de humanos para algoritmos está acontecendo não como resultado de uma decisão governamental, e sim devido a uma inundação de escolhas mundanas. (HARARI, 2016, p. 347)

---

<sup>5</sup> Um exemplo disso é o uso do supercomputador Watson da IBM (2017) para uso médico, além disso, a inteligência artificial do Watson está se expandido para vários setores como os negócios empresariais.

Percebe-se que a perspectiva de transformação do ser humano individual concebido numa impessoalidade de massa, meramente como espécie, é uma perspectiva externa. Esta perspectiva externa pode ser inferida a partir de um sistema produtivo tecnologicamente desenvolvido. O sistema interage com a vida humana e a conduz a uma degradação da independência e autonomia humanas e a espécie começa a depender dos dispositivos cada vez mais inteligentes. Este processo representa um afastamento cada vez maior em relação ao que os antigos consideravam como característico da esfera política: aquilo que era propriamente humano. A esfera política desaparece na promoção do privado dentro da esfera social, culminando em formas assemelhadas à animalização domesticada. Portanto, o resultado final é o fim da individualização perante os sistemas tecnológicos e uma animalização com tons civilizados.

Esta seção procurou mostrar que a animalização domesticada é desenvolvida em paralelo com a expansão histórica das fases do capitalismo até a sua forma contemporânea. Esta animalização é o resultado mais evidente dos processos produtivos, como um subproduto “vivo” que deve manter o fluxo constante do consumo. Enfim, depois desta constatação podemos apresentar nossas considerações finais.

## CONCLUSÃO

O fato de que venhamos a ser percebidos não mais de forma singular ou individual, mas como um todo, como uma espécie, mostra uma naturalização dos processos cotidianos e profissionais. Esta naturalização combina com a passagem da propriedade privada sob uma natureza imóvel a uma natureza móvel, acelerando o fluxo das mercadorias. A naturalização tem uma relação direta com o modo como nós mesmos nos percebemos a partir de um ponto de vista externo cada vez mais possível. Este ponto externo é um sistema otimizador, que pode ser denominado de inteligência artificial. Ela nos “captura” em *smartphones* e outros dispositivos.

Na primeira seção foi visto que a esfera política é uma dimensão que nos faz humanos. A redução desta e a sua transformação em uma prática “profissionalizada” nos aproximaram de um comportamento animal organizado. Juntamente a isso, a mudança na natureza da propriedade privada trouxe uma mobilidade e uma valorização do âmbito privado a ponto de ele se tornar o principal constituinte da esfera social. Isto impõe à esfera privada um caráter ambíguo com consequências nas relações promovidas pelo capitalismo tardio. Na segunda seção mostramos o processo produtivo como um fator de transformação do humano individual (e de sua capacidade de decisão ou autoridade pessoal, etc.) numa massa impessoal. Este é um resultado da fase tardia do capitalismo. Tal transformação significa conceber a condição humana como igual a condição de um animal doméstico.

O questionamento inicial – sobre *qual é o impacto do processo tecnológico sobre a esfera política?* – alcançou a seguinte resposta: o processo tecnológico é gradativamente menos humano. As mudanças ocorridas na natureza da

propriedade privada foram determinantes e o mesmo pode se afirmar das alterações nas esferas política, privada e pública. Neste sentido, o processo tecnológico em curso é, também, cada vez menos político. Desde o princípio do capitalismo comercial, a valorização da propriedade privada e a posterior industrialização tornaram o processo produtivo-tecnológico menos humano. Isto significa que a dependência de comportamentos automatizados e o desacoplamento da necessidade de reflexão são os efeitos de um capitalismo tardio. Este prescinde pouco a pouco do indivíduo humano, deixando-o viver apenas como uma espécie consumidora em um sofisticado mundo tecnológico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- BAUMAN, Z. *Vidas para o consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BOSTROM, N. *Superintelligence: paths, dangers, strategies*. New York: Oxford University Press, 2016.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- GUIMARÃES, M. Uma ferramenta para editar o DNA. *PESQUISA FAPESP*, v.240, p. 39-41, fev. 2016. Disponível em: <[http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2016/02/038-041\\_Crispr\\_240.pdf?a0dabe](http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2016/02/038-041_Crispr_240.pdf?a0dabe)>. Acesso em: 18 mai. 2017.
- HARARI, Y. N. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- IBM, EQUIPE DE CONEXÃO. *Conheça o Watson e o seu uso na saúde*. Disponível em: <<https://www.ibm.com/blogs/robertoa/2017/03/conheca-o-watson-e-seu-uso-na-saude/>>. Acesso em 18 mai. 2017.
- ZIZÉK, S. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011
- \_\_\_\_\_. *O ano em que sonhamos perigosamente*. São Paulo: Boitempo, 2012.

# GÊNIO, GOSTO E ESCOLAS ARTÍSTICAS

## *GENIUS, TASTE AND SCHOOLS OF ART*

GABRIEL ALMEIDA ASSUMPTÃO<sup>1</sup>

UFMG - Brasil  
gabrielchou@gmail.com

**RESUMO:** Buscaremos apontar como Kant articula gênio e gosto, com base em duas obras, a saber: *Crítica da faculdade de julgar* (1790) e *Antropologia segundo um ponto de vista pragmático* (1798). Em ambos os textos, verifica-se que a obra de arte não consiste apenas em inspiração, mas também em um esforço de se adequar a originalidade aos espectadores. Em seguida, observaremos como, para o filósofo de Königsberg, a relação entre gênio e gosto é peça chave para se compreender como é a visão kantiana da sucessão de escolas de arte. Além das obras em questão, iremos recorrer a comentadores aduzidos tanto de literatura nacional quanto internacional.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Escolas. Gênio. Gosto. Imaginação. Kant.*

**ABSTRACT:** *The paper is aimed at showing the relationship Kant traces between genius and taste on the basis of the Critique of judgment (1790) and the Anthropology (1798). In both texts, Kant states that the work of art does not consist only in inspiration, but also in an effort to adequate one's originality to the appreciators. It will also be shown how the relationship between genius and taste plays a capital role in the understanding of the Kantian view regarding the succession of schools of Art. Besides the Kantian works, we will recur to commentators both from national and international philosophy.*

**KEYWORDS:** *Schools. Genius. Taste. Imagination. Kant.*

Dedico esse artigo a Renata Sevillano.

## INTRODUÇÃO

De acordo com Eva Schaper, há duas maneiras principais de se confrontar com o texto da *Kritik der Urteilkraft* (*Crítica da faculdade de julgar*)<sup>2</sup>. Uma delas é sistemática e busca integrar a *Crítica da faculdade de julgar estética* com a *Crítica da faculdade de julgar teleológica* (ou seja: busca-se interligar as duas divisões principais da obra) a partir da ideia de juízo reflexionante. Essa abordagem vê não só elementos estéticos na obra, mas éticos, epistemológicos, etc.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e doutorando em Filosofia, na linha de Estética e Filosofia da Arte, na mesma universidade. Bolsista da FAPEMIG.

<sup>2</sup> De agora em diante, *KU*.

<sup>3</sup> SCHAPER, 1992, p. 367.

A outra abordagem possui como foco exclusivamente a primeira divisão principal da obra, isto é, a *Crítica da faculdade de julgar estética*, na qual se encontram as contribuições pelas quais Kant ficou conhecido como um dos fundadores da estética moderna. Não se trata de negar as intenções sistemáticas de Kant, mas de deixá-las em parênteses para poder dar mais espaço a sua reflexão estética, e é precisamente o que tencionamos fazer nessa contribuição<sup>4</sup>. Estratégia semelhante será adotada em nossa leitura da *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798): O foco será apenas em parágrafos ligados à questão do gênio e do gosto.

Buscaremos apresentar como, para Kant, o gênio é um acordo entre imaginação e entendimento (de maneira análoga ao juízo de gosto), concordância essa que deve ser mediada, canalizada pelo gosto, para que não culmine em mero desvario ou excesso de originalidade que, embora rico, não consiga ser comunicado. Isso mostra que há uma continuidade entre a discussão kantiana sobre juízos de gosto (§§ 1-42 da *KU*) e a discussão sobre as belas artes (§§ 43-54 *KU*).

## I GÊNIO E IMAGINAÇÃO

A definição mais famosa que Kant apresenta de gênio aparece na *KU*: “Gênio é o talento (dom da natureza) que fornece a regra à arte”<sup>5</sup>. Já que o talento é a faculdade produtiva inata do artista e pertence à natureza, pode-se expressar a definição de gênio também dessa forma: “Gênio é a predisposição inata do ânimo (engenho), pelo qual a natureza fornece a regra à arte”<sup>6</sup>.

Na *Antropologia*, Kant afirma que o talento é uma excelência das capacidades cognitivas que não depende apenas da instrução, mas que necessita de certa disposição natural, da parte do sujeito. O talento pode ser de três tipos: engenho, sagacidade ou gênio. O engenho se vincula à técnica, a sagacidade à ciência, e o gênio às belas artes<sup>7</sup>.

Para Kant, as belas artes devem necessariamente ser consideradas “artes do gênio” (*Künste des Genies*). Afinal, cada arte pressupõe regras, por meio das quais um produto que se quer chamar artístico é representado como possível. Todavia, o conceito de bela arte não permite que o juízo sobre a beleza de seus produtos seja derivado de uma regra que possua conceito como fundamento determinante, e a regra que a natureza fornece ao gênio resolve esse problema: trata-se de uma regra que se funda em ideias estéticas, em um conjunto de representações da imaginação<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> SCHAPER, 1992, p. 368.

<sup>5</sup> KANT, I. *KU*, AA 05: 307. “*Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst das Regel giebt*”. (Todas as traduções são de nossa responsabilidade).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 307. “*Genie ist die angeborne Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt*”.

<sup>7</sup> KANT, I. *Anth*, AA 07: 220.

<sup>8</sup> KANT, I. *KU*, AA 05: 307.



Só a liberdade da imaginação sem constrangimento, meramente a capacidade de criar formas dotadas de ideias que ultrapassam a experiência sensível (ideias estéticas), produz o caos. À mera capacidade produtiva do gênio, deve-se acrescentar a faculdade de julgar. Ao dota-lo de clareza, o gênio torna as ideias passíveis de serem aceitas por um público e mesmo seguidas por outros<sup>9</sup>.

Como foi dito acima, é necessário, além do talento, uma *Anlage* (disposição)<sup>10</sup>. O campo próprio do gênio é a imaginação (*Einbildungskraft*)<sup>11</sup>, porque ela é produtora e não se submete tanto às regras quanto outras faculdades, sendo capaz da originalidade<sup>12</sup>.

O mecanismo da instrução, uma vez que sempre coage o aluno à imitação, é adverso à germinação de um gênio, a saber: no que tange à sua própria originalidade. Mas toda arte precisa de certas regras fundamentais mecânicas, como a adequação do produto à ideia à qual subjaz, isto é, verdade na apresentação do objeto que é pensado. Ora, isso deve ser aprendido com rigor escolar e é fruto da imitação. De outro lado, libertar a imaginação dessa coerção e deixar o próprio talento proceder, até mesmo contra a natureza, sem regras e devanear, resultaria talvez em uma loucura dotada de originalidade – a qual, todavia, não seria modelar e, portanto, não pode ser considerada gênio<sup>13</sup>.

Para Kant, só a originalidade não basta para uma obra apresentar qualidade. É necessário conter os excessos da criatividade com gosto e com disciplina<sup>14</sup>. Retomando o quarto momento do juízo do gosto e considerando-o no contexto do belo artístico, Kant ressalta que a comunicabilidade da obra de arte é importante. O nexos entre produção e recepção da obra de arte é expresso por Kant da seguinte maneira: “Para julgar objetos belos como tais, o gosto é exigido; já para as belas artes, isto é, para a produção de tais objetos, exige-se o gênio<sup>15</sup>”.

<sup>9</sup> FREITAS, 2003, p. 263.

<sup>10</sup> KANT, I. Anth, AA 07: 224.

<sup>11</sup> Ibid., p. 224s.

<sup>12</sup> Ibid., p. 225.

<sup>13</sup> Ibid., p. 225. “*Der Mechanism der Unterweisung, weil diese jederzeit den Schüler zur Nachahmung nöthigt, ist dem Aufkeimen eines Genies, nämlich es was seine Originalität betrifft zwar allerdings nachtheilig. Aber jede Kunst bedarf doch gewisser mechanischer Grundregeln, nämlich der Angemessenheit des Products zur unterlegten Idee, d. i. Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes, der gedacht wird. Das muss nun mit Schlustrenge gelernt werden und ist allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Die Einbildungskraft aber auch von diesem Zwange zu befreien und das eigenthümliche Talent, sogar der Natur zuwider, regellos verfahren und schwärmen zu lassen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben, die aber freilich nicht musterhaft sein und also auch nicht zum Genie gezählt werden würde.*”

<sup>14</sup> Ibid., p. 225.

<sup>15</sup> KANT, I. KU, AA 05: 311. No original: “*Zur Beurtheilung schöner Objekte als solcher, wird Geschmack, zur schönen Kunst aber, d. i. der Hervorbringung solcher Gegenstände, wird Genie erfordert.*”

Com auxílio do gosto, o gênio consegue encontrar a forma adequada para se representar um dado material<sup>16</sup>. O artista genial deve expressar as ideias estéticas simbolicamente, ou seja, mediante uma representação intuitiva. Ela deve ser indeterminada o suficiente para deixar a audiência pensar por conta própria, e determinada o suficiente para ser compreendida e para que as reflexões da audiência levem a uma ideia estética semelhante à do artista dotado de gênio<sup>17</sup>.

O que marca o talento do gênio é a habilidade de encontrar expressão para ideias que não encontraram expressão discursiva ou sensível. Tal expressão, ainda que inédita, deve poder ser partilhada intersubjetivamente. Por isso, Kant afirma que a bela arte deve ser tanto original quanto exemplar. Deve ser nova, mas não pode ser um contrassenso. Essa ideia de originalidade que, em seu ato de ser original, também é exemplar, será explorada com maior precisão na seção seguinte, ao falarmos de como Kant vê o convívio de diferentes escolas artísticas<sup>18</sup>.

Para considerarmos gênio o talento para a bela arte, e analisá-lo nas faculdades de que tal talento constitui, é necessário determinar exatamente a diferença entre beleza natural, o juízo acerca da qual exige apenas gosto, e a beleza artística, cuja possibilidade exige o gênio<sup>19</sup>. “Uma beleza natural é uma coisa bela, uma beleza artificial é a representação de uma coisa<sup>20</sup>”. O belo artístico deve parecer natural, ainda que não o seja, de forma que a intenção do artista deve ficar oculta ao espectador. A obra de arte deve parecer finalista em si mesma ao nosso ânimo, tal como as belas formas da natureza (e os organismos) o parece a nossas capacidades cognitivas.

Na *Antropologia*, Kant chega a comparar a imaginação a uma artista, afirmando que a imaginação é uma grande artista, mesmo mágica (*Zauberin*), mas que precisa retirar dos sentidos a matéria (*Stoff*) para suas produções/formações (*Bildungen*). Essas, porém, não são tão universalmente comunicáveis quanto os conceitos do entendimento. A receptividade à representações da imaginação à comunicação é chamada senso. Quando essa receptividade não ocorre, é devido a um contrassenso (*Unsinn/nonsense*) da parte de quem falou ou ainda: da parte de quem criou algo (como uma obra de arte)<sup>21</sup>.

Nesse sentido, Kant afirma que “A originalidade (produção não imitada) da imaginação, **caso concorde com conceitos, chama-se gênio; caso não concorde, [chama-se] sentimento excessivo/exaltação (*Schwärmerei*)<sup>22</sup>”**. (grifo nosso). A “vivacidade arrebatadora” (*aufblasende Lebhaftigkeit*) do gênio deve

<sup>16</sup> CECCHINATO, 2010, p. 70-71.

<sup>17</sup> SASSEN, 2003, p. 175.

<sup>18</sup> PROULX, 2011, p. 12.

<sup>19</sup> KANT, I. KU, AA 05: 311.

<sup>20</sup> Ibid., p. 311. “*Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung Von einem Dinge*”.

<sup>21</sup> KANT, I. Anth, AA 07: 168s.

<sup>22</sup> Ibid., p. 172. “*Die Originalität (nicht nachgeahmte Production) der Einbildungskraft, wenn sie zu Begriffen zusammenstimmt, heisst Genie; stimmt sie dazu nicht zusammen, Schwärmerei*” (grifo nosso).

ser frequentemente moderada e limitada pelo “recato/pela modéstia do gosto” (*Sittsamkeit des Geschmacks*)<sup>23</sup>.

Diante dessa necessária ligação entre gênio e gosto, perguntamo-nos: na bela arte, é mais importante exigir o gênio ou o gosto? Em relação ao gênio, é a partir dele que se diz que uma arte tem espírito. Em relação ao gosto, afirma-se que uma arte é bela. Na bela arte, portanto, o gosto é mais importante que o gênio, é a condição indispensável, a coisa mais importante a qual se deve buscar para se julgar uma arte como bela arte, afinal, originalidade, abundância de ideias não são tão necessárias para a beleza quanto para o acordo da imaginação em sua liberdade com a legislação do entendimento<sup>24</sup>.

O gosto é a disciplina do gênio, capaz de polir suas asas<sup>25</sup>. Não sujeitar os voos imaginativos ao gosto é perder de vista uma parte fundamental do processo criativo. O juízo de gosto auxilia a chegar a uma expressão das ideias estéticas que seja significativa para outros, de modo que estas possam ser comunicadas<sup>26</sup>.

A bela arte exige gênio (imaginação, entendimento, espírito) e gosto<sup>27</sup>. Considerando essas observações kantianas, o feito do artista é ter aderido às capacidades interpretativas de uma audiência universal de observadores em potencial, de modo a garantir a expressão inédita de uma ideia estética<sup>28</sup>. Criar arte é criar outra natureza, povoada por ideias que excedem os limites dos sentidos, natureza esta que é mantida por engenhosidade estética que encontra expressão sensível para captar tais ideias. Por isso, apenas a imitação formal não é a forma como o gênio artístico toma a natureza como modelo<sup>29</sup>.

Frisamos a importância do gosto e da racionalidade para a questão do gênio em Kant. A demarcação entre gênio e desvario é importante para Kant, inclusive quando levamos em conta uma polêmica filosófica por trás da escrita da terceira *Crítica*. O conflito entre gênio e regra é uma questão essencial entre o classicismo e o romantismo. O *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto) buscava emancipação das regras clássicas, principalmente as **francesas e as latinas**, e a celebração e busca do gênio eram fundamentais nesse processo<sup>30</sup>.

Kant se opunha, segundo Zamitto, ao *Sturm und Drang*, especificamente a Herder. Os §§ 43 e 46-47 seriam bem incisivos, nesse sentido<sup>31</sup>. Apenas originalidade não basta, e nisso reside o descontentamento de Kant com a forma do gênio exposta pelo movimento pré-romântico<sup>32</sup>.

No § 43, por exemplo, Kant afirma que não há nem ciência do belo, nem bela ciência, **mas** crítica do belo e da bela arte. Caso houvesse ciência do belo,

<sup>23</sup> Ibid., p. 241.

<sup>24</sup> KANT, I. KU, AA 05: 319.

<sup>25</sup> Ibid., p. 319.

<sup>26</sup> PROULX, 2011, p. 23.

<sup>27</sup> KANT, I. KU, AA 05: 320.

<sup>28</sup> Conferir uma interpretação diferente em CECCHINATO, 2010, p. 70-71, para quem o essencial do gênio é dar vida à obra de arte mediante o *Geist* (espírito).

<sup>29</sup> PROULX, 2011, p. 13.

<sup>30</sup> ZAMITTO, 1992, p. 136.

<sup>31</sup> Ibid., p. 136-7; p. 142.

<sup>32</sup> Ibid., 1992, p. 141.

ele teria que ser julgado cientificamente, isto é, não seria questão de juízos de gosto, mas de juízos da ciência<sup>33</sup>.

A expressão “bela ciência” provavelmente veio da observação de que, para a bela arte em sua plenitude, muita ciência é exigida, por exemplo: filologia e história (conhecimento de línguas antigas, história e autores antigos, conhecimento das antiguidades, etc.). Para Kant, uma formação humanista é pré-requisito necessário e base para a bela arte. Essas ciências, inclusive, estão incluídas no conhecimento de produtos da arte bela (poesia e retórica)<sup>34</sup>. É digno de nota que, para Kant, as humanidades não são consideradas ciências.

Nesse sentido, para que a ‘originalidade exemplar’ seja, de fato, exemplar, é necessário que o gênio estude os clássicos, para imitar as regras que estes aplicaram em sua produção (sem ter ciência disso)<sup>35</sup>. Vejamos mais sobre como Kant vê a relação entre imitação, gênio e escolas artísticas.

## 2 AS ESCOLAS DE ARTE E A IMITAÇÃO

Kant afirma que Homero e Wieland não conseguiram mostrar suas ideias – tão ricas de fantasias e de pensamentos – simplesmente porque não podiam ensiná-las a outros<sup>36</sup>. A arte, para Kant, só vai até certo ponto, e tal limite parece ter sido alcançado, e não pode ser ultrapassado (há quem veja aqui uma antecipação da tese hegeliana do “fim da arte”). A habilidade artística não pode ser comunicada, é atribuída pela mão da natureza imediatamente a cada artista, e morre com ele<sup>37</sup>.

Para Kant, os modelos das belas artes são os únicos meios de transmitir as ideias do artista para a posteridade, o que não é possível pela mera descrição<sup>38</sup>. Embora a arte mecânica (arte da indústria) e bela arte (arte do gênio) sejam bem diferentes, não há bela arte na qual não haja elemento mecânico que possa ser compreendido por regras e seguido de acordo. Caso contrário, a obra seria produto do mero acaso. O gênio fornece apenas material rico para produtos de bela arte. Sua execução e forma exigem talento, que é cultivado nas escolas. Não se trata, portanto, de mero arbítrio<sup>39</sup>.

Embora as obras do gênio não sejam compostas segundo uma regra determinada que possa ser ensinada, elas servem de modelo na formação do gosto de outros artistas, e fazem surgir uma escola ou estilo, ou gênero. Obras de gênio são normativas para o sucessor do gênio, na medida em que exibem o princípio de como o sucessor deve proceder para que seu próprio trabalho se torne algo original em relação a seu predecessor. Não se sabe como se chega à

<sup>33</sup> KANT, I. KU, AA 05: 304.

<sup>34</sup> Ibid., p. 305.

<sup>35</sup> GASCHÉ, 2003, p. 190.

<sup>36</sup> KANT, I. KU, AA 05: 309.

<sup>37</sup> Ibid., p. 309.

<sup>38</sup> Ibid., p. 309s.

<sup>39</sup> Ibid., p. 310.

ideia de dada obra, mas uma vez abertas as portas da criação artística, pode-se dispor dos meios para se tentar fazer algo que siga o estilo do gênio<sup>40</sup>.

A obra de um artista representa, a um gênio posterior, como ele deve proceder, mas de tal forma que, ao invés de articular essa regra em forma de preceito concreto, serve como base para que esse novo gênio crie seu próprio original. Todavia, Kant não pensa em uma *Aufhebung* (suprassunção) nas artes, defendendo que a produção do gênio pressupõe uma multiplicidade de escolas e de gêneros em coexistência, cada uma com seus padrões distintos de excelência<sup>41</sup>.

Para Kant, a ideia de progresso que se aplica à ciência não se aplica às artes. O progresso da ciência não se aplica às artes, uma vez que arte não é questão de conhecimento de objetos, mas de reflexão imaginativa, de simbolização, de apresentação de ideias estéticas. Desse modo que a emergência de novos gênios não tira o mérito da relevância e das aquisições do passado<sup>42</sup>. Algo que seria interessante de se investigar: e a filosofia? Haveria sempre progresso na mesma? Defendemos que uma visão assim levaria a um empobrecimento hermenêutico, pensando em doutrinas filosóficas modernas como necessariamente melhores do que as antigas, por exemplo. Ainda que algumas conquistas tenham sido ganhas com o tempo, não quer dizer que uma ética do tipo kantiana seja necessariamente superior à aristotélica, muito menos que essa melhora tenha se dado simplesmente por que aquela surgiu depois. Essa é uma questão pertinente que, todavia, será melhor explorada em outro momento. Por hora, caminhemos a uma conclusão.

## CONCLUSÃO

Carlos Drummond de Andrade nos apresenta uma visão que, de certa forma, se aproxima daquela apresentada por Kant sobre gosto e gênio, voltada especificamente para o caso da poesia:

Entendo que poesia é negócio de grande responsabilidade, e não considero honesto rotular-se de poeta quem apenas verseje por dor de cotovelo, falta de dinheiro ou momentânea tomada de contato com as forças líricas do mundo, sem se entregar aos trabalhos cotidianos e secretos da técnica, da leitura, da contemplação e mesmo da ação<sup>43</sup>.

Esse trecho mostra como a produção artística não se ancora apenas no talento, mas que precisa igualmente da dedicação e da técnica. No caso de Kant, movido em parte por uma polêmica intelectual contra Herder, movido em parte

---

<sup>40</sup> OSTARIC, 2012, p. 76.

<sup>41</sup> Ibid., p. 96-7.

<sup>42</sup> Ibid., p. 98-9.

<sup>43</sup> ANDRADE, s/p.

pela valorização da razão inerente a seu pensamento, há ênfase no fato de que não há obra de belas artes sem gosto, pois é o juízo de gosto que nos permite concebê-las como belas. Elas são belas para nós, e não em si mesmas, pois a beleza é uma relação entre observador e observado. Apenas o gosto, no entanto, não inova, não abre espaço para o novo. Nesse sentido, a ruptura que o gênio promove é bem-vinda, desde que acompanhada de gosto.

As inovações criativas que as obras feitas com talento de gênio trazem permitem o desenvolvimento de novas escolas, as quais podem conviver entre si, não sendo nenhuma superior à outra. Afinal, para a imaginação não há hierarquia, há possibilidades: a verdadeira regra universalizável envolvida na obra de arte é: que ela possa ser comunicada e apreciada.

Como, no entanto, se encontra um ponto de equilíbrio entre disciplina e originalidade, entre gosto e gênio? Caso haja tal equilíbrio, nós o encontramos, ou ele nos encontra?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, C. D. de. Autobiografia para uma revista. Disponível em: <[http://www.projetomemoria.art.br/drummond/obra/prosa\\_ensaios-e-cronicas.jsp](http://www.projetomemoria.art.br/drummond/obra/prosa_ensaios-e-cronicas.jsp)>. Acesso em: 08 mar. 2015.
- CECCHINATO, G. Form and colour in Kant's and Fichte's theory of beauty. In: BREAZEALE, D. and Tom ROCKMORE, T. (Orgs.). *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam, New York, NY: Rodopi, 2010. p. 65-81.
- CRAWFORD, D. Kant's theory of creative imagination. In: GUYER, P. (Ed.). *Kant's Critique of the power of judgment: critical essays*. New York: Rowman & Littlefield, 2003. pp. 143-170.
- FREITAS, Verlaine. A subjetividade estética em Kant: da apreciação da beleza ao gênio artístico. *Veritas*, Porto Alegre: PUC/RS, vol. 48, n. 2. p. 253-276, 2003. Disponível em: <<http://www.verlaine.pro.br/txt/subjkant.pdf>>. Acesso em: 26 Ago. 2014.
- GASCHÉ, R. *The idea of form. Rethinking Kant's aesthetics*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In KANT, I. *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. Disponível em: <<http://www.korpora.org/kant/aa07/Inhalt7.html>>. Acesso em: 17 Dez. 2014.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der Urtheilskraft*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band V*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968. p. 165-485.
- OSTARIC, L. Kant on the normativity of creative production. *Kantian Review*, 17, p. 75-107, 2012. Disponível em: <[http://journals.cambridge.org/abstract\\_S1369415411000343](http://journals.cambridge.org/abstract_S1369415411000343)>. Acesso em: 06 Jan 2015.

PROULX, Nature, judgment and art: Kant and the problem of genius. *Kant Studies Online*, p.1-27, 2011. Disponível em: <<http://www.verlaine.pro.br/txt/proulx-kant-genius.pdf>>. Acesso em: 22 Nov. 2014.

SASSEN, B. Artistic Genius and the Question of Creativity” In GUYER, P. (Ed.). *Kant's Critique of the power of judgment: critical essays*. New York: Rowman & Littlefield, 2003. p. 171-179.

SCHAPER, E. Taste, sublimity and genius: The aesthetics of nature and art. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 367-393.

ZAMITTO, J. *The genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

# A ESCOLA DE SCHOPENHAUER EM SEUS SENTIDOS LATO E ESTRITO: ENTRE APÓSTOLOS, EVANGELISTAS, METAFÍSICOS, HERÉTICOS, OS PAIS DA IGREJA E AS MULHERES

*THE SCHOPENHAUER'S SCHOOL IN THEIR LATO AND STRICTO SENSU: BETWEEN APOSTLES, EVANGELISTS, METAPHYSICIANS, HERETICS, CHURCH FATHERS AND WOMEN*

FELIPE DURANTE<sup>1</sup>

UNICAMP/ UFES - Brasil  
xfelipedurantex@gmail.com

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo apresentar o trabalho de recuperação e sistematização histórico-crítica da recepção e dos desdobramentos da filosofia schopenhaueriana na história da filosofia. Tal empreitada foi levada a cabo pelo *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento*, sediado em Lecce, Itália, através da sistematização do conceito de *Escola de Schopenhauer (Schopenhauer-Schulle)*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arthur Schopenhauer. Escola de Schopenhauer. Recepção crítica.

**ABSTRACT:** *This article aims to show the work of recovery and historical-critical systematization of the reception and impact of Schopenhauer's philosophy in the history of philosophy. This work consisted in the systematization of the Schopenhauer School concept (Schopenhauer-Schulle) and it was carried out by the Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, based in Lecce, Italy.*

**KEYWORDS:** *Arthur Schopenhauer. Schopenhauer-School. Critical reception.*

## INTRODUÇÃO

Quando se trata da filosofia schopenhaueriana – e talvez do estudo de filosofia em geral – é muito comum encontrar análises cuja abordagem é feita de forma simplória e, por outro lado, análises muito competentes e densas. A primeira peca, em geral, por não se aprofundar e focar apenas no que é mais recorrente da filosofia do autor, não fugindo do lugar comum já enunciado diversas vezes, e, muitas vezes, acaba por ser injusta em sua exposição ao apenas repetir os jargões consagrados emitidos à obra pelos comentadores. O segundo tipo de análise, quando fixado e imobilizado por uma rigidez metodológica de interpretação, acaba por se tornar um rico exercício de exegese,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), bolsista da FAPESP (Processo nº 2011/23291-5. Vigência 01/04/2012 a 09/04/2017) e professor substituto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).



que delimita o papel da teoria do autor na história da filosofia, mas que não rompe os limites impostos à teoria pela sua própria época, i.e., a análise não cria nem abre possibilidades de problematização diferentes do cânone estabelecido. Ambas, quando procedem de tais formas, acabam deixando de lado aspectos ricos, importantes, e potentes das teorias que analisam. No que tange à ética schopenhaueriana, temáticas como as doutrinas do direito e da política são consideradas assuntos ainda menores<sup>2</sup>, muitas vezes pelos próprios estudiosos que se debruçam sobre a obra do autor. Podemos recorrer, para fazer uma contraposição a esse fato que parece ser dominante na literatura sobre Schopenhauer, às palavras de abertura da conferência do professor Ludger Lütkehaus por ocasião da inauguração do *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento* em 2006 na cidade de Lecce, Itália: “[...] Schopenhauer não pode ser descrito, politicamente e socialmente, de maneira unívoca, como muitas vezes uma historiografia caluniosa nos tenta fazer acreditar”<sup>3</sup>. As palavras do professor Lütkehaus são importantes porque apontam para um horizonte amplo de possibilidades hermenêuticas em disputa, fato verificado pelas leituras e interpretações contrastantes de diversos intelectuais e historiadores da filosofia. Esse artigo será dedicado ao mapeamento de algumas interpretações caras ao nosso estudo, as quais demonstram a riqueza da filosofia schopenhaueriana, e os seus vários desdobramentos na história da filosofia.

## A CONTRIBUIÇÃO DOS ESTUDOS ITALIANOS

Uma das grandes contribuições do *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento* foi o resgate e a consolidação do rompimento com uma certa tradição até então estabelecida – a qual isolava Schopenhauer da atmosfera e panorama culturais de seu tempo –, sistematizando, difundindo e publicizando o legado filosófico do autor e suas influências em outros filósofos, o que foi possível mediante a análise histórico-crítico-filológica da disputa em torno do conceito que conhecemos por *Escola de Schopenhauer (Schopenhauer-Schule)*<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Podemos citar como exemplo o livro de Zoccoli que analisa “as duas obras menores de Arthur Schopenhauer”. Segundo o autor os aspectos menores da teoria schopenhaueriana seriam: (i) sobre a liberdade da vontade humana (*Über die Freiheit des menschlichen Willens*) e (ii) sobre o fundamento da moral (*Über das Fundament der Moral*). Dentro desses aspectos menores, enquadra-se a doutrina do direito, a qual recebe alguma atenção na análise. Cf. ZOCOLI, 1898.

<sup>3</sup> LÜTKEHAUS, 2007, p. 16. O artigo doravante será abreviado por *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?*, seguido de indicação de página. No texto italiano lê-se: “A vederci meglio, tuttavia, lo stesso Schopenhauer non si descrive, politicamente e socialmente, in maniera univoca, come invece vuol da sempre farci credere una maldicenza storiografica”.

<sup>4</sup> Um primeiro texto no qual o professor Domenico Fazio apresenta uma introdução e sistematização do desenvolvimento histórico e das disputas em torno do termo *escola de Schopenhauer* – em seus sentidos lato e estrito – foi publicado por ocasião da fundação do *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento* no primeiro livro da coleção *Schopenhaueriana*, publicação do centro italiano que

O próprio Schopenhauer considerava ter uma escola de seguidores, separando e classificando-os: os discípulos (*Jünger*) e apóstolos (*Apostel*) não escreviam sobre ele, enquanto os *evangelistas* (*Evangelisten*) eram aqueles que escreviam sobre a sua filosofia – “quem por ele [Schopenhauer] pega a pluma para escrever era [considerado] um evangelista” (*Wer für ihn die Feder ergriff, war ein Evangelist*), conforme relato de Robert von Hornstein<sup>5</sup>. Os apóstolos e evangelistas possuíam relação direta e pessoal com Schopenhauer, e eram aqueles considerados por ele, de fato, como a sua escola<sup>6</sup>.

Essa denominação foi difundida, como recorda Domenico Fazio<sup>7</sup>, por Kuno Fischer no nono tomo de sua obra *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neuern Philosophie*)<sup>8</sup>, e é reconhecida pelo professor salentino como a escola de Schopenhauer em sentido estrito, em contraposição ao que fora anteriormente definido por Eduard von Hartmann<sup>9</sup> em seu artigo *Die Schopenhauer'sche Schule* (A Escola de Schopenhauer)<sup>10</sup> e largamente aceito na historiografia filosófica como o sentido lato do conceito. Lê-se no texto de Hartmann: “Pode-se com direito falar de uma escola schopenhaueriana no sentido mais largo do termo, se se compreende todas as tentativas, a partir dele, de uma transformação de sua filosofia<sup>11</sup>.”

Dois anos antes da intervenção de Hartmann no debate sobre a definição do conceito de *escola de Schopenhauer*, em 1881, uma aluna sua, Olga Plümacher, escrevera uma monografia em polêmica com o neokantiano Hans Vaihinger, a primeira monografia sobre a temática que “não só indicava as linhas metodológicas para a identificação da escola de Schopenhauer *latu sensu*, mas esboçava um primeiro e provisório elenco dos seus principais expoentes<sup>12</sup>. É de

---

promove estudos relativos ao autor. Cf. FAZIO, 2007, p.35-76. Posteriormente, no ano de 2009, o segundo livro da coleção *Schopenhaueriana* é lançado, trazendo além de uma contextualização mais pormenorizada e aprofundada do conceito de *Escola de Schopenhauer*, uma antologia de textos dos – por assim dizer – membros dessa escola, traduzidos do alemão para o italiano. Dentre esses discípulos – denominados evangelistas, metafísicos, heréticos e pais fundadores – podem-se encontrar traduções de textos de Friederich Dorguth, Julius Frauenstädt, Ernst Otto Lindner, August Gabriel Kilzer, David Asher, Carl Georg Bähr, Wilhelm Gwinner, Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer, Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Georg Simmel, Max Horkheimer, Paul Deussen, Hans Zint, Arthur Hübscher, e Rudolf Malter. O livro oferece, assim, um cuidadoso, importante, e denso material de estudo, reunido em torno da relação desses autores com a filosofia de Schopenhauer. Cf. FAZIO; KOBLER; LÜTKEHAUS, 2009. Em 2014 uma versão condensada e reduzida desse texto foi redigida pelo professor Fazio em português e publicado pelo grupo APOENA: FAZIO, 2014, p. 11-36.

<sup>5</sup> SCHOPENHAUER, 1971, p. 219.

<sup>6</sup> Cf. FAZIO, 2007b, p. 35.

<sup>7</sup> FAZIO, 2009, p. 16; e FAZIO, 2014, p. 11.

<sup>8</sup> Cf. FISCHER, 1934, p. 103-113.

<sup>9</sup> Sobre Hartmann consultar o cuidadoso estudo de Martia Vitale: VITALE, 2014.

<sup>10</sup> VON HARTMANN, 1885, p. 38-57; VON HARTMANN, 2009.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.380. Nossa tradução foi feita a partir da tradução italiana: “Ma si può a buon diritto parlare di una scuola di Schopenhauer nel senso più largo del termine, se vi si comprendono tutti i tentativi, partiti da lui, di una trasformazione della sua filosofia”.

<sup>12</sup> *La “scuola” di Schopenhauer. Per la storia di un concetto*, p.56. A passagem citada em italiano: “Olga Plümacher, in questo modo, in quella che è la prima monografia sul tema della nostra indagine, non solo indicava le linee metodologiche per l’identificazione della scuola di

autoria também de uma mulher, Esther Mon-Hua-Liang, a primeira tese de doutoramento, em 1932, sobre a *Escola de Schopenhauer*, intitulada *Die Ethik der Schule Schopenhauers*<sup>13</sup>.

Em linhas gerais<sup>14</sup>, tem-se, assim, a apresentação da grande divisão operada no conceito de escola de Schopenhauer: (i) o seu sentido estrito, englobando aqueles que mantinham relação pessoal e eram considerados a sua escola pelo próprio filósofo, e (ii) o seu sentido lato, objeto de disputa teórica, da qual tomamos a definição dada provisoriamente por Fazio como guia: “São schopenhauerianos em sentido lato todos os pensadores que se dizem schopenhauerianos ou que foram considerados schopenhauerianos”<sup>15</sup>.

Em seu círculo de amizades e seguidores que não escreviam sobre a sua filosofia, dois juristas se destacavam: Johan August Becker (1803-1881)<sup>16</sup>, considerado pelo filósofo como o seu *apóstolo mais sábio* e Adam Ludwig von Doss (1820-1873)<sup>17</sup>, o *apóstolo João*, chamado assim por ser o mais jovem, e considerado por Schopenhauer o seu *apóstolo mais profundo*. Schopenhauer tentou-os convencer, sem sucesso, a escrever sobre a sua filosofia. De um outro apóstolo, David Asher (1818-1890)<sup>18</sup>, o *apostolozinho*, Schopenhauer esperava as traduções de suas obras para a língua inglesa. Asher era chamado de apóstolo por Schopenhauer mesmo tendo escrito uma série de artigos sobre o filósofo, os quais não o agradaram. Por essa razão, Schopenhauer não concedeu a ele o título de evangelista<sup>19</sup>. Não bastava escrever sobre Schopenhauer: para ser um evangelista parecia ser necessário escrever algo que lhe agradasse.

Ainda no sentido estrito de sua escola, podemos elencar sete evangelistas. Chamado por Schopenhauer de *proto-evangelista*, Friedrich Dorguth (1776-1854)<sup>20</sup> foi o primeiro discípulo a escrever sobre Schopenhauer e foi o responsável pela célebre definição do autor como o Kaspar Hauser da filosofia<sup>21</sup>. O chamado *arcevangalista*, Julius Frauenstädt (1813-1879)<sup>22</sup>, ativo divulgador da filosofia schopenhaueriana, foi o primeiro editor dos manuscritos póstumos (*handschriftlicher Nachlaß*) de Schopenhauer. Por conta disso, envolveu-se em

---

Schopenhauer *latu sensu*, ma stilava anche un primo, provvisorio censimento dei suoi principali esponenti”.

<sup>13</sup> FAZIO, 2007a, p. 69; Cf. MON-HUA LIANG, 1932.

<sup>14</sup> Como já indicado, uma apreciação detida, pormenorizada, e que reconstitui historicamente o desenvolvimento e as disputas em torno do conceito de escola de Schopenhauer podem ser consultadas em FAZIO, 2007a.

<sup>15</sup>FAZIO, 2014, p. 12; e FAZIO, 2009, p. 72. Nesse segundo texto lê-se em italiano: “[...] chi scrive ha proposto di considerare facenti parte della scuola di Schopenhauer in senso lato tutti i pensatori che si sono detti schopenhaueriani o che sono stati detti tali”.

<sup>16</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 21-22; Cf. FAZIO, 2014, p. 18.

<sup>17</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 31-32; Cf. FAZIO, 2014, p. 18.

<sup>18</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 46-50; Cf. FAZIO, 2014, p. 16.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 16.

<sup>20</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 17-21; Cf. FAZIO, 2014, p. 12-13.

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*, p.13 e DORGUTH, 1849, p. 3.

<sup>22</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 22-31; Cf. FAZIO, 2014, p. 13-14.

uma polêmica<sup>23</sup> acerca de um manuscrito inédito do filósofo, o *Eis eauton*, com um outro evangelista, Wilhelm Gwinner (1825-1917)<sup>24</sup>, advogado e testamentário de Schopenhauer, o qual Frauenstädt acusou de plágio e da destruição de tal manuscrito. Fazio, por conta de tal litígio, sugere que Gwinner seja chamado de *evangelista apócrifo*.

Ernst Otto Lindner (1820-1867)<sup>25</sup>, ao ter a sua *venia legendi* – a permissão para lecionar na Universidade – suspensa por conta de suas escassas convicções cristãs-religiosas, acabou por tornar-se jornalista. Foi tão ativo na difusão da filosofia schopenhaueriana que acabou por receber o apelido de *doctor indefatigabilis* (doutor incansável). Lindner destaca-se por pacientemente ter seguido as pistas, localizado e transcrito de próprio punho o artigo em inglês *Iconoclasm in German Philosophy* de John Oxenford<sup>26</sup>, o qual fez a esposa traduzir, publicando-o com diversos acréscimos sob o título de *Deutsche Philosophie im Auslande (A filosofia alemã no exterior)*<sup>27</sup>. Tratava-se do primeiro escrito sobre Schopenhauer fora da Alemanha. O responsável pela descoberta desse artigo foi o advogado Martin Emden (morto em 1858). Sobre ele são escassas as informações, sendo ele denominado por Fazio o *sétimo apóstolo*<sup>28</sup>. Depois da publicação desse artigo, o número de discípulos de Schopenhauer aumentou.

O *aprendiz evangelista*, August Gabriel Kilzer (1798-1864)<sup>29</sup>, ganhou esse apelido de Schopenhauer por ter escrito apenas duas breves resenhas sobre a obra de seu mestre, não se tornando, assim, um evangelista pleno. Por outro lado, Carl Georg Bähr (1833-1893)<sup>30</sup> escreveu a primeira monografia crítica e científica sobre Schopenhauer, recebendo grandes elogios do filósofo, e, mesmo assim, não recebeu o título de evangelista por parte de Schopenhauer.

Ocorre ainda mencionar o desejo de Schopenhauer em ter outros dois seguidores: Christian Weigelt (1816-1885)<sup>31</sup>, um humilde pregador católico que havia escrito uma história da filosofia na qual interpretava a doutrina da negação da vontade em uma chave cristã, e no qual Schopenhauer vislumbrava a possibilidade de ganhar um novo evangelista. Já G.W. Körber (1817-1885)<sup>32</sup>, em 1857, ministrou um dos primeiros cursos universitários sobre a filosofia de Schopenhauer.

<sup>23</sup> Sobre essa polêmica Cf. FAZIO, 2009, p. 37-41 e p. 43-46; Cf. também o ensaio de Franco Volpi na introdução ao livro SCHOPENHAUER, 2009.

<sup>24</sup> Cf. FAZIO, 2009, p.43-46; Cf. FAZIO, 2014, p. 17-18.

<sup>25</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 32-41; Cf. FAZIO, 2014, p. 14-15.

<sup>26</sup> Cf. OXFENFORD, 1853, p. 388-407.

<sup>27</sup> LINDNER, 1853. Este artigo foi traduzido para o italiano a partir da análise cotejada entre o original em inglês e a tradução alemão. Dessa forma, na tradução italiana, as adições de Lindner, tais como as alterações nos textos, foram grafadas. Cf. LINDNER, 2009.

<sup>28</sup> Cf. FAZIO, 2009, p.42.

<sup>29</sup> Cf. Ibidem, p.42; Cf. FAZIO, 2014, p.16.

<sup>30</sup> Cf. FAZIO, 2009, pp.50-65; Cf. FAZIO, 2014, p.17.

<sup>31</sup> Cf. FAZIO, 2009, p.65.

<sup>32</sup> Cf. Ibidem.

Assim, no que se refere à escola de Schopenhauer em senso estrito, podemos elencar esses dez seguidores e o desejo do filósofo em agregar mais outros dois. Tal era, exposta de modo sucinto e resumido, a escola de Schopenhauer em sentido estrito. Mas sobre o sentido lato, o que poderia ser dito? Tomemos duas outras definições, além da definição provisória supracitada, como pontos de apoio para nossa exposição. A primeira delas é de Olga Plümacher:

Nós interpretamos o conceito de escola em um sentido mais lato e consideramos schopenhauerianos não só os que na doutrina dele encontraram paz e trégua para o espírito, mas também ainda com mais razão os que se afastam dele: e os schopenhauerianos são mais interessantes à medida que menos certa é a consideração deles como schopenhaueriano<sup>33</sup>.

A segunda, de autoria de Fazio:

Da existência, junto à escola de Schopenhauer em sentido estrito, de uma escola de Schopenhauer tomada em sentido lato, ou seja, de um grupo de pensadores que, mesmo não tendo sido discípulos diretos do sábio de Frankfurt, eram de vários modos inspirados pelo seu pensamento e o desenvolveram seguindo direções autônomas e muitas vezes originais, discutiu-se longamente ao final do século XIX<sup>34</sup>.

Essas definições abrem as possibilidades para sistematização do legado schopenhaueriano na história da filosofia de uma forma mais ampla. O centro italiano propõe uma interessante hipótese de interpretação e organização dos autores identificados como membros da escola de Schopenhauer em sentido lato.

Aqueles que tomam a metafísica da vontade, desenvolvendo-a e alterando-a, seriam denominados *metafísicos*<sup>35</sup>, figurando entre eles a dialética de Julius Bahnsen (1830-1881), a filosofia do inconsciente de Eduard von Hartmann (1842-1906) – citado anteriormente –, e a filosofia da redenção de Philipp Mainländer (1841-1876)<sup>36</sup>.

Considerado por Fazio como *os padres da igreja*<sup>37</sup>, tomando a definição de Hans Zint – responsável, também, pela concepção de toda a sociedade

<sup>33</sup> PLÜMACHER, 1881, p. 2 *apud* FAZIO, 2014, p.19.

<sup>34</sup> FAZIO, 2009, p. 66. No texto em italiano lê-se: “Dell’esistenza, accanto alla scuola di Schopenhauer in senso stretto, di una scuola di Schopenhauer intesa in senso lato, ossia di un gruppo di pensatori che, pur non essendo stati discepoli diretti del Saggio di Francoforte, si erano a vario titolo ispirati al suo pensiero e lo avevano sviluppato seguendo direzioni autonome e talvolta originali, si è discusso lungamente alla fine dell’Ottocento”.

<sup>35</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 72-132; Cf. FAZIO, 2014, p. 22-27.

<sup>36</sup> Sobre a filosofia de Mainländer Cf. CIRACÌ, 2006.

<sup>37</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 188-211; Cf. FAZIO, 2014, p. 33-36.

Schopenhauer como uma instituição religiosa<sup>38</sup> –, ou os *pais fundadores*, enquadram-se aqui três daqueles que presidiram a *Schopenhauer-Gesellschaft* (Sociedade Schopenhauer): o fundador da Sociedade Schopenhauer, Paul Deussen (1845-1919) foi o seu primeiro presidente (1911–1919); após Deussen, Leo Wurzburg presidiu a sociedade por quatro anos (1920-1924), contribuindo apenas com um curto artigo sobre Schopenhauer no *Schopenhauer-Jahrbuch* de 1922<sup>39</sup>, não sendo enquadrado nessa definição por Fazio. Hans Zint (1882-1945) foi o sucessor de Wurzburg no comando da *Schopenhauer-Gesellschaft* (1924–1936). Judeu, pacifista e socialista, teve importante papel na manutenção da autonomia e na resistência à instrumentalização da instituição<sup>40</sup> durante a ascensão do regime nacional-socialista. Foi obrigado a renunciar à presidência da sociedade.

Após Zint, Arthur Hübscher (1897-1985) assumiu a presidência da sociedade Schopenhauer pelo período de 1937 a 1983 e também é considerado por Fazio um dos padres da igreja. Hübscher foi um pesquisador incansável, responsável pela edição de diversas obras de Schopenhauer, embora ele também tenha sido responsável pelo período no qual a instituição ficou fechada a pesquisadores e professores universitários – no que ele julgava um ato de coerência com a filosofia de Schopenhauer<sup>41</sup>.

Apenas para registro, não mais constando na denominação de *padres da igreja*, em 1984 Wolfgang Schirmacher preside a sociedade Schopenhauer, antes de Rudolf Malter (1937-1994) assumir o cargo. Malter presidiu a sociedade entre 1985 e 1992 e é lembrado pelo esforço na superação da organização da sociedade como uma confraria religiosa, transformando-a em uma instituição moderna, em uma comunidade aberta e dedicada à pesquisa científica<sup>42</sup>. De 1992 a 1999 a instituição foi conduzida por Heinz Gerd Ingenkamp e, no ano 2000, Matthias Koßler assumiu a sua presidência, sendo grande responsável pelo diálogo da matriz alemã com as seções da *Schopenhauer-Gesellschaft* espalhadas pelo mundo, como a seção brasileira, indiana, italiana, japonesa, e norte americana.

Apesar do reconhecimento da misoginia do autor, surpreendentemente é possível falar de uma escola de Schopenhauer em seu sentido lato formada por um grupo de seguidoras suas, i.e., é possível falar das *mulheres da escola de Schopenhauer*<sup>43</sup>. Já citamos o pioneirismo de Olga Plümacher e de Esther Mon-Hua-Laing. É possível citar, ainda, Malwida von Meysenburg, Lou Salomé, Agnes Taubert e a tradutora italiana de Schopenhauer Eva Kühn<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Cf. FAZIO, 2009, p.188.

<sup>39</sup> Cf. Ibidem, p.197 e Cf. WURZMAN, 1922.

<sup>40</sup> Para uma análise pormenorizada das tentativas de instrumentalização e nazificação do pensamento de Schopenhauer Cf. CIRACÌ, 2010.

<sup>41</sup> É bem conhecida a opinião de Schopenhauer sobre a filosofia universitária. Cf. *PP, Ueber die Universitäts-Philosophie*; Cf. SCHOPENHAUER, 2001.

<sup>42</sup> Cf. FAZIO, 2009, p.208.

<sup>43</sup> Cf. FAZIO, 2014b, p.191-209.

<sup>44</sup> Sobre Eva Kühn Cf. PASSABÍ, 2013.

Após uma sucinta reconstrução da história do conceito de *escola de Schopenhauer* e de seu contexto na história da filosofia e sua relação com o filósofo, chegamos ao ponto de classificação mais interessante para o nosso estudo: os denominados schopenhauerianos em sentido herético. Ao contrário da definição do sentido estrito da escola de Schopenhauer que dificilmente será alterada – e as definições de *metafísicos* e *pais da igreja* parecem seguir o mesmo destino –, a lista dos denominados heréticos parece estar destinada a aumentar cada vez mais<sup>45</sup>. A definição dada por Fazio enuncia:

Em conformidade com os critérios metodológicos adotados, os quais consistem no proceder mais por diferença do que por analogia e na consideração como expoentes da escola de Schopenhauer todos aqueles que se dizem schopenhauerianos ou que são chamados assim, é possível individuar um segundo grupo de pensadores que pertencem à escola de Schopenhauer em sentido lato. Eles não aderiram à metafísica da vontade – e por isso não podem ser inseridos entre os “metafísicos” – nem tentaram completar o pensamento de Schopenhauer de modo sistemático, mas desenvolveram sobretudo temas presentes na doutrina ética do sábio de Frankfurt. Isso é, o que caracteriza este desenvolvimento não é a fidelidade à doutrina originária do mestre, mas, ao contrário, a postura crítica e a pesquisa autônoma e original. Por isso, esses pensadores, que não são simples seguidores, podem ser considerados pertencentes à escola de Schopenhauer, mas apenas na condição de serem considerados heréticos<sup>46</sup>.

Os assim denominados heréticos – aqueles que não se mantiveram ortodoxos ou completamente fiéis à doutrina schopenhaueriana – desenvolveram de forma autônoma, até então e em especial, a doutrina ética de Schopenhauer. Entre os autores identificados pelos estudos do *Centro Leccese* como schopenhauerianos heréticos, temos Friedrich Nietzsche (1844-1900)<sup>47</sup>, o qual tem em Schopenhauer o mestre inspirador e educador em sua filosofia de juventude e o mestre a ser confrontado em sua filosofia madura; Paul Rée (1849-1901)<sup>48</sup>, o psicólogo empírico que elabora uma teoria pessimista sem a metafísica da

<sup>45</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 212.

<sup>46</sup> FAZIO, 2009, p. 132. No texto italiano lê-se: “Conformemente ai criteri metodologici adottati, consistenti nel procedere piú per differenze che per analogie e nel considerare come esponenti della scuola di Schopenhauer tutti coloro i quali si sono detti schopenhaueriani o che sono stati detti tali, è possibile individuare un secondo gruppo di pensatori, che appartengono alla scuola di Schopenhauer in senso lato. Essi non hanno aderito alla metafísica della volontà – e perciò non possono essere compresi tra i “metafisici” – né hanno tentato di completare il pensiero di Schopenhauer in modo sistematico, ma hanno sviluppato soprattutto motivi presenti nella dottrina ética del Saggio di Francoforte. Ciò che caratterizza questi sviluppi non è la fedeltà alla dottrina originaria del maestro ma, al contrario, l’atteggiamento critico e la ricerca di autonomia ed originalità. Perciò, questi pensatori, che non sono dei semplici epigoni, possono essere detti appartenenti alla scuola di Schopenhauer, solo a patto che li si consideri degli eretici”.

<sup>47</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 132-148 e p. 443-475; Cf. FAZIO, 2014, p.27-28.

<sup>48</sup> Cf. FAZIO, 2009, p. 148-164 e p. 476-504; Cf. FAZIO, 2014, p.28-30.

vontade<sup>49</sup>; Georg Simmel (1858-1918)<sup>50</sup>, um schopenhaueriano sem o pessimismo<sup>51</sup>; e Max Horkheimer (1895-1973)<sup>52</sup>, responsável por uma interpretação à esquerda no espectro político do pensamento de Arthur Schopenhauer. É dele a célebre frase entre os estudiosos de Schopenhauer: “Os dois filósofos que influenciaram de maneira decisiva o nascimento da Teoria Crítica foram Schopenhauer e Marx”<sup>53</sup>. Essa mesma frase é quase completamente ignorada pelos estudiosos da Teoria Crítica.

É possível notar, assim, pela potência dos nomes elencados e pela importância deles na história da filosofia, como interpretações e desenvolvimentos heréticos da filosofia schopenhaueriana podem ser frutíferos e produtivos, apontando para novos horizontes e desdobramentos no enfrentamento dos mais variados problemas postos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da sistematização empreendida pelo centro italiano, foi-nos possível apresentar, ainda que de modo introdutório e em linhas gerais, o conceito de *Escola de Schopenhauer (Schopenhauer-Schule)* e as bases de uma discussão extremamente atual sobre a recepção crítica, o desenvolvimento, e os desdobramentos da filosofia schopenhaueriana na história da filosofia. Assim, esperamos ter fornecido um mapeamento – ainda que panorâmico – da pesquisa mais atual sobre Schopenhauer na Itália em língua portuguesa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARIDDI, W. *Studi Schopenhaueriani: Schopenhauer e la cultura romantica con un saggio su Novalis*. Lecce: Edizioni Milella, 1963.

CIRACÌ, F. *Verso l'assoluto nulla: La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Lecce: Pensa Multimedia, 2006.

\_\_\_\_\_. In Lotta per Schopenhauer: La "Schopenhauer-Gesellschaft" fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica 1911-1948. In: *Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento* diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 6. Lecce: Pensa Multimedia, 2010.

CIRACÌ, F.; FAZIO, D. (Orgs.). *Schopenhauer in Italia: Atti del I Convegno Nazionale della Sezione Italiana della Schopenhauer-Gesellschaft San Pietro Vernotico - Lecce 20 e 21 giugno 2013*. A cura di Fabio Ciracì e Domenico M. Fazio. In: *Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su*

<sup>49</sup> Cf. RÉE, 2010.

<sup>50</sup> Cf. FAZIO, 2009, p.164-176 e p.505-525; Cf. FAZIO, 2014, p. 30-31.

<sup>51</sup> Cf. RUGGIERI, 2010.

<sup>52</sup> Cf. FAZIO, 2009, p.176-188 e p. 526-548; Cf. FAZIO, 2014, p.31-33.

<sup>53</sup> HORKHEIMER, 1985, p. 336. No original em alemão: „Die Beiden Philosophen, welche die Anfänge der Kritischen Theorie entscheidend beeinflusst haben, waren Schopenhauer und Marx“.



Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 7. Lecce: Pensa Multimedia, 2013.

DORGUTH, F. *Grundkritik der Dialektik und des Identitätssystems, mit einem Anhang von Korollarien, Erläuterungen und Kritiken, insbesondere mit Rückblick auf Bern*. Magdeburg: Cottas Briefe über Alexander von Humboldt's Kosmos, 1849. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=sLsAAAAAcAAJ&hl=pt-BR&pg=PA5#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 04 jan. 2015.

EBELING, H.; LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?*. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus. Königstein/Ts.: Hain, 1980.

FAZIO, D. *Paul Rée – Un Profilo Filosofico*. Bari: Palomar di Alternatives, 2003.

\_\_\_\_\_. La “scuola” di Schopenhauer. Per la storia di un concetto. In: FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). Arthur Schopenhauer e la sua scuola: Per l'inaugurazione del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. A cura di Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. In: *Schopenhaueriana* - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007a. p. 35 -76.

\_\_\_\_\_.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). Arthur Schopenhauer e la sua scuola: Per l'inaugurazione del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. A cura di Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. In: *Schopenhaueriana* - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007b.

\_\_\_\_\_. A Escola de Schopenhauer. In: CARVALHO, R.; COSTA, G.; MOTA, T. (Orgs.). *Nietzsche – Schopenhauer: Metafísica e Significação Moral do Mundo*, volume II. Fortaleza: EdUECE, 2014a. p.11-36.

\_\_\_\_\_. Richard Wagner e as mulheres da escola de Schopenhauer. In: GARCIA, A.; ANGIIONI, L. (Orgs.) *Labirintos da alma: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Organização André Luiz Muniz Garcia e Lucas Angioni. Campinas: Editora Phi, 2014b. p.191-209.

\_\_\_\_\_. (Orgs.). La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: *Schopenhaueriana* - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 2. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

\_\_\_\_\_. (Orgs.). La Passione Della Conoscenza: Studi in Onore di Sossio Giametta. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur

Schopenhauer e la sua scuola. In: *Schopenhaueriana* - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 5. Lecce: Pensa Multimedia, 2010.

FISCHER, K. Schopenhauers Leben, Werke und Lehre [1893], in: *Geschichte der neuen Philosophie*, 9 Bde., Heidelberg: Gedächtnis-Ausgabe 1934, Bd. IX, pp. 103-113. Disponível em: <https://archive.org/stream/schopenhauersle01fiscgoog#page/n6/mode/2up>. Acesso em 07/02/2017.

HORKHEIMER, M. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1955, Band 36*. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1955. p.49-57.

\_\_\_\_\_. Die Aktualität Schopenhauers. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1961, Band 42*. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1961. p.12-25.

\_\_\_\_\_. Religion und Philosophie. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1967, Band 48*. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1967. p. 3-9.

\_\_\_\_\_. Pessimismus heute. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1971, Band 52*. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1971. p.1-7.

\_\_\_\_\_. Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1971, Band 53*. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1972. p. 71-79.

\_\_\_\_\_. *Kritische Theorie gestern und heute*, In: Gesammelte Schriften, vol. 8, Org. A. Schmidt. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985

\_\_\_\_\_. *O Pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*. Tradução e comentários Flamarion Caldeira Ramos. *Cadernos de Filosofia Alemã XII*, São Paulo, p. 99-128, jul.-dez. 2008.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. (Coaut. de). *Sociologia*. Madrid: Taurus, 1971.

INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

LINDNER, E. Deutsche Philosophie im Auslande. in: *Königlich Privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und Gelehrten Sachen*, 1853.

\_\_\_\_\_. La filosofia tedesca all'estero. In: *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: *Schopenhaueriana* - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 2. Lecce: Pensa Multimedia, 2009. p. 263-290.

LUKÁCS, G. Schopenhauer. In: EBELING, H.; LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?*. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus. Königstein/Ts.: Hain, 1980. p.60-83.

LÜTKEHAUS, L., *Schopenhauer Metaphysischer Pessimismus und soziale Frage*. Bonn: Bouvier, 1980.

\_\_\_\_\_. Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola: Per l'inaugurazione del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento*. A cura di Fabio Ciracì, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007. p.15-34.

MON-HUA LIANG, E. *Die Ethik der Schule Schopenhauers. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Charlottenburg, 1932.

OXENFORD, J. Iconoclasm in German Philosophy. *Westminster and foreign quarterly Review*, vol. III, n. 2, p. 388-407, jan. 1853. Disponível em: <<http://www.schopenhauer.fr/oeuvres/iconoclasm.html>>. Acesso em: 05 jan. 2015.

PASSABÍ, M. Eva Kühn e “L'ottimismo trascendentale di Schopenhauer”. In: CIRACÌ, F.; FAZIO, D. (Orgs.). *Schopenhauer in Italia: Atti del I Convengno Nazionale della Sezione Italiana della Schopenhauer-Gesellschaft San Pietro Vernotico - Lecce 20 e 21 giugno 2013*. A cura di Fabio Ciracì e Domenico M. Fazio. In: Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 7. Lecce: Pensa Multimedia, 2013, pp.131-140.

PLÜMACHER, O. *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, Wien 1881.

RÉE, P. *Osservazioni Psicologiche*. A cura di Domenico M. Fazio. In: Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 4. Lecce: Pensa Multimedia, 2010.

RUGGIERI, D. *Il Conflitto Della Società Moderna: La ricezione del pensiero di Arthur Schopenhauer nell'opera di Georg Simmel (1887-1918)*. In: Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Mathias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 3. Lecce: Pensa Multimedia, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942

\_\_\_\_\_. Der Briefwechsel. In: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke 14., 15. und 16. Band Ergänzungen um neu Aufgefundenes aus den Jahrbüchern der Schopenhauergesellschaft u. Arthur Schopenhauer Gesammelte Briefe* hrsg. von Paul Deussen. München: R. Piper, 1911-1942.

\_\_\_\_\_. *Arthur Schopenhauer Gespräche*. Neue, stark erweiterte Ausgabe Herausgegeben von Arthur Hübscher. Stuttgart Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1971.

\_\_\_\_\_. *Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer*. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmans, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Filosofia Universitária*. Tradução, introdução e notas Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. Org. de Franco Volpi; trad. Jair Barboza e Silvana Cabucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VITALE, V. Dalla Volontà di Vivere All'inconscio: Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer. In: *Schopenhaueriana* - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 8. Lecce: Pensa Multimedia, 2014.

VON HARTMANN, E. Die Schopenhauer'sche Schule. *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Berlin, p. 38-57, 1885.

\_\_\_\_\_. La scuola di Schopenhauer. In: La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: *Schopenhaueriana* - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 2. Lecce: Pensa Multimedia, 2009. p. 369-379.

WURZMAN, L. Schopenhauer als Lebensretter. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1922, Band 11*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1922. p.108-113.

ZOCCOLI, E. *Di Due Opere Minori di Arturo Schopenhauer*. Modena: Libreria Editrice G.T. Vicenzi e Nipote, 1898.

# O SUJEITO *NORMAL* HUSSERLIANO

## *THE HUSSERLIAN NORMAL SUBJECT*

RONALDO MANZI FILHO<sup>1</sup>

USP - Brasil  
manzifilho@hotmail.com

*A Dyogo Leão*

**RESUMO:** É conhecido como o pensamento cartesiano se defronta com a questão do erro, da ilusão e da loucura e como a resolução da passagem da certeza subjetiva à certeza objetiva é garantida pela prova da existência de Deus. Husserl, um neo-cartesiano declarado, busca outra resolução na contemporaneidade. O que garantiria aquela passagem seria a constituição de uma comunidade normal. Quer seja, uma comunidade de sujeitos adultos normais que entram em acordo. Esse texto busca compreender o que seria esse sujeito husserliano normal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Normalidade. Loucura. Existência de Deus. Comunidade normal. Anormalidade.

**ABSTRACT:** *It is known that the Cartesian thought is faced with the problem of error, illusion and madness and how the passage of subjective certainty to objective certainty is guaranteed by the proof of the existence of God. Husserl, an avowed neo-Cartesian, seeks another resolution in contemporaneity. What could ensure this passage would be the constitution of a normal community. In others words, a community of normal adult subjects entering into an agreement. This text seeks to understand what would be this Husserlian normal subject.*

**KEYWORDS:** *Normality. Madness. Existence of God. Normal community. Abnormality.*

## INTRODUÇÃO

O normal parece ser a regra para pensarmos algo. A fenomenologia husserliana é um exemplo clássico. Não parece haver sentido em dar privilégio a uma conduta patológica. Ela não nos diria nada do que seria considerado normal. *Husserl jamais parte de uma patologia* e faz questão de frisar isso em um de seus últimos textos (*A origem da geometria*, de 1936):

evidentemente, é somente graças à linguagem e à imensa extensão de sua consignaçoão, como comunicação virtual, que o horizonte de humanidade pode ser aquele de uma infinidade aberta, como ele é sempre para os homens. Na dimensão da consciência, a humanidade normal e adulta (com exclusão do mundo dos anormais e das crianças) é

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (USP/RUN) e pós-doutorando em filosofia (USP – Fapesp).

privilegiada como horizonte de humanidade e como comunidade da linguagem<sup>2</sup>.

Ou seja, Husserl parte do princípio de uma humanidade normal e adulta para descrever o que é uma tradição e como um sujeito qualquer (óbvio: normal e adulto) pode retomar aquilo que outros fizeram e, assim, assumir a tradição (e poder criar algo a partir daí).

Outro exemplo nós encontramos no terceiro capítulo da primeira parte das *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia transcendental – livro segundo (Pesquisas fenomenológicas para a constituição)* (1912-1928). Nesse capítulo, Husserl busca descrever os fatores subjetivamente condicionados da constituição da coisa e a constituição da coisa material objetiva. Para isso, ele destaca muitas vezes como essa constituição se dá num adulto normal em condições normais e descreve qualquer tipo de anomalia, qualquer distúrbio do corpo próprio, enquanto uma possibilidade, mas não enquanto ponto de referência para a constituição de uma coisa<sup>3</sup>.

Husserl busca então um modelo ideal sob o título de normalidade que vive num estado ideal-normal – algo que aparece desde seus primeiros cursos. Por exemplo, em os *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1910-1911), Husserl admite que haja a possibilidade da doença, mas ela deve ser pensada enquanto *possibilidade/exceção* (ou um funcionamento diferente do corpo, etc.) e não como modelo para a reflexão<sup>4</sup>. Podemos ler assim a constituição do Eu na fenomenologia enquanto a constituição de um Eu-modelar-normal e ponto de referência para conceber outrem. Que se veja essa passagem escrita na década de 1920:

agora, *meu ser normal* é o portador (o ponto de Arquimedes) não somente de mundos que, para mim, existem efetivamente, mas também mundos concebíveis; meu ser normal é igualmente o portador de outros eu-sujeitos, relacionados a este mundo; esses eu-sujeitos podem existir efetivamente ou ser somente possíveis para mim e cuja igualdade para todo sujeito que encontra em mim uma motivação efetiva ou possível sobre o modo de outrem<sup>5</sup>.

Indo ainda mais longe, como encontramos em seus *Artigos para a revista Kaizo* dedicados à ética (1923-1924), o que Husserl pretende é uma renovação do homem: criar um homem “novo”, verdadeiramente racional, que segue uma ética racional, que tenha completo domínio racional sobre sua vontade e que, por isso, seja capaz de ser responsável por todos os seus atos. Não há espaço aqui para qualquer possibilidade que não seja *modelar*: um “homem autêntico e

<sup>2</sup> HUSSERL, 1962, p. 182.

<sup>3</sup> Cf. HUSSERL, 2004, p. 91-133.

<sup>4</sup> Cf. HUSSERL, 1991, p. 97-99.

<sup>5</sup> HUSSERL, 1998, p. 52-53.

verdadeiro” ou o “homem da razão”, *chegando à fronteira ideal relativa à concepção de perfeição*<sup>6</sup>.

É este sujeito normal o sujeito da razão husserliana:

assim, eu, aquele que faz esses apontamentos filosóficos, eu me torno o sujeito que conhece as possibilidades do ser verdadeiro, e deve ser assim se aspiro à claridade em relação a mim mesmo. Agora, me dou conta que, tornando-me um tal sujeito, pressuponho já em mim uma certa estrutura de alcance imenso. Essa estrutura de normalidade, precisamente enquanto que essa estrutura essencial da ‘razão’, que é o correlato de meu ser verdadeiro, se estende necessariamente a todo outro sujeito que existe efetivamente para mim ou que é simplesmente pensável: ele mesmo deve poder ser para ele mesmo o portador da verdade, o sujeito da razão transcendental. Se um mundo deve ser, se os sujeitos devem ser para si e um com o outro, se um mundo de números, se mesmo de verdades essenciais e de essências devem poder ser, então deve haver uma subjetividade normal. Não é somente em geral, enquanto um ego indeterminado que precedo tudo o que é para mim; é na medida em que sou um sujeito racional normal<sup>7</sup>.

Mas como provar a sanidade do eu? Quem me diz que sou um sujeito normal? Eu mesmo? O que me garante contra *o erro, a ilusão e a loucura*?

No caso da possibilidade de ilusão, Husserl admite que ela pode ocorrer a partir da experiência perceptiva. No momento em que percebemos não podemos saber ou corrigir uma ilusão senão no desdobramento da experiência. É o que afirma em *Lógica formal e lógica transcendental* (1929): mesmo uma evidência que se dá de forma apodítica, pode se desvelar como ilusão, o que pressupõe, contudo, uma evidência do mesmo gênero, na qual ela se “esclarece”.

Já no caso de possibilidade do erro, Husserl exige uma espécie de “vigilância” entre os pesquisadores para que a linguagem seja adequada e evidente<sup>8</sup>. Husserl prevê, para desenvolver isso, uma forma de método de clarificação do pensamento que seria vital para o desenvolvimento da fenomenologia. Esse método consistiria em tomar as expressões obscuras e torna-las claras: do confuso ao explícito. A evidência e a clareza seriam os valores essenciais da ciência.

Entretanto, seria este modelo suficiente para garantir a verdade e excluir realmente a loucura?

## I REALOCANDO O “LUGAR” DO FUNDAMENTO

Como provar a sanidade do eu?

<sup>6</sup> Cf. HUSSERL, 2014, p. 39.

<sup>7</sup> HUSSERL, 1998, p. 54.

<sup>8</sup> Cf. HUSSERL, 2006, p. 202.

Se nos lembrarmos de Descartes, a questão da sanidade do eu, tal como aparece nas *Meditações Metafísicas* (1641), recai sobre a prova da existência de Deus. Descartes começa a duvidar primeiro da tradição: algo que foi incorporado ao longo da vida (o que foi aprendido na escola, pela família, dos exemplos dos livros, da religião, etc.). Portanto, algo que nos é exterior. Depois começa a duvidar de algo interior: dos sentidos em geral; da possibilidade de ser louco; de se estar sonhando ou não; e, na dúvida hiperbólica, da possibilidade da existência de um Gênio Maligno. Entretanto, a primeira certeza faz com que essas dúvidas caiam por terra: mesmo que eu tenha aprendido algo duvidoso da tradição, mesmo que eu me engane pelos meus sentidos, que eu possa ou não ser louco, que esteja ou não sonhando, que exista ou não um Gênio Maligno, nada me leva a duvidar que eu exista.

Desta primeira certeza (eu penso, logo existo), há ainda o problema da passagem da certeza subjetiva à certeza objetiva. Como saberei que aquilo que eu tenha certeza é válido objetivamente para outros sujeitos?

A “saída” de Descartes é a prova da existência de Deus. Ou seja, um fundamento exterior ao próprio eu. Sem esse fundamento, todas as certezas que o eu alcança estariam condenadas a serem exclusivamente suas. Isso é dito com todas as palavras no *Discurso do método* (1637):

pois, de onde sabemos que os pensamentos que nos surgem em sonhos são menos verdadeiros do que os outros, se muitos, com frequência, não são menos vivos e nítidos? E, mesmo que os melhores espíritos estudem o caso tanto quanto lhes agrada, não acredito que possam oferecer alguma razão que seja suficiente para dirimir essa dúvida, se não presumirem a existência de Deus<sup>9</sup>.

Como sabemos, Husserl se autointitula um neo-cartesiano *radical*. Mas a prova da sanidade do eu se passa de outro modo. Não se pode mais ter o “privilegio” de raízes escolásticas para fundamentar a certeza objetiva a partir da prova da existência de Deus. Contudo, Husserl parece ter outro “privilegio”: *de não colocar em dúvida a sanidade do eu...* Eis um exemplo de como Husserl exclui a loucura da sua reflexão:

eu gozo toda liberdade de um pensamento normal, de um pensamento empírico e lógico que, em geral, me dá satisfação, assim como um agir racional de diferentes tipos etc. Eu posso também me conceber como louco; mas desde que eu pense, não sou efetivamente louco, assim que o prova este pensamento que funda ‘racionalmente’ o louco como possibilidade<sup>10</sup>.

Assim, a possibilidade da loucura não parece ser uma questão para Husserl. “Basta” que eu pense para que essa possibilidade seja apagada. Mas um louco não pensa? Como diz René Major comentando Descartes: “se eu deduzir

<sup>9</sup> DESCARTES, 1999a, p. 67.

<sup>10</sup> HUSSERL, 1998, p. 51.



que existo pelo fato de pensar – por mais incerto que seja o sujeito que assim se enuncia –, nada me assegura de que não sou louco. Não só porque na loucura existe pensamento mas também porque o pensamento não é pensável sem a possibilidade de seu enlouquecimento”<sup>11</sup>.

Aqui está um ponto central. *Husserl não admitiria esse tipo de argumentação* de Major. Leiamos:

tenho em conta igualmente a possibilidade que eu me torne louco e que, nessa loucura, nenhum mundo, nem outrem, sejam para mim. Tenho em conta também a possibilidade real disso na minha constituição factual, sob o nome de uma possível doença afetando fisicamente minha corporeidade vivente ao mesmo tempo em que uma doença física tocando correlativamente minha constituição psicofísica, indo, talvez, até àquela loucura completa que não me deixa mais num mundo concordante. Mas é justamente como eu normal que concebo essa possibilidade graças a qual eu posso dizer: eu poderia de repente ter sido anormal<sup>12</sup>.

A loucura seria, nessas linhas, um completo desligamento do eu com o outro e com o mundo. Os loucos husserlianos são mais loucos do que aqueles que poderiam estar num convívio social. “Seus loucos” não tem qualquer relação com o mundo... são aqueles que nem conseguem cogitar a possibilidade de serem loucos e muito menos de anunciarem o cogito. Eles podem até ter “seu” mundo, mas um “mundo” não partilhável (ao menos por um sujeito normal) – um “mundo próprio”.

Tendo isso em vista, estaria a loucura excluída do horizonte do eu husserliano? Não há possibilidade de essa loucura ser partilhável por outro louco? Não seria possível fazer uma fantasia a dois, por exemplo?

O mundo partilhável, a comunidade normal, se constitui por sujeitos com “poderes” de constituição do mundo objetivo, uma vez que os “eus” se constituem de uma forma que beira os poderes do Deus cartesiano... Afinal, cada eu transcendental tem um poder “quase-ilimitado” nas linhas de Husserl:

Eu [*moi*] que interrogo, que medito sobre mim, eu sou, portanto, o lugar vivo de todo mundo que vale já para mim, um mundo que é, portanto, um mundo já com sua validade e, portanto, como uma aquisição proveniente de minha tradição interna, a partir da operação de meu passado próprio. Com minha vida em fluxo originário, eu tenho a presença; nesta vida se constitui a validade para mim de outros egos, na medida em que eles são (...). Em mim se constituem as validades, os acontecimentos de ser do nascimento e da morte dos outros<sup>13</sup>;

<sup>11</sup> MAJOR, 1994, p. 37.

<sup>12</sup> HUSSERL, 1998, p. 52.

<sup>13</sup> Ibid., p. 135.

A única coisa que parece impedir que o eu seja totalmente ilimitado parece ser a possibilidade de não entrar em acordo com outrem. Mas, “normalmente” eu entro em relação com outros eus e conseguimos nos entender. É esse o argumento fundamental de Husserl: se tomarmos como verdade que todos os outros “eus” são meus semelhantes (são análogos a mim), pressupõe-se que um louco não conseguiria entrar em acordo com outras pessoas – *a não ser* que todas elas sejam loucas!

Temos, portanto, duas possibilidades: *ou vivemos numa comunidade de loucos* – em que todos viveriam numa mesma espécie de delírio; *ou vivemos numa comunidade de pessoas normais em que excluimos o “diferente”* – em que poderíamos reconhecer um louco facilmente: basta que alguém não partilhe o que se toma como corrente para podermos apontar o que seria uma loucura.

Se lembrarmos do *Discurso do método* de Descartes, por exemplo, talvez comecemos a compreender porque Husserl se diz mais radical que Descartes. Vejamos essa passagem:

contudo, pode ocorrer que me engane, e talvez não seja mais do que um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos enganar no que diz respeito, e como também nos devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos, quando são a nosso favor. Mas apreciaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada um possa julgá-la (...). Portanto, meu propósito não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo me esforcei por conduzir a minha. (...) Mas, não proponho este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, encontrar-se-ão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns, sem ser danoso a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza<sup>14</sup>.

Lendo essa passagem, é fácil compreender porque Olgária Matos, em seu livro *Filosofia a polifonia da Razão: Filosofia e Educação* (1997), afirma que:

mas à ordem dedutiva das razões, à sequência de cadeias e elos entre evidências (indicações do método cartesiano), mescla-se a apresentação do *Discurso do método* como um antimétodo; Descartes quer que seu leitor o tome como a ‘história de sua vida’, dos caminhos e descaminhos que ele próprio palmilhou até alcançar uma Ideia irrefutável e indubitável – o pensamento – de onde se assegura para desenvolver a Ciência, agora, moderna. Uma ‘fábula’, diz ele. Reflexões que se desenvolvem entre a ciência e a ficção, e que têm por objetivo ser um

<sup>14</sup> DESCARTES, 1999a, p. 36-37.

modelo de ação para quem se sentir sensibilizado por seu pensamento<sup>15</sup>.

*Husserl não aceitaria essa interpretação* a meu ver. Ele afirma nas suas *Meditações cartesianas* que o caminho que Descartes trilha é o *único* caminho possível para um filósofo. Por isso, a descrição de Descartes não seria “apenas” uma descrição autobiográfica. Como vemos, Husserl escreve isso *contra* a própria letra de Descartes para postular o caminho do solilóquio como *o caminho universal* para o filosofar autêntico.

Assim, quando Husserl expõe seu método, enquanto uma mudança da atitude natural para uma atitude fenomenológica, em nenhum momento ele poderia aceitar que se poderia tratar de uma fábula. A proposta de Husserl soa como a *única* forma *racional* possível de se sair da atitude natural (que crê no mundo sem questioná-lo). Não se trata de uma autobiografia, de um caminho possível, de algo que se expõe na qualidade de poder ser julgado por outra pessoa, etc. Trata-se *do* método ou *do* caminho para o *ego* transcendental puro, ou seja, “[...] a volta para o *ego cogito* como terreno último e apoditicamente certo de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada”<sup>16</sup>.

Aliás, nessas meditações, Husserl chega à conclusão que Descartes não leva ao extremo a dúvida metódica para alcançar uma esfera indubitável – esse *ego* transcendental independente de qualquer coisa exterior a ele mesmo. É isso que Husserl anuncia criticando Descartes em seu parágrafo (40) sobre a *Passagem para a questão do Idealismo transcendental*:

toda e qualquer fundamentação, toda justificação da verdade e do ser decorrem, de ponta a ponta, em mim, e a sua resultante final é um caráter no *cogitatum* do meu *cogito*. [...] Que eu, no meu domínio de consciência, no contexto da motivação que me determina, chegue a certezas, e mesmo a evidências inflexíveis, isso é compreensível. Mas como poderá ganhar significação objetiva a todo esse jogo, que decorre na imanência da vida de consciência? Como poderá a evidência (a *clara et distincta perceptio*) reivindicar ser algo mais que um caráter de consciência em mim? Eis o problema cartesiano [...], que deveria ser resolvido por meio da *veracitas* divina<sup>17</sup>.

Sendo assim, se se for radical na redução fenomenológica (que o próprio Descartes teria aberta as possibilidades), seria possível alcançar a vida da consciência em que não existe nada exterior a ela.

<sup>15</sup> MATOS, 1997, p. 105.

<sup>16</sup> HUSSERL, 2013, p. 56.

<sup>17</sup> Ibid. p. 121.

Não nos interessa nesse contexto desenvolver como Husserl chega a essa fundamentação do *ego cogito* como idealismo transcendental, mas sim a passagem para a validade objetiva de um sentido:

se em mim, o *ego* transcendental, são transcendentalmente constituídos não só outros *ego*, como de fato acontece, mas também um mundo objetivo a todos comum, como constituído, por seu lado, pela intersubjetividade transcendental que surge, com isso, constitutivamente a partir de mim, então tudo o que foi dito há pouco não é válido simplesmente para o meu *ego* fático e para esta intersubjetividade e este mundo fáticos, que ganham sentido e validade de ser em mim<sup>18</sup>.

Toda nossa questão está aqui: como garantir a objetividade?

Já sabemos que não há um fundamento exterior ao *ego*. Sendo assim, somente outro *ego* pode garantir a veracidade do que penso.

A quinta das *Meditações cartesianas (Desvendamento da esfera de ser transcendental como intersubjetividade monadológica)* de Husserl se dedica a descrever como se constitui outro eu (um eu estrangeiro, alheio) para mim, ou seja, como é possível uma intersubjetividade. A proposta de Husserl é mostrar que a fenomenologia não cai num puro solipsismo transcendental.

Nossa questão não recai exatamente no *como* que outro pode ser constituído por mim. Parte deste problema: sendo supostamente comprovada a possibilidade de uma intersubjetividade, então o problema da objetividade parece resolvido, uma vez que todos parecem entrar num *acordo*. É nesse momento que surge para Husserl uma *comunidade de "eus"* como ele desenvolve no parágrafo 49 (*Pré-delineamento do percurso de explicitação intencional da experiência do alheio*) de suas *Meditações...*:

por conseguinte, o *alheio* [o estranho – aquilo que não nos é familiar] *em si primeiro* (o primeiro *não eu*) é o *outro eu*. E isto torna constitutivamente possível um novo domínio do que me é alheio, uma natureza objetiva e um mundo objetivo em geral que pertencem em geral a todos os outros e a mim próprio. Reside na essência desta constituição, que se eleva a partir dos outros *puros* (que não têm, ainda, nenhum sentido mundano), que os que são para mim *outros* não permaneçam isolados, que, ao contrário (na minha esfera de propriedade, naturalmente), se constitua uma comunidade de eu, que inclui a mim próprio, como uma comunidade dos eu que são uns com os outros e uns para os outros, e, *derradeiramente, uma comunidade de mônadas*, certamente como uma comunidade que constitui (na sua intencionalidade constituinte comunalizada) *o mesmo e único mundo*<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Ibid., p. 123.

<sup>19</sup> Ibid., p. 145.

Nessas *Meditações...*, Husserl propõe que essa comunidade de “eus” entram em concordância – “eus” que se concordam mutuamente e que, por isso, entram numa harmonia. Seria isso que garantiria a Husserl que as ideias que possuímos são partilháveis.

Sendo partilháveis, as ideias seriam objetivas e isso nos garantiria contra a loucura: “[...] que as ideias mencionadas não são fantasias ou modos de um *como se* [algo no nível do imaginário para Husserl], mas que surgem constitutivamente em unidade com toda experiência objetiva e têm o seu modo de legitimação e de configuração na atividade científica”<sup>20</sup>. Seguindo esse raciocínio, Husserl chega à conclusão de que aquilo que se vivencia de modo harmônico, eu e os outros “eus”, é considerado normal (começamos a perceber como ele parece desconfiar de qualquer desacordo).

Mas é claro, Husserl prevê que pode haver anormalidades. Nesses casos, facilmente podemos identificar que se trata de uma anomalia na harmonia da comunidade, pois a sua concepção toma como *ponto de referência* que “a anormalidade deve constituir-se ela própria enquanto tal, e só o poderá fazer com base numa normalidade que em si a preceda”<sup>21</sup>. Quer dizer, tudo aquilo que é uma modificação essencial da normalidade é, necessariamente, anormal. Mas o que significaria entrar em concordância?

Entrar em concordância não significa estar em posse da verdade. Significa que há um acordo entre semelhantes e que os sujeitos podem corrigir uns aos outros para se aproximar o máximo possível da evidência de qualquer ideia. Uma espécie de correção mútua entre pesquisadores. Portanto, o fundamento da certeza objetiva não é mais Deus, como queria Descartes, mas uma vigilância mútua entre os pesquisadores: teríamos que clarificar o máximo possível as certezas objetivas para que elas sejam transmissíveis. Para isso, contamos com uma comunidade científica que retifica e busca clarificar cada vez mais qualquer certeza.

Esse é um traço essencial do pensamento husserliano: a ideia de tradição, do que pode ser transmissível para as outras gerações. Um exemplo clássico é seu texto sobre *A origem da geometria*. Para se aprender geometria, o sujeito deve retomar a tradição. Fazendo isso, (quem sabe?) ele poderia contribuir com o saber geométrico... A geometria seria, portanto, uma síntese contínua em que a totalidade do saber geométrico se forma em cada época pela contribuição de cada geometa que retoma a tradição e a ressignifica, sintetizando-a novamente.

Husserl propõe que isso se dá em toda ciência:

o mesmo se dá em toda ciência. E, do mesmo modo, [temos certeza] que cada ciência está relacionada a uma cadeia aberta de generalizações de pesquisadores conhecidos ou desconhecidos, trabalhando uns com os outros e uns pelos outros, na medida em que constituem,

<sup>20</sup> Ibid., p. 146.

<sup>21</sup> Ibid., p. 163.

para a totalidade da ciência viva, a subjetividade produtiva<sup>22</sup>.

É nesse momento de *A origem...* que Husserl irá afirmar que a tradição é uma co-humanidade de sujeitos normais que tomam a linguagem como meio de entrarem em harmonia. Essa seria a comunidade harmônica husserliana: homens normais e adultos ligados por uma linguagem e que são capazes de se autovigiarem (eis para onde foi realocado o lugar do fundamento da objetividade).

Mas é *Em torno das Meditações cartesianas* (1929-1932) que Husserl expõe de modo mais claro a questão da normalidade.

## 2 A COMUNIDADE DE SUJEITOS NORMAIS

Seguindo esse raciocínio de Husserl, a Razão poderia ser definida enquanto um acordo possível entre sujeitos que tenham levado a cabo a redução fenomenológica. Poderíamos até mesmo definir essa comunidade:

uma *comunidade normal* é uma comunidade de homens nas quais cada um faz a experiência de cada outro enquanto co-sujeito do mesmo mundo de experiência, no sentido em que esse outro possua, nas experiências próprias, um acesso direto ou indireto a todas as realidades desse mundo. Cada homem dessa comunidade faz a experiência do outro e dele-mesmo como normal<sup>23</sup>.

Isso pressupõe, necessariamente, que há uma comunidade normal e algo que é excluída dela: nem todos podem ser considerados *normais*. Há as crianças, por exemplo, que devem ser ensinadas; há os imbecis – que são mais idiotas que as crianças, diz Husserl; os que nascem com “defeitos” fisiológicos, como a cegueira, etc. Tirando esses “primitivos” da lista, temos uma comunidade normal adulta que é estabelecida num acordo mútuo em que se define o que é a normalidade.

Daqueles que participam da norma estabelecida, formamos um pressuposto de co-existência que se “humaniza” através dessa fundamentação do mundo *familiar* (daquele que participa do meu mundo – considerando que eu seja um adulto normal!). Mas isso tem um “preço”: o “nós” é, portanto, a exclusão de qualquer anomalia, de qualquer possibilidade de diferença. Não há qualquer partilha entre a normalidade e a anormalidade na experiência de pensamento de Husserl. Daí a dificuldade de lidar com o estrangeiro, com o outro..., na sua fenomenologia.

Nesta concepção, o “eu normal e concreto” seria a base, a referência, para se julgar o que é anormal. Assim, “numa comunidade normal, as pessoas entram

<sup>22</sup> HUSSERL, 1962, p. 177.

<sup>23</sup> HUSSERL, 1998, p. 167.

em acordo entre eles em sua experiência (normalidade sensível)<sup>24</sup>. Uma sociedade anormal seria aquela que entra em desacordo. Isso soa mais ou menos assim: ter razão é estar de acordo com os outros, sendo que a discordância beiraria à loucura, como se aquele que discordasse não participasse das razões estabelecidas pela tradição. As palavras são de Husserl: “na medida em que cada um compreende isso [o acordo entre nós na experiência], quer dizer, em que cada um pode compreender o outro o seguindo e compreender o que se tem, a concordância subsiste para uma comunidade humana normal. Para uma comunidade anormal, não há concordância”<sup>25</sup>.

Aliás, quando alguém coloca em dúvida algo da tradição, isso não parece abalá-la:

fazemos a experiência do mesmo círculo de realidades, em particular, partilhamos a experiência do real concernido, possuímos em geral um mundo comum de experiência. Cada experiência que faço no presente com relação a uma entidade real, vale tanto que ela permanece não-cancelada pela aparição de uma discordância, ela permanece válida para o mundo comum enquanto ela não perturba a concordância intersubjetiva. Que o outro não possui algumas experiências e que, tal como ele é, ele não poderia absolutamente as possuir, isso não perturba a concordância<sup>26</sup>.

Num primeiro momento, parece que Husserl se encontra no avesso do pensamento de Descartes que tem como primeira atitude apagar a tradição por considerá-la a mais duvidosa de todas as possibilidades de se alcançar a verdade. E aqui me surge um temor de estarmos diante de um pensamento que possa legitimar qualquer forma de autoritarismo. Penso aqui nessas palavras que Heidegger utiliza-se para descrever o falatório:

porque o discurso perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma *difusão e repetição do discorrido*. O discorrido como tal atinge âmbitos cada vez mais amplos e assume caráter autoritário. A coisa é assim porque a-gente o diz<sup>27</sup>.

Mas, em nenhum momento Husserl diz que não podemos questionar a tradição. Aliás, não é isso que ele faz ao propor uma fenomenologia? Qual é o ponto então?

Por um lado, propõe-se que a normalidade está em não entrar em discordância com os seus semelhantes; por outro, temos a capacidade de retomar a tradição e de propor algo novo.

<sup>24</sup> Ibid., p. 75.

<sup>25</sup> Ibid., p. 75.

<sup>26</sup> Ibid., p. 166.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, 2012, p. 475.

Vimos como o sujeito normal é aquele que não se desliga do mundo. Ao propor algo novo, o sujeito parte da própria tradição. Assim, ele não se desliga da tradição para propor algo. Ao contrário, ele propõe algo a partir do seu interior – uma espécie de resignificação do pensar. E por que aqui não sou considerado louco? *Provavelmente* (uma vez que isso, a meu ver, não é claro no pensamento de Husserl) porque minha proposta pode ser reconhecida pelos meus semelhantes enquanto algo racional e que não *foge* do acordo já estabelecido entre nós (mesmo que minha proposta seja completamente nova, ela parte da tradição).

Poderíamos dizer que o problema parece se estabelecer pelo próprio fundamento da fenomenologia. Se todas as evidências se fundamentam no *ego* transcendental, mesmo que elas tenham sido tomadas da tradição, então pressupomos um acordo possível sobre o que é a evidência. Como é impossível que um eu tenha acesso a outro eu a não ser pela linguagem e pela percepção (e os sentidos em geral), pressuponho que o outro também sente e pensa como eu e que somos capazes de entrar em harmonia.

Na verdade, Husserl propõe que a normalidade é a faculdade da Razão que, aliás, pode ser definida nesses termos:

*Razão não é nenhuma faculdade contingente e fática, não é um nome para fatos contingentes possíveis, mas antes para uma forma estrutural, essencial e universal, da subjetividade transcendental em geral. Razão remete para possibilidades de confirmação, e estas, por seu turno, ultimamente para o tornar evidente e para o ter-na-evidência<sup>28</sup>.*

Mas, “imaginemos *uma ruptura desta normalidade*. ‘Não sei mais onde estou’. O que acontece com o eu de meu poder normal – o mundo ambiente que é normalmente, com suas possibilidades práticas a cada vez disponíveis?”<sup>29</sup>. O que acontece quando se quebra a normalidade, quando algo não funciona mais, quando algo de imprevisto acontece? Ora,

de modo ingênuo, o mundo da experiência é tomado exclusivamente como o mundo da normalidade. O acentuo é colocado exclusivamente sobre o ‘mundo familiar’ etc.; o que é considerado é somente o mundo da vida *normal*, o mundo no seu estilo normal, aquele que me é familiar, sobre a qual posso sempre contar. A *anormalidade*, aquela que algumas vezes despedaça a normalidade, tem ela mesma seu estilo; o que ela faz prever é a típica de eventos anormais imprevisíveis<sup>30</sup>.

Husserl admite que o mundo não é fixo e que a anormalidade é o descontrole do previsto, do fluxo do esperado (pode acontecer uma guerra (uma

<sup>28</sup> HUSSERL, 2013, p. 94.

<sup>29</sup> HUSSERL, 1998, p. 137.

<sup>30</sup> Ibid., p. 136.



questão que envolve todos), uma morte de um filho (uma questão que envolve os familiares – algo mais particular), etc.). Admitindo a não fixidez, admite-se também que há sim uma capacidade do eu mudar. Contudo, mesmo tendo mudanças, o sujeito é idêntico a si (ele se reconhece em sua história), pois “eu sempre já tenho meu modo próprio, meu caráter, minhas atitudes; em toda mudança, eu tenho uma identidade individual enquanto pessoa que é uma identidade na liberdade de poder intervir [...]”<sup>31</sup>.

Há uma “impossibilidade” de colocar em dúvida a mesmice do fluxo da consciência. Haja o que houver, “o próprio *ego* é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto, a si em *si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser*”, diz Husserl. E assim conclui: “o *ego* não se capta apenas como vida fluente, mas, sim, como eu, como o eu que vive isto e aquilo, que vive através deste e daquele *cogito* como *o mesmo*”<sup>32</sup>. O eu vive numa experiência transcendental permanente, de forma estável: uma identidade na multiplicidade das vivências. Portanto, “há algo de típico numa vida normal em sua integridade e sua coerência, numa vida que tem continuamente seu horizonte prático normal, que tem sempre um campo prático, um campo ‘daquilo que é preciso tomar conta’, da possibilidade prática com suas consequências previsíveis, sendo consciente do que se pode fazer”<sup>33</sup>. Assim, por mais que eu mude, continuo o mesmo, contando que sou normal. Nessa linha, não parece que seja possível qualquer tipo de experiência de estranhamento nesta vivência, pois o *mesmo* continua o mesmo.

Todo problema está aqui: o eu tem a capacidade de mudar e, ao mesmo tempo, de ser idêntico a si mesmo. O eu reconhece outros “eus” como semelhantes, como análogos. “Nós” entramos em acordo e temos como ideal uma normalidade, uma vida teleológica que se direciona ao mesmo fim: a um eu-ideal-modelar. Mas não seria possível que esse eu-ideal-modelar fosse uma construção que, para outra sociedade, pareceria “louca”?

Talvez o interesse todo nisso esteja em como pensarmos o que nos é estrangeiro... uma outra cultura, por exemplo. Uma cultura, supostamente, está em acordo e estabelece o que consideram válido. Outra cultura tem também seu próprio acordo (supostamente) e pode considerar outros valores como válidos. Então, como ficamos aqui? O que significa um mundo familiar e um mundo estrangeiro? Se o horizonte do mundo parte do meu eu, como concebo o que não me é familiar? Como posso me a ver com um novo mundo? Como falar de um mundo de experiência de homens em geral se meu “vizinho” me é estranho? Como alargar o meu próprio mundo e fazer do estranho meu familiar?

Diante de uma cultura estrangeira temos a possibilidade de duas comunidades “normais” ou de duas concepções de normal:

uma *comunidade normal* é uma comunidade de homens nas quais cada um faz a experiência da cada outro enquanto co-sujeito do mesmo mundo de experiência, no

<sup>31</sup> Ibid., p. 139.

<sup>32</sup> HUSSERL, 2013, p. 104.

<sup>33</sup> HUSSERL, 1998, p. 137.

sentido em que esse outro possui nas experiências próprias um acesso direto ou indireto a todas as realidades desse mundo. Cada homem dessa comunidade faz a experiência do outro dele mesmo como normal. Nesse sentido, um povo de ‘homens primitivos’ em relação ao *seu* mundo, que lhe é pré-dado, e na tomada em conta mutual de experiências, é normal de modo concordante<sup>34</sup>.

Como poderíamos fazer uma síntese do que uma cultura estrangeira considera normal e a minha comunidade (supostamente) normal? Como fazer uma concordância universal?

A resposta de Husserl não parece satisfatória. A meu ver, trata-se de “falsas” questões. Talvez não devêssemos perguntar como algo que é estrangeiro pode ser “incorporado” ao que me é familiar. Talvez a questão seja outra: *o que o estrangeiro, a loucura, por exemplo, poderia nos dizer do familiar?* Mas não é por esse caminho que Husserl trilha. Em nenhum momento ele pergunta o que aconteceria se partíssemos de uma patologia (ou da criança, ou do louco, etc.).

Ao contrário, o que Husserl faz é uma espécie de “gradação”: umas sociedades são mais primitivas do que outras; ou, se se quiser: umas são mais racionais do que outras. De qualquer modo, Husserl jamais escondeu uma teleologia. O que se busca é uma sociedade ideal, pois “a verdadeira natureza como unidade sintética de todas as experiências da humanidade normal (normal no sentido precedente) é uma *ideia*, ela guia a ciência e sua ‘idealizações’”<sup>35</sup> – essa é a conclusão de Husserl. Seus artigos para a revista *Kaizo* de 1923-1924 são um exemplo disso.

### 3 O EU-IDEAL-MODELAR

Após a primeira guerra mundial, Husserl sente a necessidade de uma renovação da cultura (a necessidade de um acontecimento, de algo novo), uma vez que ela foi degradada e mostrou-se enquanto uma completa ausência de sentido.

A seu ver, uma cultura elevada crê em si mesma e busca cada vez mais sua perfeição. Aliás, busca essa perfeição para além de uma questão pessoal: “ser um membro importante de uma tal humanidade [elevada], colaborar em uma tal cultura, contribuir para os seus valores exaltantes, é a ventura de todos aqueles que são excelentes, a qual os eleva acima das suas preocupações e infortúnios individuais”<sup>36</sup>.

Husserl propõe, então, um ideal ético: como somos seres livres, *podemos muito bem tentar fazer uma comunidade universal que se guia pelo ideal da razão*. Uma espécie de exigência da razão: uma disposição da humanidade para o bem e para uma autêntica cultura. Diante de algo degradado (o que a primeira

<sup>34</sup> Ibid., p. 167.

<sup>35</sup> Ibid., p. 176.

<sup>36</sup> HUSSERL, 2014, p. 3.

guerra nos mostrou), podemos ser “melhores” – esse é o diagnóstico e a solução de Husserl.

A única forma de realizarmos isso seria pela razão: só ela poderia nos libertar. Uma razão elevada... que poderia criar uma nova ciência apriorística sobre a essência da espiritualidade humana. Em poucas palavras: um caminho para uma vida racional. É a partir da Razão que cremos “[...] numa humanidade ‘boa’ enquanto possibilidade ideal”<sup>37</sup>. Quer dizer, uma crença numa humanidade que seria “verdadeira e autêntica”.

Esse tipo de raciocínio nos leva a crer que a humanidade, em sua diversidade, em sua história, em seu telos (se é que existe algum), jamais foi “verdadeira e autêntica”. Deveríamos caminhar pela “sóbria verdade objetiva” (o adjetivo “sóbria” aqui me parece salutar!) para, enfim, nos tornarmos uma humanidade racional. Esse seria o tema da ética em Husserl: a “renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunalizada – eis o tema supremo de toda a Ética. A vida ética é, segundo a sua essência, uma vida que está conscientemente sob a ideia de renovação, uma vida voluntariamente guiada e enformada por esta ideia”<sup>38</sup>.

O que Husserl propõe é algo bem curioso: todos deveriam seguir o mesmo telos para formarmos uma mesma comunidade – uma comunidade universal. (Não consigo imaginar um jeito mais profundo de negar qualquer possibilidade de diferença!). O objetivo de Husserl é eliminar a possibilidade de qualquer coisa que não seja o mesmo. No caso, a Razão.

Existem, portanto, formas de vida (o termo é de Husserl) distintas: umas mais éticas do que outras – dependendo da vontade do sujeito. A mais alta forma de vida ética seria aquela por vocação: uma forma de vida que busca valores autênticos e não exclusivamente pessoais. *Como se* o sujeito fosse convocado ao bem da comunidade e agisse a partir da vontade geral de todos (sem qualquer imperativo, mas seguindo uma voz que o próprio eu parece ressoar...). O contentamento estaria visado a este tipo de satisfação: para o conjunto da vida em geral – “um contentamento *racionalmente* fundado”.

Esse é o *homem novo* de Husserl. Não é simplesmente um sujeito normal, mas que possui um desejo impessoal: um desejo que se volta ao bem da humanidade – um homem verdadeiramente racional. Com tais homens, alcançaríamos uma *humanidade autêntica*.

O que Husserl propõe poderia ser dito desse modo: é possível um ideal relativo de perfeição, um ideal absoluto, desde que apaguemos qualquer individualidade, qualquer particularidade de uma cultura e que todos ajam a partir de um telos impessoal. Um modo de dizer que a loucura, por exemplo, pode muito bem ser *eliminada* da cultura... Ele só não nos diz como, mas tudo bem:

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 11.

<sup>38</sup> Ibid., p. 24.

[o ideal absoluto] não é outra coisa senão o ideal de perfeição pessoal absoluta – absoluta perfeição teórica, axiômica e prática em qualquer sentido; correspondentemente, é o ideal de uma pessoa enquanto sujeito de *todas* as faculdades pessoais potenciadas no sentido da razão absoluta – uma pessoa que, se a pensássemos ao mesmo tempo como onipotente e ‘toda-poderosa’, teria todos os atributos divinos. Em todo caso, excetuando esta diferença (extrarracional), poderíamos dizer: o limite *absoluto*, o polo que reside para lá de toda a finitude, o polo para que todo o esforço autenticamente humano está dirigido é a *ideia de Deus*. Ela própria é o Eu ‘autêntico e verdadeiro’ que, como haverá que o mostrar, todo homem ético traz em si próprio, a que ele infinitamente aspira e que infinitamente ama, e do qual se sabe sempre infinitamente distante. Perante este ideal de absoluta perfeição está o *relativo*, o ideal do perfeito homem humano, do homem que faz ‘o melhor’, da vida na consciência do que é, de cada vez, o ‘melhor possível’ para ele – um ideal que traz em si, ainda e sempre, o selo da infinitude<sup>39</sup>.

Eis Deus entrando pelas portas do fundo enquanto um ideal... Não por acaso uma vez Jacques Lacan afirmou que “ateu seria aquele que teria conseguido eliminar o fantasma da Toda-Potência”<sup>40</sup>. Eis o sujeito normal husserliano: aquele que visa ser Deus!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. Discurso do Método. In:\_\_\_\_\_. *Descartes (Os pensadores)*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

\_\_\_\_\_. Meditações Metafísicas. In:\_\_\_\_\_. *Descartes (Os pensadores)*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.

\_\_\_\_\_. *Problèmes fondamentaux de la Phénoménologie*. Traduction par Jacques English. Paris: PUF, 1991,

\_\_\_\_\_. *Logique formelle et logique transcendantale – Essai d'une critique de la raison logique*. Traduction de Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1996.

\_\_\_\_\_. *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932) – Sur l'intersubjectivité*. Traduction de Natalie Depraz et Pol Vandeveld. Paris: Jérôme Million, 1998.

<sup>39</sup> Ibid., p. 39-40.

<sup>40</sup> LACAN, 2004, p. 357.

\_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (livre second) – Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Mediações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *Europa: crise e renovação – Artigos para a revista Kaizo; A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire X – L'angoisse*. Paris: Seuil, 2004.

MAJOR, René. Crises de razão, crises de loucura ou “a loucura” de Foucault. In: ROUDINESCO, E.; CANGUILHEM, G.; MAJOR, R.; DERRIDA, J. *Leituras da História da Loucura*. Tradução de Maria I. D. Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

MATOS, Olgária. *Filosofia a polifonia da razão: Filosofia e Educação*. São Paulo: Scipione, 1997.

# COMO ESCREVER A QUATRO MÃOS

*HOW TO WRITE WITH FOUR HANDS*

TRADUÇÃO

MICHAEL HARDT

TRADUÇÃO DE JEFFERSON VIEL<sup>1</sup>

USP - Brasil

jefferson.viel@usp.br

## INTRODUÇÃO

No ensaio traduzido abaixo, Michael Hardt versa sobre sua parceria intelectual com Antonio Negri, especialmente no que diz respeito ao trabalho de escrita conjunta dos dois. Ao cumprir essa tarefa, o autor inicialmente narra seu encontro com o filósofo e militante italiano, revelando a ocasião dos primeiros convites de colaboração entre eles e da redação de seu primeiro livro escrito a quatro mãos, *O trabalho de Dioniso*. Em seguida, Hardt descreve o chamado “método atributivo” de escrita, que, amplamente utilizado nas revistas políticas italianas dos anos 1960 e 1970, das quais Negri participara ativamente, passou a guiar o trabalho conjunto dos dois pensadores. Na terceira parte do ensaio, o teórico político e literário estadunidense medita sobre o processo colaborativo em si mesmo, destacando, duma parte, o excesso produtivo (marxiano) gerado pela colaboração e, doutra, o critério (espinosano) que deve ser utilizado na escolha das parcerias. Por fim, uma breve comparação entre a colaboração realizada em termos de igualdade, como no caso vivido pelo autor, e o modelo colaborativo frequentemente utilizado nas Ciências, baseado em relações hierárquicas entre os diversos pesquisadores, é feita, sublinhando-se a maior potência da primeira em relação ao último.

## TRADUÇÃO

O que primeiramente me impactou em Toni Negri foi sua generosidade. Desde o início, ele me levou intelectualmente a sério e me tratou como um igual. No começo tive dificuldade em aceitar sua oferta de igualdade, mas ele insistiu o suficiente para que ela, enfim, se tornasse a base de nossa colaboração. Estou convencido de que a magia da escrita colaborativa só pode ocorrer numa relação

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

especial de igualdade. Para mim, no contexto deste volume,<sup>2</sup> a melhor maneira de celebrar a ocasião do octogésimo aniversário de Toni é refletir sobre a natureza de nosso encontro e de nossa colaboração.

Conheci Toni em Paris no verão de 1986, o terceiro de seus quatorze anos de exílio. Visitei-o durante uma semana para resolver problemas concernentes à tradução de seu livro sobre Bento de Espinosa: *A anomalia selvagem*.<sup>3</sup> Nos encontramos diversas vezes na semana e, no curso de nossas discussões, ele sugeriu que eu me mudasse para Paris. Poderíamos nos encontrar uma vez por semana, caminhar no Jardim de Luxemburgo e falar sobre filosofia, lembro-me dele propondo. A imagem me atraiu. Voltei para Seattle, onde fazia minha pós-graduação, cumpri minhas provas de doutorado e mudei-me para Paris no verão seguinte sem financiamento, bolsa de estudos, emprego ou lugar para viver. Com a ajuda de Toni e do círculo de exilados italianos, eu felizmente encontrei uma maneira de sobreviver.

A primeira oferta de colaboração que Toni me fez veio inesperadamente no primeiro ano de minha estada em Paris. Haviam lhe pedido para contribuir com um ensaio sobre Karl Marx para a revista americana *Polygraph*, e em vez de simplesmente me pedir para traduzir seu ensaio, ele sugeriu que escrevêssemos juntos. Bem a par da minha falta de suficiente conhecimento sobre a obra de Marx (e praticamente sobre tudo o mais!), eu recusei. Toni, então, escreveu em italiano e eu traduzi para o inglês o ensaio “Twenty Theses on Marx”.<sup>4</sup>

Embora ainda estivesse num estágio inicial de escrita da minha tese de doutorado nos Estados Unidos, matriculei-me como estudante de Ciência Política na Universidade Paris VIII, Saint-Denis, para ter o direito de trabalhar legalmente por meio período na França. Obtive um *Diplôme d'études approfondies* (DEA) – *grosso modo*, o equivalente a um mestrado – e entrei no programa de doutorado (*troisième cycle*) com o apoio de Jean-Marie Vincent como meu orientador. Toni lecionou como professor visitante no mesmo departamento em Paris VIII, mas nunca fui seu aluno e nunca frequentei nenhuma de suas aulas. Todavia, ele continuamente me deu oportunidades.

Quando começaram as discussões sobre a formação de uma nova revista, que veio a ser chamada de *Futur Antérieur*, com Toni e Vincent como figuras centrais, Toni convidou Maurizio Lazzarato e eu para nos juntarmos ao pequeno corpo editorial. As reuniões editoriais da revista foram um grande treinamento em colaboração para mim. Toni já tinha uma vasta experiência. Ele escreveu um livro com Felix Guattari antes de eu chegar em Paris, mas acredito que ele tenha aprendido a colaborar principalmente durante suas muitas aventuras em revistas políticas na Itália das décadas de 1960 e 1970.<sup>5</sup> Acredito que os métodos

<sup>2</sup> Trata-se do volume 46, número 2, da revista *Genre*, editada pela Universidade de Duke. Tal número, onde este escrito fora originalmente publicado, dedicou-se integralmente ao pensamento de Antonio Negri. [N.T.]

<sup>3</sup> NEGRI, 1991.

<sup>4</sup> Id., 1992.

<sup>5</sup> Dentre elas, *Quaderni Rossi* (1961-1966), *Classe Operaia* (1964-1967), *Contropiano* (1968-1971) e *Potere Operaio* (1969-1973). Para o livro conjunto de Guattari e Negri, cf. GUATTARI; NEGRI; 1985. [N.T.]

desenvolvidos em revistas políticas formaram a base do modo de colaboração que criamos depois em nossos projetos de livro.

Por volta de 1990, quando concluí meu doutorado nos Estados Unidos, Toni propôs um outro projeto de escrita colaborativa, e dessa vez eu aceitei. Um editor da *University of Minnesota Press*, Terry Cochran, sugeriu que Toni reunisse seus ensaios sobre o Estado, escritos nas décadas de 1960 e 1970, para uma antologia em língua inglesa. Toni temia que tal coletânea parecesse desatualizada, então ele propôs que nós escrevêssemos juntos alguns novos capítulos que analisassem questões contemporâneas concernentes ao Estado para acompanhar e compor com seus ensaios mais antigos. O livro resultante, *O trabalho de Dioniso*,<sup>6</sup> publicado em 1994, foi, portanto, apenas uma colaboração muito parcial: ele escreveu sozinho mais da metade dos capítulos publicados na edição anglófona – na Itália e em outros países onde os ensaios mais antigos de Toni já haviam sido publicados, o livro é composto apenas por nosso material coescrito. Assim, *O trabalho de Dioniso* foi um trampolim para nós, um experimento parcial e inicial em colaboração. Quando chegou a hora de dizer à editora como nossos nomes deveriam aparecer na capa, pensei em diferentes maneiras de sinalizar a nossa colaboração parcial. Uma possibilidade, por exemplo, foi “Antonio Negri com Michael Hardt”. No entanto, Toni insistiu que o livro pertencia a nós dois e que nossos nomes deveriam ser listados igualmente, em ordem alfabética.

Satisfeitos com esse livro, rapidamente começamos outro. Novamente, a oportunidade veio primeiro a Toni, e ele a compartilhou comigo. O editor de uma grande casa francesa propôs que ele escrevesse um manual de teoria política. Começamos a discutir o projeto e fazer esboços, mas no decorrer de um ano a oportunidade na editora francesa se foi. Continuamos o projeto mesmo assim, despindo-o de suas características de manual e revisando-o no livro *Império*.<sup>7</sup> Era nossa oportunidade de colaborar plenamente pela primeira vez. Desde então temos trabalhado juntos constantemente. Frequentemente penso que isto se tornou uma condição para nossa amizade, que haja sempre um projeto de livro entre nós.

\*\*\*

Como eu disse, o método de escrita conjunta que desenvolvemos se baseia em práticas comuns dos coletivos editoriais de certas revistas políticas, especificamente o que pode ser chamado de modelo “atributivo” [*“assignment” model*]. Nesse modelo, a atividade intelectual primária se inicia nas discussões do coletivo. Argumentos detalhados são elaborados conjuntamente, e amplos esboços de cada ensaio e do número completo da revista são produzidos. Só então são feitas as atribuições para os membros do coletivo em torno da mesa: “você escreve o ensaio sobre *x*, eu escreverei o ensaio sobre *y*, ela fica com o ensaio sobre *z*”, e assim por diante. Desse modo, escrever um dos ensaios pode se tornar uma tarefa simples, na medida em que basta colocar no papel uma

<sup>6</sup> HARDT; NEGRI, 1994.

<sup>7</sup> HARDT; NEGRI, 2000.



ideia e um argumento que já foram gerados pelo coletivo. Por isso faz sentido que, em várias revistas e jornais políticos, os ensaios não sejam assinados. O método atributivo cria o gênero colaborativo (e quase-anônimo) da escrita.

Toni e eu passamos por um processo parecido ao escrever nossos livros. Cada um de nós trazia suas ideias para a mesa e discutíamos os argumentos durante um longo período. O processo de escrever, estender e refinar o esboço oferece-nos a ocasião para continuarmos a discussão. Às vezes conduzimos essa fase do trabalho juntos numa mesa, outras vezes ao telefone e até mesmo por correspondência. Começamos a escrever somente quando o esboço está perto de ser concluído e quando julgamos estarmos entendidos quanto ao argumento de cada parte do livro. É quando começamos as atribuições. Não escrevemos juntos, sentados ao redor do teclado; em vez disso, completamos nossas atribuições sozinhos.

O método atributivo, como eu disse, cria a impressão de que a criação intelectual efetiva ocorre na fase de discussão e que a escrita é praticamente mecânica. Isso certamente tem a virtude de poder ajudar a superar o bloqueio da escrita: “você já sabe o que dizer, basta escrevê-lo”. Mas todos os escritores reconhecem que grande parte da invenção, talvez a maior, ocorre no próprio processo de escrita. Quando se tenta articular um argumento por escrito, não importa quão explícita é a atribuição, sempre se descobre não só obstáculos inesperados como também novas possibilidades. As grandes recompensas (e tormentos) do processo de escrita derivam do fato de que ela constantemente exige soluções criativas.

Uma vez que o processo de escrita é tão importante, o fato de elaborarmos nossas atribuições separadamente corre o risco de minar a natureza colaborativa do projeto. Realmente, se cada um de nós fosse escrever capítulos inteiros de modo separado, o livro poderia se tornar simplesmente uma coletânea de ensaios de autoria individual. Para a escrita manter seu caráter colaborativo, é importante, em primeiro lugar, que as atribuições sejam muito curtas, às vezes de apenas algumas páginas. Em segundo lugar, os rascunhos devem ser submetidos a um processo de revisão conjunta. Depois de discutirmos juntos os rascunhos, geralmente revisamos ou expandimos o trabalho um do outro; então discutimos novamente. Às vezes o processo continua por tantos passos que nenhum de nós consegue lembrar quem fez o primeiro rascunho.

Em 2006, quando Toni e eu tivemos a sorte de poder passar quatro meses juntos em Veneza, tínhamos as condições ideais para esse processo. Desde que havíamos terminado o esboço de *Bem-estar comum*<sup>8</sup> antes desse período de Veneza, estávamos prontos para começar a escrever. A cada manhã nos encontrávamos para fazer as atribuições, e a cada tarde voltávamos para casa para escrever separadamente. Na manhã seguinte iríamos nos encontrar, ler os rascunhos juntos, discutir o que cada um escreveu, decidir sobre as revisões necessárias e fazer novas atribuições para a tarde. Seguimos esse ciclo de atribuições e revisões até o esboço ser concluído e até termos um primeiro

---

<sup>8</sup> HARDT; NEGRI, 2011.

manuscrito. Então passamos dois anos ou mais revisando o manuscrito antes de ele ficar pronto para a publicação.

\*\*\*

O principal mistério da escrita colaborativa reside no fato de que o texto resultante ultrapassa em muito a soma do que os autores são capazes de produzir por conta própria. O trabalho, obviamente, baseia-se na pesquisa combinada: a soma dos livros lidos e as conversações tomadas em conjunto e separadamente. Mas no processo de exercitar o argumento e especialmente no processo de escrita, acontece uma espécie de alquimia e um novo elemento surge, algo como o poder produtivo que Marx afirma surgir da própria cooperação. Marx explica que quando os trabalhadores cooperam de forma planejada, eles se despem dos grilhões de sua individualidade e desenvolvem as capacidades do gênero [*Gattungsvermögen*].<sup>9</sup> Na escrita colaborativa, o processo de deixar os grilhões da individualidade para trás pode ser sentido como liberação e descoberta de algo novo. Não só uma soma de nossas contribuições, mas algo diferente e adicional; parece mágica. O milagre da colaboração é a produção de um excesso.

O poder produtivo da cooperação pode ser reconhecido não apenas no conteúdo do argumento, mas também no tom e no estilo da escrita. Assim como para muitos outros pares colaborativos, o que escrevemos juntos parece pouco com qualquer um de nossos textos de autoria individual. Não é uma alternância ou mesmo uma mistura de vozes. Em vez disso, nossa escrita conjunta parece produzir a voz de um terceiro, que permanece ao mesmo tempo conosco e separada de nós. Essa nova voz é o signo do processo alquímico.

Quando se entra num processo de escrita colaborativa, tem-se que deixar de lado certas coisas para permitir que a transformação ocorra. Semelhante colaboração é rara não porque requer um talento de que só algumas pessoas são dotadas, mas sim porque exige trabalho, diligência, paciência e generosidade. Na escrita, antes de tudo, você não pode se agarrar tão firmemente às próprias palavras e às próprias formulações específicas. Deve-se tomar a forma que o outro tem de dizer as coisas e trabalhar com ela. Muitas vezes, é uma verdadeira proeza permanecer aberto às palavras do outro e ainda tornar o texto resultante consistente e preciso. Acho que Toni e eu, talvez paradoxalmente, fomos ajudados nisso por nossa diferença idiomática. Discutimos em italiano, mas escrevemos os rascunhos em nossas próprias línguas, italiano e inglês. A diferença de idioma cria uma abertura e proporciona a cada um de nós uma margem de autonomia. Além disso, somos constantemente forçados a traduzir em nossas cabeças e em nossas discussões, o que permite nos envolvermos com as palavras do outro e efetivamente torná-las nossas. Nossas revisões são sempre escritas em uma mistura de italiano e inglês, e cada um de nós, durante todo o processo de revisão, tem que se esforçar para tornar coerente o todo. Somente na etapa final a língua do manuscrito é unificada, geralmente em inglês e, portanto, de minha responsabilidade.

---

<sup>9</sup> MARX, 1977, p. 447.

No nível das ideias, um esforço ainda maior é necessário para permitir que o poder da cooperação surta efeito. Não se trata de eliminar aquelas ideias de que o outro não compartilha. O desacordo direto é relativamente atípico, e raramente é difícil deixar esses pontos de lado. Antes, o trabalho principal consiste em encontrar formas de envolver e desenvolver as ideias do outro (e isso com certeza é inseparável da questão do idioma). Posso pensar em muitos exemplos de quando um de nós ouviu uma fala ou leu um ensaio do outro e pensou: isso é algo com que eu posso trabalhar. Cada um toma a ideia ou argumento do outro, transforma-os, estende-os e envia-os de volta. Nesse sentido, a escrita colaborativa pode parecer consistir em um contínuo e mútuo plágio. Mas isso não é bem verdade. Como Marx diz a Pierre-Joseph Proudhon, qualquer noção de roubo assume *a priori* e em algum sentido um conceito naturalizado da propriedade.<sup>10</sup> O processo de cooperação intelectual, em vez disso, cria uma zona em que todas as ideias são abertamente acessíveis para nosso uso; as ideias são nossas sem ser possuídas por nós. Talvez seja por isso que a escrita colaborativa pareça tão mágica às vezes; porque, no processo, as ideias deixam de ser uma propriedade e tornam-se verdadeiramente comuns. Nós somos liberados dos grilhões da individualidade e da possessão e entramos numa relação produtiva maior e mais rica. O ato de abrir suas ideias para o uso livre e envolver-se plenamente com as ideias do outro como se fossem suas (sem pretender possuí-las) é essencial para a escrita colaborativa.

Dizer que os coautores são iguais, é claro, não significa que sua contribuição é a mesma. Nem é necessário, para isso, deixar de lado suas diferenças ou fingir que você traz os mesmos elementos para a mesa. Na verdade, a interação entre os diferentes saberes, talentos, estilos e temperamentos no processo colaborativo é essencial para produzir o excesso. Você deve apreciar as diferenças e então permitir-lhes livre expressão, mas não faz sentido tentar medi-las e aumentá-las para convencer a si mesmo de um balanço equilibrado. Igualdade no processo de escrita significa, em parte, que esses tipos de cálculo já não lhe fazem mais sentido.

Porém, isso não quer dizer que se pode colaborar com qualquer um satisfatoriamente. O cálculo real e único teste relevante é estritamente espinosano: a presença e interação com aquela pessoa aumenta sua potência de pensar? Lamentavelmente, nossos encontros com muitas pessoas (talvez a maioria?) na verdade diminuem nossa potência de pensar, nossa habilidade de compreender o mundo e nossa capacidade de formar argumentos claros e de criar conceitos. Quando ocorre um encontro que aumenta a sua potência, agarre-o e cultive-o. É uma dádiva. A igualdade que realmente importa na escrita colaborativa é a de que ambos tenham igualmente sua potência de pensar e escrever aumentadas no encontro.

Acredito também que o senso e o desejo de igualdade numa relação escrita geram um esforço constante, com efeitos às vezes produtivos, às vezes perversos. Em minhas colaborações com Toni, não obstante uma relação geral de

---

<sup>10</sup> MARX, 1975, pp. 142-48.

igualdade seja pressuposta, cada um de nós frequentemente teme não a manter em termos de produção. Eu sinto uma responsabilidade muito grande em cumprir os compromissos implícitos que fazemos um ao outro para concluir as atribuições. Durante a elaboração de *Bem-estar comum* descrita anteriormente, por exemplo, eu sabia que Toni escreveria suas cinco páginas todas as tardes, e independentemente das responsabilidades com as aulas ou outras tarefas, eu tive que encontrar uma maneira de terminar as minhas atribuições antes da manhã seguinte. Prazos para o processo de colaboração são os únicos que me mantêm acordado trabalhando até altas horas da noite. Em dado momento na elaboração desse livro, minha parceira se queixou que Toni estava me exigindo trabalho demais e, ao mesmo tempo, a parceira de Toni disse que eu estava lhe exigindo trabalho demais. Ambos fomos apanhados e impelidos pelo processo colaborativo.

\*\*\*

É uma vergonha que a escrita colaborativa seja tão rara nas Humanidades e nas Ciências Sociais qualitativas. É claro, existem várias duplas famosas de escritores (Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, Gilles Deleuze e Félix Guattari e Marx e Friedrich Engels vêm à mente), mas em geral a pesquisa e escrita colaborativas são deixadas para os cientistas, que habitualmente colaboram em laboratórios e publicam trabalhos de autoria conjunta. Contudo, não pretendo defender que os teóricos políticos, sociais ou culturais sigam o modelo científico, uma vez que seus modos de colaboração são muito diferentes e, a meu ver, menos poderosos. O processo colaborativo de laboratórios científicos é definido por divisões hierárquicas de trabalho reminiscentes da produção taylorista, e a ordem dos nomes dos autores em publicações reflete essas hierarquias, com o nome do investigador mais importante listado na frente, independentemente das contribuições específicas para a pesquisa. Tais esquemas de cooperação certamente geram uma potência produtiva maior que a soma daquilo que os membros da equipe do laboratório poderiam criar individualmente, bem como a cooperação dos trabalhadores em uma fábrica. Mas o excesso dessa colaboração parece-me fortemente limitado pelas relações hierárquicas.

Em contraste, as propriedades alquímicas e transformadoras da escrita colaborativa que ocorre num contexto de igualdade e cria um espaço do comum liberam poderes maiores e totalmente diferentes. Para que semelhante encontro ocorra, você tem que estar disposto a retirar os grilhões da sua individualidade, para retornar à frase de Marx, e liberar a propriedade de suas palavras e ideias para que se possa pensar e escrever juntos no espaço livre e igual que daí resulta. Talvez, dadas as circunstâncias especiais e os esforços necessários, não deveria ser nenhuma surpresa que esse tipo de escrita colaborativa ocorra tão raramente. Em minha experiência com Toni, porém, as recompensas são inestimavelmente maiores que quaisquer custos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Labor of Dionysus: a critique of the State-form*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994 [Ed. bras.: \_\_\_\_\_. *O trabalho de Dioniso: para a crítica do Estado pós-moderno*. Trad. Marcello Lino. Juiz de Fora: Editora UFJF; Pazulin, 2004.]

\_\_\_\_\_. *Empire*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000 [Ed. Bras.: \_\_\_\_\_. *Império*. 7ª ed. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2005.]

\_\_\_\_\_. *Commonwealth*. Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press, 2011 [Ed. Bras.: \_\_\_\_\_. *Bem-estar comum*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2016.]

MARX, Karl. Letter to J. B. Schweitzer, 24 January 1865. In: *Selected Correspondence of Karl Marx and Friedrich Engels*. 3<sup>rd</sup> ed. Trans. I. Lasker; edited by S. W. Ryazanskaya. Moscow: Progress, 1975. pp. 142-48

\_\_\_\_\_. *Capital*, v. 1. Trans. Ben Fowkes. New York: Vintage, 1977 [Ed. Bras.: \_\_\_\_\_. *O capital*, livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.]

NEGRI, Antonio. *The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*. Translated by Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991 [Ed. Bras.: \_\_\_\_\_. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. Trad. Raquel Ramallete. São Paulo: 34, 1993.]

\_\_\_\_\_. Twenty theses on Marx: Interpretation of the class situation today. Trans. Michael Hardt. *Polygraph*, n. 5, pp. 136-70, 1992.

NEGRI, A.; GUATTARI, F. *Les nouveaux espaces de liberté*. Paris: Dominique Bedou, 1985 [Ed. Bras.: \_\_\_\_\_. *Verdades Nômades: por novos espaços de liberdade*. Trad. Mario A. Marino e Jefferson Viel. São Paulo: Politeia, 2017.]

*NOTA DOS EDITORES*  
*A NOTE FROM THE EDITORS*

A partir deste número a revista **Sofia** passa a publicar em suas capas trabalhos de artistas capixabas. A mudança procura compor uma identidade visual que atravessa os limites da universidade, buscando diálogo com as expressões culturais do Estado do Espírito Santo.

Dois artistas inauguram esse projeto. O topo do site da revista inclui uma das imagens que compõem o trabalho “Nonada”, da artista plástica Juliana Pessoa. Já as imagens de capa dos dois volumes do “Dossiê Ética e Política” pertencem ao fotógrafo Gui Castor, e são parte de um conjunto de vídeo e fotografia de seu trabalho intitulado “O homem do espaço”.

Dessa forma, buscaremos a cada novo número estimular uma aproximação entre o debate de questões inerentes à atividade filosófica, que motivam a **Sofia**, e daquelas que suscitam formação e criação artísticas do Estado.