

EDITORIAL

EDITORIAL

MARCELO MARTINS BARREIRA¹

UFES - Brasil
marcelobarreira@ymail.com

RICARDO CORRÊA DE ARAÚJO²

UFES - Brasil
rcaerca@uol.com.br

Apresentamos nesta edição da revista **Sofia** o segundo volume do “Dossiê Ética e Política”. A demanda qualificada da produção acadêmica em Filosofia sobre a temática exigiu-nos a publicação desse outro conjunto de pesquisas. Manteve-se a riqueza de perspectivas sobre um campo tão relevante quanto infelizmente lacunar em nossas institucionalidades oficialmente representativas. Conforme o teor desses artigos, esperemos que a produção acadêmica consiga cruzar seus muros e alcançar governos e sociedade. Na sessão do dossiê sobre Ética e Política, encontram-se sete artigos; na de Fluxo Contínuo temos dois textos e, por fim, a tradução de três fragmentos políticos escritos por Jean-Jacques Rousseau.

O primeiro artigo, de Clademir Araldi (UFPEL), intitulado “A fisiologia e o problema do valor na genealogia de Nietzsche”, trata da pertinência crítica dos “fatos fisiológicos” perante a moral do ressentimento.

Depois, o texto “A origem do Estado moderno em Maquiavel e Hobbes”, de Susana de Castro (UFRJ), discute a importância da autonomização da política em Maquiavel e a legitimação contratualista de Hobbes para a formação dos Estados nacionais.

O artigo de Renato Valois Cordeiro (UFRRJ), “O Problema da Motivação Moral no Contexto da Filosofia Prática de Kant”, explica os principais conceitos da teoria kantiana da motivação moral: os conceitos de boa vontade e interesse.

O próximo artigo, “Socialismo democrático e conflito em J. S. Mill”, da autoria de Gustavo Hessmann Dalaqua (USP/Fapesp), explana que na proposta milliana de socialismo, por conta das demandas de reconhecimento, persiste um conflito social.

José Pedro Luchi (Ufes), em seu texto “Direito entre autonomia e autorrealização”, retoma Axel Honneth em sua obra “O Direito da Liberdade” em

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

que relaciona, a partir da controvérsia com Christoph Menke, os conceitos de autodeterminação e autorrealização.

No sexto artigo, “O Gênero Humano e a origem da Justiça: Rousseau e a tradição de Pufendorf”, André Queiroz de Lucena (Unifesp) aborda a justiça pré-política proposta pelo jusnaturalismo de Pufendorf, que influenciou a leitura de Diderot na “Enciclopédia” e cujos verbetes foram criticados por Rousseau.

O penúltimo artigo do dossiê, “Religião e estado: um diálogo entre as filosofias de Al-farabi e Marsílio de Pádua”, de Erison de Sousa Silva (UFC) e Francisca Galiléia Pereira da Silva (UVA), expõem as teses concernentes à relação entre Estado e Religião. Com base na tradição aristotélica, o pensamento árabe de Al-farabi e o pensamento latino de Marsílio de Pádua sustentam a importância da religião na formação de um organismo político.

Em “A eficiência das políticas públicas raciais a partir do pensamento de Ronald Dworkin”, Thaís Alves Costa (Ufpel) disserta sobre a teoria liberal igualitária de Dworkin como justificativa para políticas afirmativas para, num segundo momento, checar sua aplicabilidade e eficiência.

Na seção “Fluxo Contínuo” foram publicados dois artigos. O primeiro, “La Mettrie: nem santo, nem pecador”, Francisco Verardi Bocca (Puc-PR) questiona as apropriações equivocadas de alguns comentaristas que ensinam a opinião de que a obra e a pessoa de Julien Offray de La Mettrie seriam imoralistas.

Lucilene Gutelvil e Renato dos Santos, no artigo “Merleau-Ponty e Esposito: implicações da ontologia da carne para a Biopolítica”, convidam-nos a superar o antagonismo entre o mesmo e o outro a partir da noção de carne (*chair*), de Merleau-Ponty, o que favorece a compreensão da existência do outro para além da sua representação numa *communitas* que se estrutura pela diferença, conforme Esposito.

Por fim, na seção “Tradução”, temos a tradução de três fragmentos políticos de Jean-Jacques Rousseau: “Da felicidade pública”, “Da nobreza” e “Dos costumes”, empreendida por Rafael de Araújo (UFPR) e Viana Leite (UFPR).

Ótima leitura!

A FISILOGIA E O PROBLEMA DO VALOR NA GENEALOGIA DE NIETZSCHE

THE PHYSIOLOGY AND THE PROBLEM OF VALUE IN NIETZSCHE'S GENEALOGY

CLADEMIR LUÍS ARALDI¹

UFPel - Brasil
clademir.araldi@gmail.com

RESUMO: Este artigo pretende investigar como Nietzsche articula os fatos fisiológicos com os valores humanos em sua genealogia da moral. A partir das análises da primeira dissertação da *Genealogia da moral* mostra-se como os 'fatos fisiológicos' são utilizados pelo genealogista para criticar a moral do ressentimento. A questão crucial está em estabelecer em que sentido o conhecimento da Fisiologia pelo genealogista Nietzsche fornecerá uma solução satisfatória ao problema do valor.

PALAVRAS-CHAVE: Fisiologia. Valor. Genealogia. Psicologia. Impulsos.

ABSTRACT: *This article intends to investigate how Nietzsche articulates the physiological facts with the human values in your genealogy of morals. From the analysis of the first essay of On the Genealogy of Morals is shown how 'physiological facts' are used by the genealogist to criticize the moral of resentment. The crucial question is to establish in what sense the knowledge of Physiology by the genealogist Nietzsche will provide a satisfactory solution to the problem of value.*

KEYWORDS: *Physiology. Value. Genealogy. Psychology. Drives.*

Em *A genealogia da moral*², Nietzsche analisa os valores morais a partir de sua procedência histórica e de seu enraizamento em impulsos e hábitos. Os valores morais cristãos são o alvo privilegiado de sua investigação, pelo fato de que eles teriam se originado do ressentimento, de impulsos que enfraquecem a vida. Nesse sentido, ele valora os impulsos 'naturais' como sendo superiores às virtudes sociais do homem civilizado, pressupondo que o poder de afirmar interesses individuais é uma valoração superior ao altruísmo. A abordagem do mecanismo psicológico do ressentimento, articulada a estudos históricos amplos, é mais desenvolvida ao longo primeira dissertação da *Genealogia da moral* do que a fisiologia. O modo como Nietzsche conclui esta dissertação, no entanto, nos leva a repensar a importância da fisiologia em relação ao problema de estabelecer o valor das valorações existentes. A psicologia do ressentimento seria um tanto vazia, sem a

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

² Serão usadas as seguintes abreviaturas para citar as obras de Nietzsche: HH (*Humano, demasiado humano*), A (*Aurora*), GC (*A gaia ciência*), BM (*Além do bem e do mal*), GM (*Genealogia da moral*), EH (*Ecce homo*) e FP, para os fragmentos póstumos por nós traduzidos da *Kritische Studienausgabe* (KSA).

abordagem genealógica de suas ‘causas’ fisiológicas efetivas. É justamente no final da dissertação que essa necessidade é admitida. E é precisamente a relação entre fatos e valores que é ali pouco desenvolvida.

I

No penúltimo parágrafo (GM I, 16), o Filósofo-Genealogista da moral ensaia uma conclusão (“*Vamos concluir.*”), com a determinação da terrível luta milenar por poder, travada entre os dois **valores** contrapostos: o “bom e mau” [*gut und böse*] da moral dos escravos e o “bom e ruim” [*gut und schlecht*] da moral dos nobres. Enquanto genealogista, contudo, ele termina a Primeira Dissertação de um modo mais modesto, com várias perguntas ainda sem resposta. As reticências do final do parágrafo 16, depois da indicação cheia de esperanças a Napoleão, “síntese de monstro e super-homem [*Unmensch e Übermensch*]...” pretendem incutir nos leitores que a luta ainda não acabou, que o ideal nobre ainda subsiste, e teve uma recente encarnação. Com Napoleão, a senha do “*privilégio dos raros*” foi contraposta à “senha mentirosa do ressentimento”.

A luta e o diálogo continuam no início do parágrafo 17:

– Então acabou? O maior entre os conflitos de ideais foi relegado *ad acta* por todos os tempos?

Nietzsche não apenas *descreve* historicamente esse conflito (de Judeia contra Roma), mas se *engaja*, e exige engajamento de seus leitores nessa oposição moral. Ele instiga seus leitores a promoverem o reinício dessa luta, a reacender o “antigo fogo” desse conflito de valores, demarcando bem os campos antagônicos. O Nietzsche Filósofo se coloca ‘além do bem e do mal’ (*Jenseits von Gut und Böse*), deixando bem claro o que pretende com essa sua *própria* perigosa senha.

A pausa considerável do final do parágrafo 17³ [– –] parece, a meu ver, dirigida mais ao próprio Nietzsche, para a importância dessa questão, dessa luta, seu silêncio e interrupção proposital ao seu desenvolvimento. As várias questões propostas (duas delas seguidas de reticências...) já indicam o caminho a seguir, qual seja, promover o velho conflito de ideais.

Entretanto, o *genealogista* Nietzsche conclui a Primeira dissertação com uma nota, na qual expressa *publicamente* ‘um desejo’: que alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos *histórico-morais* (...). Essa seria uma tarefa voltada a filólogos, a historiadores e aos ‘profissionais da filosofia’:

Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais? (GM I, 17).

³ Acerca do uso do travessão duplo e simples na obra de Nietzsche, cf. STEGMAIER: 2012, p. 175-177. Stegmaier distingue o uso do travessão do uso das reticências, no contexto do livro V de *A gaia ciência*. Considero que o uso do travessão no final da frase se aplica também à *Genealogia da moral*, para indicar tanto uma pausa, quanto uma interrupção na investigação do tema, no caso, da luta dos valores contrapostos.

Nenhuma surpresa com esse “desejo” tornado público, pois trata-se de um aprofundamento de temas pouco desenvolvidos na primeira dissertação. Interessante, contudo, o que vem depois. Note-se que o último parágrafo começa e termina com um travessão.

– É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por esse problema (o do *valor* das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos profissionais representarem os porta-vozes e mediadores também neste caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, precisa primeiro de uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica.

Entretanto, todas as explicações e interpretações da medicina e da fisiologia já expressariam posições valorativas. Não há uma ciência neutra, pois toda ciência, inclusive a fisiologia, opera, sem admitir, com valores tidos como evidentes. Esse é o aspecto distintivo do problema do valor em Nietzsche. Em todos os organismos são construídos valores. Assim, é possível falar de “valores biológicos”, para referir à atividade dos impulsos, sua aptidão para reproduzir-se, para preservar e expandir seu poder. Seriam, no fundo, “valores intrínsecos ao organismo”⁴. A dificuldade de Nietzsche está em realizar a transição do estudo (descritivo) dos valores para justificação dos valores e modos de valorar dos filósofos do futuro, ou seja, de *seus* próprios valores. Cada valor tem uma meta; por isso, o ‘valor biológico’ intrínseco de cada organismo é sua aptidão para manter ou expandir seu poder. Mesmo admitindo a complexidade do desenvolvimento e da transmissão dos valores, Nietzsche pretende ordenar os valores a partir de uma perspectiva hierárquica, segundo a qual os valores que tornam doente o organismo (ou apenas conservam a raça) são inferiores aos valores que favorecem a saúde e elevam o poder do mesmo:

A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela “moral”? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois “*vale para quê?*” jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça

⁴ Essa é a expressão utilizada por John Richardson (“*intrinsic value to the organism*”). Richardson questiona o modo como Nietzsche parte dos fatos para chegar aos valores. A nota da GM I, 17 mostraria como Nietzsche funde os sentidos factuais com os valorativos. Primeiramente, Nietzsche analisa quais são os “fatos genealógicos” (*genealogical facts*) sobre os valores, mostrando como fisiólogos e médicos avaliam. Por isso, ao tratar de “fatos fisiológicos”, o genealogista tem em mente esses valores que são simultaneamente um tipo de fatos. Consideramos relevante o modo como Richardson trata da metaética em Nietzsche, a saber, a interface entre os fatos fisiológicos e seus próprios valores. Nesse sentido, Nietzsche critica a ciência por assumir certos valores em seu operar. Sua genealogia pretende mostrar os fatos fisiológicos presentes na história dos valores. Para isso, ele precisa da ajuda de fisiólogos e médicos que não estejam comprometidos com posições valorativas prévias, o que ele mostra ser impossível. Esse é o ponto em que Nietzsche extrapola sua investigação naturalista dos valores: ele não explica por que as avaliações dos filósofos são superiores às dos cientistas. No fundo, ele afirma que sua genealogia é uma explicação melhor dos fatos. Para isso, a criação de *seus* novos valores, também deveria informar os fatos e perspectivas avaliativas de que provém. Cf. RICHARSON, 2004, p. 109-111.

(ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia* dos valores. –

O genealogista aplica as noções próprias de saúde e doença do organismo individual para a sociedade ou raça, compreendidas como organismo social. Assim, ele transpõe conceitos fisiológicos para o âmbito da moral⁵. E também transpõe termos morais, como mandar e obedecer, para o âmbito da fisiologia. Com isso fica claro, como mostrou Gregory Moore, que a admissão da supremacia das ciências naturais determina o novo rumo das investigações éticas e políticas de Nietzsche, seu “naturalismo evolutivo”⁶. Os âmbitos da moralidade, da cultura, da política e da biologia seriam para Nietzsche aspectos de um mesmo fenômeno natural. Os conceitos de saúde e doença se aplicam tanto ao organismo biológico quanto ao organismo social. É assim que ele entende que os valores da moral cristã teriam adoecido o corpo inteiro da humanidade, causando a “degeneração global do homem” (BM, 203) em animal de rebanho. Se a moral alterou profundamente a fisiologia do ser humano, tornando-o doente e decadente, Nietzsche quer imprimir uma nova marca à ‘evolução humana’. Visto que o animal homem é um tipo ainda não fixado, a genealogia de Nietzsche envolveria ainda uma teleologia, à medida que ele propõe ser possível orientar a “evolução” no sentido do refinamento do egoísmo. A verdadeira e soberana individualidade, contudo, surgiria das tensões do rebanho, inerentes ao organismo social. Apenas alguns dominariam as artes de comandar e obedecer a si mesmos, a partir de valores nobres. É esse modo de ordenar as relações de poder que constitui a aristocracia do corpo, e que serve também para avaliar a sociedade e a cultura.

Nietzsche recorre a fisiólogos e médicos, no entanto, como *meios* para a *sua* tarefa de Filósofo, qual seja, a de determinar o *valor* das valorações até agora existentes. O fato de colocar entre travessões essa ordenação, e projetá-la como “tarefa futura do Filósofo”, indica que Nietzsche reconhece a enormidade de sua tarefa, que demandaria muito tempo. Entretanto, a luta teria começado, e o **Filósofo** Nietzsche já teria entrado nela, com sua perigosa senha “Além do bem e do mal” [*Jenseits von Gut und Böse*]. Essa tarefa tão necessária requer também muita preparação, pois os filósofos especialistas (*Fach-Philosophen*) seriam mediadores, de modo a tornar frutífera a relação entre fisiologia, medicina e filosofia. Nesse “intercâmbio”, a *fisiologia* parece assumir importância maior entre as ciências (até mesmo sobre a psicologia, que a ela ficaria subsumida), para auxiliar o filósofo a resolver o *problema do valor*. À diferença de *BM 23*, em que a psicologia é

⁵ Recordemos como Nietzsche compreende a moral: “Moral, entendida como as relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida” (BM 19)

⁶ Para G. Moore, a influência do darwinista alemão E. Haeckel foi decisiva para essa guinada, como uma “tentativa de construir uma teoria secular da natureza humana, na forma de um reducionismo biológico”. (MOORE, 2002, p. 26-28). Nesse sentido, a biologia seria a “base natural” para a ética.

entronada como “rainha” das ciências. Note-se que a psicologia não é desenvolvida aqui em fisiopsicologia [*Physio-Psychologie*], como é anunciado no final do primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*.

Retomemos o início da nota de *GMI*, 17. Para esta tarefa criativa do Filósofo, é necessário que fisiólogos e médicos (*Mediciner*) se dediquem ao problema do valor das valorações até agora existentes. Investigarei as consequências dessa ênfase na fisiologia para a crítica da moral cristã e para a criação de novos valores não morais.

II

Se cada dissertação da *Genealogia da moral* revela, ao final, “uma nova verdade”⁷, a primeira dissertação contém e expressa a psicologia do cristianismo. Em termos mais específicos: o cristianismo (os valores morais cristãos) teria nascido a partir do espírito do ressentimento⁸. Nietzsche não forneceu uma abordagem exaustiva desse mecanismo psicológico em *Para além de bem e mal*. Entretanto, ele afirma que os judeus teriam deflagrado a “rebelião dos escravos na moral”, e invertido os valores nobres (Cf. *BM* 195). Numa referência explícita a *BM* 195, ele confirma na *Genealogia* a sua procedência: foram os judeus, enquanto povo de sacerdotes, os progenitores dessa inversão. Os cristãos aprimoraram com maestria a herança dessa nefasta inversão (cf. *GMI*, 7). É significativo que Nietzsche retome a tarefa de investigar de modo psicológico e histórico a procedência dos valores cristãos na *Genealogia da moral*, pois em *Para além de bem e mal* ele se preocupa mais com os desdobramentos da “última grande rebelião de escravos”, que teria iniciado com a Revolução Francesa. Nesse sentido, a moderna “moral de animal de rebanho”, e, especialmente, o “movimento democrático” seriam heranças do movimento cristão de inversão de valores (cf. *BM*, 202). Nietzsche expõe com muitas esperanças a tarefa afirmativa da “transvaloração dos valores” aos novos filósofos (Cf. *BM*, 203) – sem uma exaustiva genealogia dos valores cristãos.

As contribuições “para a história natural da moral” em *Além do bem e do mal* de modo algum são especulações estéreis. A investigação *histórica* dos valores morais cristãos com base no mecanismo psicológico do ressentimento, mesmo que questionemos seu teor de ‘verdade’, poderia ganhar um novo impulso com as considerações fisiológicas e médicas. Entendo que Nietzsche teria percebido que os preparativos para a “tipologia da moral” em *Além do bem e do mal* possuiriam um caráter incipiente, e os parques materiais reunidos não seriam suficientes para a comprovação da diferença básica entre os modos de valorar do nobre e do escravo. O Filósofo com pretensões naturalistas reconhece que precisa desenvolver mais

⁷ Cf. EH. Por que escrevo livros tão bons, *Genealogia da moral*.

⁸ Para Christopher Janaway, a ‘verdade’ da Primeira dissertação, o nascimento do cristianismo a partir do espírito do ressentimento, teria um caráter psicológico. Para fazer a transição da tarefa descritiva para a adoção de novas atitudes valorativas, Nietzsche precisaria recorrer à arte. Assim, Janaway tenta mostrar que haveria uma culminância artística na obra, como novo critério de avaliação e afirmação de si (cf. JANAWAY, 2007: p. 90-92). Questionamos essa interpretação, pois o modo como Nietzsche encerra a primeira dissertação da *GM* não permite articular a fisiologia com o problema do valor por meio da arte.

suas hipóteses genealógicas. Os esclarecimentos e complementos a *BM* na primeira dissertação apontam bem para o aprofundamento das pesquisas históricas e psicológicas, mas desenvolvem pouco a fisiologia e medicina, malgrado reconhecer sua importância na nota conclusiva.

Na Primeira dissertação da *GM*, o ressentimento opera como um mecanismo de inversão de perspectiva em relação aos valores e à vida. A rebelião dos escravos na moral teve início “quando o ressentimento se torna criador e gera valores” (*GM* I, 10). Trata-se do “ressentimento de seres aos quais é negada a verdadeira reação (dos atos)”; daqueles que “somente obtêm reparação por uma vingança imaginária”. O “homem do ressentimento” é um tipo básico, mesmo quando Nietzsche trata historicamente os judeus, uma “tal raça de homens do ressentimento”, que, com seu espírito de vingança, teriam investido os valores nobres. Da “*grande política da vingança*”, do “tronco da árvore da vingança e do ódio” dos judeus, teria brotado o amor cristão, com a mesma finalidade: propiciar a vitória da plebe. Temos agora a articulação de investigações históricas com uma abordagem psicológica. Antes de mais nada, o genealogista quer detectar a “inversão do olhar que estabelece valores” (que se volta para fora, em vez de voltar-se afirmativamente para dentro de si), particularmente do modo de valoração sacerdotal. Nietzsche parece aqui encontrar um equivalente fisiológico para sua psicologia moral: “ela (a moral escrava) necessita, fisiologicamente falando, de estímulos externos para poder agir...” (*GMI*, 10).

Que valores geram a impotência e o espírito de vingança dos sacerdotes? Precisamente os valores opostos à equação de valores aristocrática: “bom = nobre = poderoso = feliz = caro aos deuses” (cf. *GMI*, 7). Somente depois de analisar etimologicamente os significados de “bom” em algumas línguas, o genealogista irá investigar a interiorização e intensificação das oposições de valor. E num plano mais básico que o linguístico: são as causas fisiológicas, o que há de patológico (neurastenia, fraqueza intestinal) nas aristocracias sacerdotais, que dão à luz a valores morais decadentes, aos remédios e artes médicas, que tornam o homem mais perigoso e mais doente (Cf. *GMI*, 6).

A fisiologia opera nesse contexto da genealogia para diagnosticar as causas e os sintomas doença. Ao ‘dizer-não’ para o odiado nobre, ao voltar-se para fora de sua existência malograda, o sacerdote propriamente não *gera*, mas *inverte* valores. Definem-se, a partir dessa inversão básica do que é bom, quais são os valores dos escravos, quais as receitas médicas que tornarão o doente ainda mais doente. Assim, quando Nietzsche conclui a Primeira Dissertação, a “crítica da ciência médica” serve para reforçar as consequências nefastas dos valores da moral dos escravos no corpo inteiro da humanidade e nos indivíduos infectados por essa doença da vontade.

Historicamente, os escravos, com sua moral de rebanho, venceram. Novamente, a referência à medicina: essa vitória seria um envenenamento no “corpo inteiro da humanidade” (*GMI*, 9). Apesar disso, Nietzsche não se cansa de descrever os traços típicos do caráter do nobre (cf. *GMI*, 10). Enquanto o oposto, o “homem do ressentimento” não é “franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo”; ele ama os refúgios, cultivará a vingança, a inteligência... Na moral do

ressentimento, mau (*böse*) é uma posição de caráter original, à medida que torna em inimigo mau o bom da moral nobre. Teremos de encontrar os valores e virtudes dos ressentidos nos opostos do nobre, como determinações do bom: “bom é todo aquele que não ultraja, que não fere, que não ataca, que não acerta contas, (...), como nós, os pacientes, humildes e justos” (*GMI*, 13); é um processo moral que transforma a impotência em ‘bondade’. A humildade, a obediência, a justiça e a paciência surgem por um processo semelhante (cf. *GMI*, 14).

A psicologia do ressentimento é especulativa, se não conseguir mostrar como opera efetivamente esse mecanismo psicológico. Nietzsche busca essa efetividade na abordagem ‘medicinal’ das patologias, ou melhor, ao tratar o niilismo⁹ como uma doença que atinge o organismo inteiro da humanidade, dissolvendo hierarquias. Há uma surpreendente articulação entre a aversão (fisiologicamente afirmada) ao “homem”, com a metanarrativa histórica do niilismo, que aparece em *GMI*, 12. Em contraposição à “besta louca”, que jaz no fundo de toda raça nobre ascendente, temos os decadentes descendentes dos escravos, em especial “a população pré-ariana”. Ali estaria o grande perigo do niilismo: o apequenamento e nivelamento do homem europeu. Contra esse cansaço niilista do homem, o Nietzsche terapêutico quer reacender a “fé no homem”. A retomada das investigações genealógicas no parágrafo 13 da primeira dissertação não consegue mascarar o caráter extremista e generalizante de sua interpretação niilista da história da moral. As esparsas investigações fisiológicas e médicas são fundamentais para o diagnóstico da doença do homem moderno, no sentido de distinguir a constituição fisiológica sadia da doentia, na forma como se manifestaram em tipos de morais e valorações contrapostas – dos senhores e dos escravos.

III

Nietzsche expõe fisiologicamente na *GM* as causas para o surgimento dos malogrados, desenvolvendo as hipóteses genealógicas de *JGB* e do escrito de Lenzer-Heide, “O niilismo europeu”. No início de *BM*, ele pretende “praticar fisiologia com boa consciência”, pois o que mais conta são as “exigências fisiológicas”, a “constituição fisiológica”. No escrito de Lenzer-Heide, sua compreensão de fisiologia é aplicada ao problema do niilismo, através da anamnese, do diagnóstico e do prognóstico da doença que acomete os fracos e malogrados¹⁰.

⁹ No Prólogo da *GM*, a moral da compaixão é vista como a “última doença” da vontade, que se volta contra a vida afirmativa, e que se alastra sempre mais, de modo a tornar doentes até os filósofos. Nietzsche indaga se esses “inquietantes sintomas” da cultura europeia não conduziram ao niilismo. Cf. *GM*, Prólogo, 5.

¹⁰ Ele já está convencido da importância da fisiologia para seus estudos da moral quando se lança aos estudos da “*Mechanik der Wärme*”, de J. Robert Mayer (abril de 1881), assim como das leituras de W. Roux, Caspari, de J.G. Vogt, de Dühring e de O. Liebmann nos meses seguintes. Os resquícios dessas leituras são esparsos, mas persistentes (p. ex., a influência da leitura de Mayer, no póstumo que Nietzsche entende serem “os processos fisiológicos desencadeamentos de força [*Kraftauslösungen*]” (KSA 11, FP 27[03] verão - outono de 1884). Mesmo que em julho de 1886 ele se dedique ainda a estudos de fisiologia, da obra de Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie*

O genealogista Nietzsche explana fisiologicamente as causas do surgimento dos malogrados, no escrito “O niilismo europeu”, do mês anterior à elaboração da *GM*: “O que significam agora “malogrados”? Sobretudo *fisiologicamente*. A espécie *mais doentia* de homem na Europa (em todas as classes) é o solo desse niilismo”¹¹. A constituição fisiológica dos malogrados seria, desse modo, determinante na história da moral do ressentimento, assim como na história do niilismo europeu.

A fisiologia da moral¹² revelaria a constituição fisiológica dos sofrendores e malogrados, ao mostrar o elo causal entre a debilidade fisiológica e os valores gerados e transmitidos pelos adeptos da moral dos escravos (malogrados, fisiologicamente falando). Se Nietzsche investiga as ‘causas fisiológicas’ e os fenômenos fisiológicos ocultos das valorações morais, com um inconfessável *partis pris* valorativo (das valorações dos nobres), a genealogia está longe de ser uma explicação axiologicamente neutra. O problema é que Nietzsche não se restringe a explicar a procedência dos valores morais a partir da fisiologia humana. Ele pressupõe e afirma que há ‘fatos, ‘realidades’, ‘valores’ fisiológicos, como se essas três instâncias tivessem o mesmo estatuto ‘natural’. Por outro lado, as valorações morais já teriam afetado a fisiologia humana¹³, constituindo uma marcha histórica doentia-niilista (tarefa da psicologia moral). Seria a mesma coisa falar em *fatos* fisiológicos e *valores* fisiológicos? É importante notar aqui o sentido da elaboração nietzschiana da “fisiologia da moral”. A questão decisiva é determinar a natureza dos instintos e afetos: eles estariam no centro vivo da natureza, como vontade de se expandir e dominar; no homem, contudo, a posição de valores a partir dos impulsos indica para uma forma singular de dominar a natureza interior e exterior.

A contribuição nietzschiana estaria na afirmação de que todos os afetos humanos são “movimentos fisiológicos” [KSA 9, 11 (128)]. Assim, na base de todos os valores e juízos de bem e mal haveria “fatos fisiológicos”. A partir da época de elaboração de *Além do bem e do mal*, as investigações fisiológicas e psicológicas de Nietzsche aglutinam-se na noção de vontade de poder (não é nosso intuito investigar se Nietzsche de fato opera o deslocamento da fisiologia da moral para a fisiologia da vontade de poder). Somente o **investigador histórico-fisio-psicológico da moral** teria a chave (e as arte médicas) para desvendar a hipocrisia moral dos instintos comunitários do rebanho. Entretanto, ele não está em condições de abrir caminho ao futuro criador do homem. Não há uma explicação exaustiva de como

der Abstammungs-Lehre), o interesse crescente é pela psicologia de Bourget, de Féré (1888) de Dostoievski, e por estudos de Taine, Renan, Stendhal, Spencer, Spinoza. Apesar disso, Nietzsche não logra a unificação da fisiologia com a psicologia. Vige ainda a perspectiva de que as “refutações corretas são fisiológicas” (KSA 11, FP 26[316] – verão – outono de 1884). Ainda em 1888 (KSA 13, FP 14[184], as perspectivas de cada centro de força em relação a todo o resto são vistas como valorações (*Wertungen*) determinadas, como forma de agir e resistir.

¹¹ KSA 12, FP 5[71] – 10 de junho de 1887.

¹² Acerca da “Fisiologia da moral”, cf. KSA 11, FP 27[37] Verão – outono de 1884.

¹³ Segundo P. Wotling und C. Denat há uma ligação estreita entre ‘valor’ e ‘pulsão’: «Les instincts, affects ou pulsions sont les processus interprétatifs réglés sur ces préférences axiologiques dans l’organisation de la vie, et hiérarchisés en fonction de ces préférences. Ils sont des valeurs en acte. Sous l’angle psycho-physiologique, ces préférences fondamentales que sont les valeurs expriment les besoins capitaux de l’organisme qui évalue [...]». DENAT & WOTLING, 2013, p. 266. Os valores seriam “preferências inconscientes”; os impulsos, no entanto, traduziriam as tendências instauradas por esses valores. Em relação à moral dos escravos, não haveria um círculo vicioso, tendo em vista que as preferências inconscientes desde sempre são doentias?

valores, conceitos e juízos morais procedem de estados fisiológicos. A dificuldade consiste em trazer à luz do dia os processos fisiológicos ocultos nas ações, sentimentos e pensamentos humanos, devido à sua complexidade e entrelaçamento no processo histórico-cultural de surgimento e transmissão de valores. Se a tarefa da ética for, conforme afirma G. Moore “diferenciar valores em termos de ‘hierarquia fisiológica” (Cf. MOORE, 2002, p. 81 s.), não haveria nenhuma diferença relevante entre ética e fisiologia. Tanto os processos fisiológicos quanto a moral dos senhores possuiriam uma natureza normativa (imperativa). Ao entender que o corpo, enquanto “descomunal unificação de seres vivos”, está ordenado hierarquicamente em atividades superiores e inferiores, Nietzsche compreende a síntese descomunal (autorregulação) do corpo como um “problema moral”. O problema consiste em transpor termos morais como mandar e obedecer para o campo da fisiologia, como se no corpo de fato existisse uma “pluralidade regente” e uma “aristocracia” (cf. FP 1885, 37[4]), como se entre moral e fisiologia operassem as mesmas forças passíveis de hierarquização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início e no final da *GM* Nietzsche critica o modo como o plebeísmo das ideias modernas se imiscuiu na fisiologia e nas ciências naturais (Cf. *GM* I, 4 e 17), principalmente nos psicólogos e biólogos ingleses. É incontestável a importância da fisiologia na Primeira Dissertação da *GM*¹⁴ para a crítica aos valores dos malogrados. Assim como as duas dissertações seguintes, a Primeira dissertação reforça mais a tarefa descritiva, que seria preliminar à tarefa da transvaloração de todos os valores¹⁵. Se o cristianismo foi a “grande revolta contra os valores *nobres*”, a tarefa ‘terapêutica” não consistiria simplesmente em restabelecer o modo de valoração dos nobres do passado. Nietzsche expõe “fatos fisiológicos” (*physiologische Thatsachen*)¹⁶ sobre a “natureza humana” para explicar como os valores cristãos se originaram do ressentimento dos malogrados. Apesar de se empenhar em mostrar como os valores da moral do ressentimento contaminaram o corpo inteiro da humanidade, ele pouco desenvolve as causas fisiológicas necessárias para a criação de valores da nobreza futura. Nem como os novos valores transformarão a fisiologia e os modos de sentir do homem.

Na terceira dissertação da *GM* a aplicação da fisiologia à doença da vontade é mais desenvolvida, por meio das explicações fisiológicas acerca da narcose e da auto-hipnose (cf. *GM* III, 17 e 20); do mesmo modo, a investigação das ‘verdadeiras’ causas fisiológicas do mal-estar dos doentes e sofredores, como “a enfermidade do nervo simpático” (Cf. *GM* III, 15); a importância da digestão e da assimilação (cf. *GM* III, 16). Se a medicação dos sacerdotes ascéticos não é

¹⁴ Apesar de ser exagerada a importância dada à fisiologia e à medicina em EH (Por que escrevo livros tão bons, 3.16), quando afirma que, desde o final da década de 1870: “[...] de fato, nada mais pratiquei a não ser fisiologia, medicina e ciências naturais – mesmo a autênticos estudos históricos retornei somente quando a tarefa a isso me obrigou imperiosamente”.

¹⁵ Cf. EH. Por que escrevo livros tão bons, *A Genealogia da Moral*.

¹⁶ Acerca do emprego do termo *Physiologische Thatsache*, cf. KSA 9, FP 11(112) Primavera – outono de 1881, KSA 11, FP 25(226) – primavera de 1884, KSA 10, FP 7(87) e KSA 10, FP 7(125) Primavera – verão de 1883.

nenhuma cura efetiva dos doentes, em sentido fisiológico, Nietzsche propõe um projeto que seria muito promissor: “a fisiologia da estética” (Cf. *GM* III, 8). A determinação da hierarquia dos valores, no entanto, é postergada.

A fisiologia e a medicina seriam *meios* para a obra futura do Filósofo? Esse Filósofo do futuro seria essencialmente legislador e criador de valores. Não fica claro, contudo, como esse Filósofo irá resolver o problema do valor, de “determinar a hierarquia dos valores”. Essa tarefa é a transvaloração, mas as tarefas preliminares precisam ser antes desenvolvidas. Assim, a divisão de trabalho, na qual aos historiadores e filólogos caberiam os estudos históricos da moral; aos fisiólogos e médicos o interesse pelo problema “valor das valorações até agora existentes”, é feita em vista dos fins terapêuticos. Se cada ciência particular deve se perguntar para que serve cada valor, o Filósofo do futuro ordenará o “bem dos raros” como hierarquicamente superior ao “bem da maioria”.

A concepção nietzschiana de hierarquia, na perspectiva adotada no final de *GMI*, é problemática em relação ao método genealógico, principalmente em sua aplicação à fisiologia e à história, devido ao engajamento de Nietzsche nessa luta entre os valores contrapostos, expressas na leitura niilista da história da moral. O “naturalismo da moral” é um projeto que pretende retroverter a moral à fisiologia, tentativa já difundida em vários autores do séc. XIX, como Herbert Spencer. O caráter próprio do ensaio de Nietzsche consiste em delinear a tarefa terapêutica – futura e ainda vazia – de criar novos valores aristocráticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DENAT, C.; WOTLING, P. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses Éd., 2013.
- JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.
- _____. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *W. A genealogia da moral*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- STEGMAIER, W. *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buch der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin: De Gruyter, 2012.

A ORIGEM DO ESTADO MODERNO EM MAQUIAVEL E HOBBS

THE ORIGIN OF THE MODERN STATE IN MACHIAVEL AND HOBBS

SUSANA DE CASTRO¹
UFRJ - Brasil
susanadec@gmail.com

RESUMO: A filosofia política é marcada pela obra de Maquiavel e Hobbes. No limiar da modernidade, os dois pensadores foram os primeiros a refletir sobre as condições de formação dos Estados nacionais modernos. O primeiro, considerado por muitos o fundador da ciência política, descreve pela primeira vez em que consiste a especificidade da política, apartada de um modelo de moralidade religiosa ou metafísica. O segundo, o primeiro a elaborar a doutrina do contrato social para justificar as bases do pacto social que confere legitimação ao poder do monarca.

PALAVRAS-CHAVE: Estado moderno. Contrato social. Primado político.

ABSTRACT: *The history of political philosophy is highlighted by the works of Machiavelli and Hobbes. At the beginning of modernity the two thinkers were the first to reflect upon the conditions in which the modern States were being created. The first, considered by many as the founder of political science, describes for the first time what it is that defines politics as such, detached from religious and metaphysical morality. The second was the first to elaborate the social contract theory which explains the basis of the social pact through which the power of the king receives its legitimacy.*

KEYWORDS: Modern state. Social contract. Political primacy.

Traduzimos, comumente, a palavra grega *polis* por ‘cidade-Estado’. A nomenclatura ‘Estado’, entretanto, só começa a ser usada no Renascimento. Uma de suas primeiras aparições se dá no *O príncipe* (1513) de Maquiavel. Lê-se logo nas suas primeiras linhas; “Todos os *Estados*, todos os domínios que tiveram e têm poder sobre os homens foram ou são repúblicas ou principados” (2016: p. 47) Nesta explicação de Maquiavel, ‘Estado’ significa um *território* (isto é, domínio), um tipo de *regime político*, república ou monarquia, e um ordenamento político no qual representante máximo deste território exerce *poder* sobre seus habitantes. Certamente as cidades-estado gregas eram territorialmente bem menores do que os Estados modernos europeus, situados em grandes extensões de terra --, e ávidos por expandir seus domínios aos territórios vizinhos. Por outro lado, tal qual o Estado moderno, a *polis* congregava diversos clãs e tribos sob um ordenamento político único, ao qual estavam subordinados e ao qual deviam obediência. As instituições políticas da *polis* legislavam sobre eles através de magistraturas, assembleias e conselhos. Como o Estado moderno, a *polis* detinha o monopólio da justiça, da organização militar e da tributação. A divisão da sociedade em classes econômicas já era uma característica das sociedades antigas, por isso havia a

¹Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

necessidade de algum ordenamento jurídico-político abrangente que estabelecesse uma dinâmica de convivência mediante leis, administrasse conflitos de interesses e promovesse associações.

Os modernistas, na acepção de Bobbio, acreditam, entretanto, que o adjetivo ‘moderno’ associado ao substantivo ‘Estado’ marca uma nova realidade política, específica de uma época na qual o fim do feudalismo leva à formação de grandes Estados territoriais². A passagem do feudalismo para o regime das monarquias absolutistas na Europa (século XV) e a criação dos Estados nacionais representou um fato novo que acalmou os conflitos internos. A concentração do poder de comando sobre um território vasto se dá na Europa moderna através da monopolização pela realeza de serviços essenciais, necessários à realização da guerra e manutenção da paz interna e externa (ARANHA, 2005: p. 87.). Mas, se, de fato, houvesse uma grande discrepância entre os modelos de ordenamento político da antiguidade e da modernidade, não faria sentido buscar entre os antigos orientações e exemplos. Maquiavel respalda suas conclusões acerca da dinâmica da política europeia e florentina da sua época a partir de exemplos retirados da história antiga. Seu método de justificação teórica, aliás, respalda-se na citação de exemplos históricos, antigos e contemporâneos. Na condição de secretário da Segunda Chancelaria da República de Florença, foi testemunha de muitos dos fatos que narra no *O príncipe*. Mas, por outro lado, um dos principais ideólogos do Estado moderno, Hobbes, critica amplamente as teses políticas de Aristóteles, como a sociabilidade natural dos seres humanos e a servidão natural.

A decisão pela continuidade ou descontinuidade entre a *polis* ou a *civitas* romana e o Estado moderno vai depender da definição de Estado do qual se parta. Neste sentido a opção por uma ou outra posição é uma questão de oportunidade e não de verdade (BOBBIO, 1987, p. 69).

Para os efeitos deste estudo, partirei da posição descontinuista (cf. ARANHA, 2005). Defenderei a tese segundo a qual o Estado nasce na época moderna, e que seus dois de seus formuladores foram Maquiavel e Hobbes. Mas, reitero tratar-se de uma opção de ocasião, não uma posição fechada.

I CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

O príncipe de Maquiavel (1469-1527) representa, sabidamente, um divisor de águas entre a visão moderna e a visão antiga da política. Diz-se de Maquiavel ser ele o fundador da ciência política.³ Escrito em uma época conturbadíssima na Itália, o livro tem por objetivo mostrar, por meio de exemplos contemporâneos e históricos, o que um governante recém empossado faz para manter-se no poder e garantir a unidade, a paz, interna. Hobbes (1588-1679) também viveu, na Inglaterra, em período extremamente conturbado. Em 1641 foi deflagrada a guerra civil na Inglaterra entre monarquistas e parlamentaristas. Com a vitória dos

²Como mostra Bobbio, para tais teóricos a modernidade começa com o surgimento do Estado (1987: 68 e seg.)

³Ver, entre outros, ARON, 2010, p. XI.

parlamentaristas, a realeza e os seus apoiadores foram obrigados a exilar-se na França, e o rei Carlos I, deposto e decapitado. O *Leviatã* foi escrito durante o exílio de Hobbes na França. Assim como Maquiavel, Hobbes também estava preocupado com a estabilidade política. Para ambos, a questão crucial da política era garantir a paz interna dos Estados. No caso de Hobbes, o ponto de partida para pensar a estabilidade política é o indivíduo, enquanto que para Maquiavel é o governante. Para o florentino são as ações do governante que garantem a sua permanência no cargo e a paz interna da República ou Principado, enquanto que para Hobbes, a paz é uma escolha dos indivíduos, ainda que a sua persistência dependa do governante.

Partindo do estado da arte dos governos europeus que conheceu, Maquiavel afirma no começo do *O príncipe* que os governos são domínios cujo poder ou está concentrado na mão de uma só pessoa, o rei, como nas monarquias, ou compartilhado por magistraturas e conselhos, como nas repúblicas. Neste caso, como afirmado acima, a palavra 'domínio' é sinônima de Estado e significa domínio territorial e monopólio de poder. Apesar de ser um termo corrente na linguagem do Quatrocentos e do Quinhentos, a difusão do termo 'Estado' se impôs através da obra de Maquiavel (BOBBIO, 1987, p. 65).

O Estado moderno surge do esfacelamento das sociedades feudais, predominantemente agrárias e policentradas, nas quais o rei era uma figura apenas simbólica. Os territórios nacionais eram divididos entre senhores feudais, cada qual soberano de seu feudo. Eles possuíam exército próprio, cunhavam as próprias moedas, estabeleciam tributos, cobravam pedágios, decidiam a guerra e a paz, administravam a justiça (ARANHA, 2005, p. 17). Com o avanço do mercantilismo, o policentrismo passou a ser um entrave ao livre comércio. A circulação das mercadorias era prejudicada pela sequência de pedágios e mudanças de moedas a que os comerciantes estavam sujeito ao atravessar um território dividido por senhores feudais independentes. O Renascimento (séculos XV e XVI) é caracterizado justamente pela crise do feudalismo e o surgimento do capitalismo, isto é, da expropriação dos meios de produção dos pequenos produtores por detentores de capital, e seus financiadores, os banqueiros (BOBBIO, 1987, p. 69; ARANHA, 2005, p.17). Do ponto de vista político, a nova classe emergente precisava de um Estado centralizado que lhe auxiliasse nas empresas ultramarinas e lhes livrasse dos entraves ao livre comércio.

O monarca absolutista dos primeiros Estados modernos possui o monopólio da lei, da segurança e da tributação. No caso da Itália, o país não era unificado, mas, sim, dividido em reinos (Nápoles, Sicília), ducados (Milão, Savoia, Módena), repúblicas (Florença, Veneza, Siena, Genova) e os estados pontifícios. A República poderia ser tanto democrática quanto aristocrática. No primeiro caso, o corpo coletivo responsável pelo governo --mediante assembleias, conselhos e magistraturas -- era composto por notáveis, enquanto no segundo caso era composto por cidadãos eleitos para o cargo (BOBBIO, 1985, p. 105). O poder

econômico da família de banqueiros Médici⁴ era tão grande em Florença que, com exceção do tempo em que seus membros foram expulsos da cidade -- época em que Maquiavel trabalhou como secretário da segunda chancelaria --, os cargos eram, na verdade, ocupados por pessoas por eles escolhidas.

A despeito dessa correlação entre crise do feudalismo e início do capitalismo, é importante frisar que os primeiros formuladores do Estado moderno, Maquiavel e Hobbes, afirmavam, fundamentalmente, a substituição do primado espiritual, preponderante durante a época medieval, pelo primado político, e não pelo primado econômico. Hobbes, ao contrário de Maquiavel, não chegou, entretanto, a empregar a palavra 'Estado'. A fim de descrever sua proposta de nova forma de poder, centralizado e com monopólio de emprego da força, usa o termo '*commonwealth*' nas obras inglesas (*Leviatã*, parte II, cap. XVII) e *civitas* nas obras latinas.

Leviatã de Hobbes e *O príncipe* de Maquiavel compõem, ao lado do *Utopia* de Thomas More, os principais temas da reflexão filosófica sobre a política. A filosofia política lida, diz Bobbio, com três temas: (i) a melhor forma de governo, (ii) o fundamento do Estado e (iii) a essência da categoria do político, a politicidade. O primeiro tema é abordado por More na *Utopia*, o segundo por Hobbes no *Leviatã*, e o terceiro, por Maquiavel no *O príncipe* (BOBBIO, 1987, p. 55).

No *Utopia* (1516), Thomas More, delineia as características que, no seu ponto de vista, deveriam pertencer a uma sociedade perfeita, a partir do relato ficcional de um viajante português, Rafael Hitlodeu. O viajante teria morado cinco anos na ilha Utopia. À excepcionalidade dessa experiência ele atribui a sua descrença quanto à possibilidade de vir a aconselhar algum governante europeu. Na sua concepção, os governantes estão preocupados em demasia com poder e riquezas, objetivos que ele aprendeu a desprezar. Na sua visão a maior parte dos príncipes europeus está preocupada muito mais com a guerra do que com a paz. Curioso, More pede ao viajante que conte como era a vida nesta ilha paradisíaca. Do relato, aprendemos que a sociedade perfeita para More é aquela na qual todos trabalham, não há classe que viva no ócio, como a nobreza e os soldados da sociedade europeias. Não há propriedade privada. Todas as coisas são compartilhadas. Na visão de Rafael, *alias* More, onde houver propriedade privada e o dinheiro for a medida de poder, dificilmente haverá prosperidade. Ele defende a tese de que na sociedade na qual a riqueza é dividida entre pouquíssimos, uns vivem comodamente, enquanto os demais permanecem na miséria. Na sua visão somente na medida em que todas as coisas forem comunitárias é que se poderia garantir o bem-estar de todos.

Não há na ilha dos utopienses luxo. As vestimentas são modestas. Homens e mulheres trabalham em igual medida, mas porque todos trabalham, a jornada de

⁴ Na época do livre comércio, a família Médici dedicava-se ao sistema bancário tanto de câmbio de moedas quanto de guarda de valores. Entre seus principais clientes estava a riquíssima cúria romana. Ver, ARANHA, 2005, p. 16 e seg.

trabalho diária é de apenas seis horas. Uma vez que os bens são igualmente distribuídos entre todos, não há pobreza ou miséria na ilha.

Há no texto de More uma idealização da vida natural. Na sua visão os povos que vivem mais próximos da natureza, são mais felizes. Mas ao mesmo tempo, estranhamente, há escravos na ilha, e a religião dos utopienses é praticamente uma reprodução da religião cristã. Reproduzem os mesmos dogmas, tais como a imortalidade da alma e a sua salvação.

More escreveu seu livro na época das grandes navegações. Os relatos dos viajantes eram célebres. Na imaginação do intelectual europeu da época, a descoberta do 'novo mundo' servia tanto como mecanismo de idealização de uma sociedade perfeita natural, sem guerra, como em More, quanto, ao contrário, como em Hobbes, para justificativa para a criação do Estado civil, longe da 'barbárie' natural, de guerra total. More almeja voltar à natureza e construir uma sociedade pacífica e plenamente igualitária, enquanto Hobbes almeja sair da natureza e fundar o Estado através do contrato. Em More, dada as condições adequadas, os seres humanos podem conviver em plena harmonia uns com os outros, para Hobbes não há convivência possível que não passe por uma abdicação consciente da vontade humana de se sobrepor aos outros. Hobbes partilha com Maquiavel a visão não idealizada do ser humano. Para ambos o ser humano é alguém que busca sempre em primeiro lugar o benefício próprio.

Para o objetivo deste texto, as questões de ciência política inauguradas por Hobbes e Maquiavel, a saber, a justificativa para a fundação do Estado moderno e a essência da política, são mais pertinentes do que a questão acerca do melhor regime político, pois partem de uma noção moderna de individualidade. A felicidade do indivíduo moderno não depende necessariamente da vida comunitária, coletiva, como em More, e, antes dele, em Aristóteles.

2 HOBBS: O FUNDAMENTO DO ESTADO MODERNO

Em Hobbes, como em Maquiavel, o poder é precipuamente político. Com seu *Leviatã* (1631) almeja fornecer uma justificativa racional para o surgimento do Estado e explicar as razões pelas quais as ordens do soberano absoluto devem ser obedecidas. Legitimado pela abnegação dos direitos naturais dos indivíduos, o governante hobbesiano detém poder absoluto, pois controla tanto o poder espiritual quanto o econômico.

Para Hobbes, não é necessário imaginar uma gradual complexificação das relações sociais, começando da família, passando pelas tribos, para explicar o surgimento do Estado. Ele reduz o processo a dois momentos, o antes e o depois. No primeiro momento, antes do Estado, vigoraria o estado de natureza, no qual cada indivíduo é livre para fazer o que quiser. Dessa liberdade e igualdade geral decorre, na sua visão, o caos, pois sendo um ser passional que busca perseverar na vida e ampliar seus domínios, os indivíduos viveriam em permanente estado de guerra uns contra os outros. A insegurança, a desconfiança e o medo constantes

impediriam o desenvolvimento da indústria, do comércio, do trabalho, do conhecimento da humanidade.

A decisão dos indivíduos de sair do estado de natureza, na qual viviam sob constante ameaça, é baseada na lei da razão. A razão lhes mostra que, para benefício próprio, isto é, com vistas à sua própria sobrevivência, o melhor seria limitar os impulsos e instintos, as paixões. Como nenhum indivíduo é disciplinado o bastante para por si próprio conter seus impulsos agressivos e egoístas, entendem que é preciso eleger um soberano que seja o responsável por punir os desobedientes. A legitimidade do soberano decorre da vontade de cada indivíduo de depositar nele apenas o direito de agir em seu nome para garantir a ordem social, ninguém mais possui essa prerrogativa. O indivíduo sai assim do estado natural e entra na sociedade civil, tornando-se cidadão. O Estado, seu representante, possui a obrigação de zelar pela manutenção da ordem, e punir os infratores das regras civis. O indivíduo só aceita aderir ao contrato da convivência civil, e assim abdicar de sua liberdade total, e submeter-se às regras contratuais e morais do governo civil, por saber que há a garantia da existência de um poder superior detentor da autoridade de coerção e controle, que zela pelo cumprimento das regras de vida comum. As regras morais, como não ofender, não fazer ao outro o que não quer que se faça a si mesmo, manter a cordialidade, ser complacente, entre outras, são consideradas por Hobbes leis da razão que decorrem das duas primeiras: buscar a paz e estabelecer um contrato pela paz. Mas a base da escolha racional pela paz, primeira lei da razão, é o ‘princípio do benefício próprio’ (ver FRATESCHI, 2014, p. 32 e seguintes), visto que a vida em sociedade pacificada aumenta as chances de sobrevivência do indivíduo. O fundamento do poder do governante deriva do pacto de aliança estabelecido entre os súditos (segunda lei da razão: o contrato); estes lhe outorgam o direito do uso da força, e voluntariamente concordam em se submeterem ao seu poder. O governante absoluto, entretanto, perde a legitimidade a partir do momento em que coloca em risco a segurança física dos membros da sociedade civil.

3 MAQUIAVEL: A POLITICIDADE

Em Maquiavel, o primado político caracteriza-se pela noção de ‘razão de Estado’. Apesar de essa expressão só surgir na segunda metade do século XVI, considera-se que Maquiavel tenha sido o primeiro a delinear seus princípios (ARANHA, 2005, p. 78). De maneira geral, esta doutrina diz que em situações graves, que ameacem a segurança do Estado, é permitido ao governante violar normas jurídicas, morais, políticas e econômicas (ARRUDA, 2005, p. 78). No caso de Maquiavel, esta ‘razão’, própria ao Estado e não às pessoas, é caracterizada pela independência do juízo político com respeito ao juízo da moralidade cristã, em outras palavras, na política serão consideradas *morais* as ações úteis à comunidade, e *imorais* as que visam interesses particulares ou que não atingem os fins almejados. Neste sentido, existe para Maquiavel uma razão do Estado, diversa da razão dos indivíduos: “Quando é necessário deliberar sobre uma decisão da qual depende a salvação do Estado, não se deve deixar de agir por considerações de

justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, glória ou ignomínia” (MAQUIAVEL, *Discursos*, III, 41^o, p. 443.).

A sua defesa no *O príncipe* da razão de Estado foi mal compreendida durante séculos e a despeito do resgate da sua obra iniciado no século XIX, até hoje a linguagem ordinária reflete a má fama que recebeu. Costumamos chamar de maquiavélico o indivíduo cínico, traiçoeiro, ardiloso, capaz de usar da mentira e da má fé para atingir fins inconfessáveis. Na linguagem comum, o maquiavélico engana sutilmente e manobra as situações de forma a convencer as pessoas de que está agindo espontaneamente quando na verdade é motivada por astúcia diabólica. Na política, atribui-se a Maquiavel a máxima “os fins justificam os meios”. Retirado do seu contexto, Maquiavel aparece para o senso comum ordinário e político como alguém que teria sustentado que o mais importante na ação política seria a sua eficácia, independente da conduta moral do agente. Trata-se, porém, de uma deturpação do seu pensamento político. Maquiavel parte de uma análise fria do modo como de fato a política de sua época, e passada, era conduzida e não de como ela deveria ser conduzida:

Porém, sendo a minha intenção escrever coisas que sejam **úteis** a quem se interesse, pareceu-me mais conveniente ir direto à **verdade efetiva** (*verità effettuale*) da coisa que à imaginação em torno dela. E não foram poucos os que imaginaram repúblicas e principados que nunca se viram nem se verificaram na realidade. Todavia a distância entre como se vive e como se deveria viver é tão grande que quem deixa o que se faz pelo que se deveria fazer contribui rapidamente para a própria ruína e compromete a sua preservação [...], é preciso que o príncipe aprenda, caso queira manter-se no poder, a não ser bom e a valer-se disso segundo a necessidade. (*O príncipe*, cap. XV, p. 97-98, grifos meus).

A Maquiavel interessa analisar como de fato as coisas se dão (*verità effettuale*) e não como deveriam ser. Neste sentido, constatou que os critérios da ética na política eram revistos conforme as circunstâncias, mas sempre com vista aos valores coletivos, isto é, à manutenção do Estado. O fundamento moral da política é a utilidade de ação para a coletividade. Assim, serão imorais às ações que prejudicam a comunidade, e morais as ações úteis. Desta forma, é incorreto dizer que Maquiavel defenda a imoralidade. O florentino não defende a imoralidade nem a moralidade na política, mas, sim, mostra a partir de uma *análise realista de como o jogo político é feito*, que a ética da política é diferente daquela exigida na vida ordinária. Alguém que resolve dizer a verdade pondo em risco a própria vida, não põe em risco a vida de outras pessoas, mas no caso de um chefe de Estado, os critérios pessoais não servem mais como base decisória já que as consequências de suas escolhas podem afetar não só a ele, mas também a toda comunidade. Na política é possível agir contraditoriamente, pois é preciso partir sempre do real e procurar conciliar o que *deve* ser feito com o que *pode* ser feito. Não existem para o político o bem ou o mal absolutos, mas tampouco eles se

equivalem. Maquiavel constata que em certas ocasiões convém aplicar o bem e em outras não. Ele concorda que a violência é um mal, mas disso não conclui que ela deva ser evitada, visto que em alguns casos a salvação do Estado depende dela (ARANHA, 2005, p. 75-77). O príncipe maquiaveliano deve estar sempre atento ao jogo de forças em curso e, se necessário, está autorizado a intervir com crueldade, violência ou astúcia. Por essa razão, na sua visão, a conduta política não pode estar necessariamente pautada aprioristicamente por preceitos morais rígidos, pois, em algumas ocasiões, a efetividade do objetivo de manutenção do Estado (*mantenere lo stato*) pode depender da forma rápida com a qual o príncipe interpreta corretamente a correlação de forças em jogo e age no intuito de manter o seu poder, ou seja, manter a estabilidade do Estado – a sua manutenção no poder é a garantia da ordem e estabilidade internas e externas.

Para Maquiavel, a política está atrelada à lógica da força (ARRUDA, 2005, p. 84). A cena política é, necessariamente, composta por conflitos e disputas de interesses, com cada força querendo sobrepor-se a outra. As disputas não são, porém, previsíveis, pois ocorrem ao sabor das circunstâncias (SKINNER, 2010, p. 56). A ordem da razão própria do Estado, que justifica o emprego da violência e da crueldade, não é um dispositivo que deva ser utilizado desbragadamente pelo príncipe. Na verdade, o príncipe deve agir sempre que for possível em conformidade com a lei e a moral. Mas, em caso de necessidade, estar preparado para fazer uso da força, da violência, da crueldade e da astúcia – sempre que o Estado estiver ameaçado. Um príncipe que sempre age com crueldade e violência não será aos olhos de Maquiavel um bom príncipe. A violência e crueldade devem ser usadas com parcimônia; só podem ser empregadas em caso de necessidade, isto é, em caso de risco à segurança e ordem nacionais.

Antes, na época medieval, o príncipe cristão guiava suas ações e decisões pela moral religiosa. Neste sentido, vigoraria neste período uma concepção de política segundo a qual as ações políticas estariam subordinadas às leis da moral religiosa (BOBBIO, 1987, p.83). Maquiavel subverte a ordem do primado do espiritual sobre o político. A política está acima da religião.

A crise do feudalismo também representa a crise da explicação teocêntrica do mundo. Por essa razão, o humanismo renascentista do qual Maquiavel é um dos seus expoentes, procura substituir a explicação teocêntrica pela explicação antropocêntrica do mundo. Dá-se aqui de maneira marcante a secularização do pensamento, isto é, a busca por formas não-religiosas de explicação do mundo e de si próprio.

CONCLUSÃO

Nos termos da narrativa aqui esboçada a partir das obras de Maquiavel e Hobbes, o Estado moderno, ocidental, surge a partir da formação dos Estados nacionais sob a égide das monarquias absolutistas da Europa. Reitero, entretanto, que a opção por estabelecer a origem do Estado na modernidade, e não na antiguidade, é uma opção de ocasião e não defesa de uma suposta verdade. ‘Estado moderno’ representa, aqui, um ordenamento político segundo a qual o

soberano detém plenos poderes sobre seus súditos, mas ao mesmo tempo está obrigado a garantir a estabilidade e a segurança interna e externa do Estado nacional.

A despeito do fato de tanto Hobbes quanto Maquiavel defenderem o primado da política, sabemos, hoje, que as monarquias absolutistas europeias se valeram da teoria do “direito divino” para legitimarem seu poder. Posteriormente, durante as épocas das Revoluções (Revolução Gloriosa na Inglaterra, Revolução Americana e Revolução Francesa), esta origem divina foi questionada, os reis depostos e iniciou-se uma nova etapa da evolução do Estado moderno. A laicidade do Estado propugnada por Maquiavel e Hobbes, e hoje consolidada em boa parte do mundo, só se daria efetivamente a partir do iluminismo e das Revoluções Burguesas.

Ainda que consideremos que os dois autores aqui sumariamente apresentados estivessem à frente de seu tempo no que diz respeito à relação entre Igreja e Estado, é preciso salientar que ambos defendiam a concentração de poder nas mãos do soberano. Essa concentração de poder, evidentemente, só pode causar distorções e abusos. Hobbes é explícito quanto a isso, inclusive: “aqueles que, devido à aspereza da sua natureza, se esforçarem por guardar aquelas coisas que para eles são supérfluas e para os outros são necessárias, e devido à obstinação das suas paixões não puderem ser corrigidos, deverão ser abandonados ou expulsos da sociedade, como hostis a ela” (*Leviatã*, XV, p. 131). Nesta afirmação está contida, penso, a janela para o totalitarismo, posto que, ao final e ao cabo, caberá ao soberano decidir quem deve ficar e quem deve sair do Estado. Por um lado, pode parecer lógico que, ao não conter suas paixões, os indivíduos ameacem o pacto, mas, por outro lado, essa cláusula cria condições para a interpretação subjetiva do soberano acerca das situações nas quais pode supor a existência de ameaça ao pacto. Com essa cláusula, é de esperar que vozes dissonantes sejam abafadas e não haja espaço para discussão das bases do pacto. Além do mais, a história mostra que os soberanos jamais utilizaram esta cláusula para deter a concentração de renda. Seguindo ao pé da letra, por hipótese, a regra segundo a qual os primeiros a serem expulsos da cidade deveriam ser os que guardam “aquelas coisas que para eles são supérfluas e para os outros são necessárias”, seguir-se-ia daí que a distribuição de renda deveria ser uma política de Estado, mas não era este o caso.

Somente um século mais tarde, a origem da sociedade civil será redefinida por Rousseau. O pensador genebrino mostrará no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754) que sua origem, na verdade, decorre do aparecimento da propriedade privada, que passa a ter no Estado o seu garantidor⁵. Nesta versão, o Estado moderno surge não para pacificar o caos decorrente do estado de natureza, mas para frear as liberdades naturais, impor

⁵“O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (*Discurso*, 2005, p. 203).

grilhões aos seres humanos. Será preciso formular um novo contrato social para corrigir as distorções derivadas desta situação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Maquiavel – a lógica da força*. São Paulo: Editora Moderna, 2005.

ARON, Raymond. “Prefácio”. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maria J. Goldwasser. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política*. Trad. Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FRATESCHI, Yara. *A Física da política – Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. J. Paulo Monteiro & Maria B. N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução: MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Márcio Meirelles G. Júnior. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM pocket, 2010.

O PROBLEMA DA MOTIVAÇÃO MORAL NO CONTEXTO DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT¹

THE PROBLEM OF MORAL MOTIVATION IN THE CONTEXT OF KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY

RENATO VALOIS CORDEIRO²
UFRRJ - Brasil
renato.valois@alumni.uni-heidelberg.de

DOSSIÊ ÉTICA E POLÍTICA – VOL. 2

RESUMO: O objetivo central deste artigo é explicar dois importantes conceitos da teoria kantiana da motivação moral, a saber, os conceitos de *boa vontade* e *interesse*. Na primeira parte do trabalho, apresentarei sumariamente algumas interpretações já clássicas do conceito de boa vontade, mostrando sua intrínseca ligação ao conceito de *dever*. Na segunda parte, a título de conclusão, meu objetivo será explicar como é produzido um *interesse* pelas leis morais e em qual sentido pode-se afirmar que o fundamento do interesse pela moralidade é um sentimento moral. Por conseguinte, tento mostrar que o interesse pela lei moral é capaz de motivar a obediência à lei independentemente das condições motivacionais "patológicas" do agir humano.

PALAVRAS-CHAVE: Boa vontade. Filosofia prática kantiana. Interesse. Teoria kantiana da motivação moral.

ABSTRACT: *The central aim of this paper is to explain two important concepts of Kant's theory of moral motivation, namely, the concepts of good will and interest. In the first part of the paper, I shall summarize some already classical interpretations of the concept of good will, showing its intrinsic connection to the concept of duty. In the second part, by way of conclusion, my purpose is to explain how an interest in moral laws is produced, and in what sense it may be said that the foundation of interest in morality is a moral sentiment. Therefore, I try to show that interest in the moral law is capable of motivating obedience to the law independently of the "pathological" motivational conditions of human agency.*

KEYWORDS: *Good will. Interest. Kant's practical philosophy. Kant's theory of moral motivation.*

O presente trabalho tem essencialmente dois objetivos conexos à teoria kantiana do agir racional e, mais particularmente, da motivação moral: por um lado, tomando como referência a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*³, particularmente a primeira seção do livro, esclarecer o conceito de *boa vontade*; por outro lado, precisar a noção de *interesse*, de importância considerável no

¹ O presente artigo retoma, corrige e amplia o resultado de algumas pesquisas antigas relativas a esse tema.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

³ KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. (Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1902. Para referências em português a esse livro, utilizarei a edição portuguesa: KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988.

quadro conceitual da filosofia prática kantiana, mas em larga extensão negligenciado em discussões relativas ao tema.

O artigo está dividido em duas partes. Na primeira parte, apresentarei sumariamente algumas interpretações já clássicas do conceito de boa vontade, mostrando sua intrínseca ligação ao conceito de *dever* (AMERIKS, 1989). Esse é um ponto central, uma vez que o conceito de “ter uma boa vontade” ou “agir por dever” (“agir por respeito pelo imperativo categórico”) define a noção de valor moral na teoria de Kant. Fundamental nesse contexto será a apresentação da tese de que um ato acompanhado por inclinação (*mit Neigung*) é totalmente diferente de um ato motivado por inclinação (*aus Neigung*). Essa distinção é um elemento essencial da psicologia moral de Kant, pois uma das alegações mais polêmicas de sua teoria ética consiste na defesa de que ações só contêm valor moral quando a consciência do imperativo categórico toma o lugar da inclinação, e *não* que o valor moral requer a ausência de inclinações – interpretação que, a despeito de ser absolutamente equivocada, com frequência é divulgada a partir de leituras precipitadas do denso texto kantiano. Na segunda parte do artigo meu objetivo é proceder à análise do conceito de interesse moral. Trata-se de uma questão também ligada à motivação moral, introduzida por Kant na *Fundamentação* e retomada na *Crítica da Razão Prática (CRPr)*. Sob esse aspecto, meu estudo tentará essencialmente responder à seguinte pergunta: como pode o homem produzir um interesse pelas leis morais? Além disso buscarei explicar, a título de conclusão, em qual sentido Kant pode afirmar que o fundamento do interesse pela moralidade é um *sentimento* moral.

Na primeira seção da *FMC*⁴ Kant realiza uma análise do senso moral comum, ou seja, do conhecimento moral da razão comum, tal como está expresso nas proposições práticas ou, mais especificamente, na aplicação do predicado “bom”. Um dos conceitos primordiais introduzidos nesse capítulo é exatamente a noção de “boa vontade”. Esta expressão procura dar conta da tese kantiana de que, para todo agente racional dotado de uma razão capaz de determinar a vontade (razão prática), a única coisa que é boa “em si mesma” (irrestritamente) é o que chamamos de “boa vontade”. Nessa perspectiva, ter uma boa vontade parece significar, pois, julgar com base em princípios práticos *incondicionais*. O conceito de vontade, ou querer, implica a formulação de proposições (as quais nos são representadas a título de *imperativos*), bem como a adoção de justificativas. Uma boa vontade possui valor moral pelo valor intrínseco de seus princípios, isto é, como nos ensina Kant, “tão-somente pelo querer” (KANT, I., *loc. cit.*, BA 4) (pela universalidade de sua forma), logo *independentemente de quaisquer representações de condições*. Entretanto, não é simples entender em que sentido é possível afirmar que a vontade é a única coisa boa sem restrição. Pois, a princípio, parece que Kant explica o termo “qualificação” (ou “restrição”), relacionado à vontade, a partir do *contexto*. Assim, uma vontade seria boa “sem restrição” unicamente se puder ser aprovada por um *espectador imparcial* em qualquer contexto possível.

⁴ Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

Além disso, é digno de nota que o exame do predicado “bom” mostra que seu uso pré-filosófico não é apenas absoluto (Idem, BA6). Portanto, é possível atribuir ao termo dois sentidos, quais sejam, um apenas relativo e outro irrestrito. A razão entendida como faculdade prática, quero dizer, como sendo capaz de influenciar nosso poder de agir com base em imperativos, pode tanto produzir uma vontade *boa como meio* para intenções particulares, como uma vontade *boa em si mesma*. Dito de outra forma, é possível entender uma concepção do que seja apenas *relativamente* bom (é o expresso, p. ex., no juízo “isto é bom para a saúde”) e outra do que seja *absolutamente* bom (p. ex., o expresso no juízo “é bom ser sincero”). Neste último caso o sentido do termo é justamente aquele presente na expressão “boa vontade”. É nesse segundo tipo de proposição que está presente a idéia pré-filosófica de moralidade, de agir moral: “Toda gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação tem de ter em si uma necessidade absoluta” (Idem, BA vii\viii).

Poder-se-ia colocar a seguinte questão: por que se pode afirmar sem mais que a boa vontade seria a única coisa capaz de ser aprovada em todos os contextos possíveis? Não pode também a *felicidade* ser considerada boa em si mesma, como desejam alguns autores clássicos? A despeito da plausibilidade da idéia de que “[...] neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem restrição a não ser [...] uma boa vontade” (Idem, BA1/2), veremos que ela suscita algumas interpretações problemáticas.

A primeira delas consiste em interpretar a boa vontade como um componente entre outros presentes em situações particulares. Assim, uma vontade boa teria o seu valor precisamente condicionado por tais situações.⁵ O cerne dessa interpretação resumir-se-ia na assimilação da boa vontade àquilo que usualmente denominamos pré-filosoficamente *ter uma boa intenção (moral)*. Com efeito, de um agente *bem intencionado* pode ser dito que ele tem uma boa vontade e, nesta medida, que sua vontade sempre será aprovada por um suposto observador imparcial em qualquer situação tomada como um todo. É interessante notar que, sendo assim, o “critério da avaliação moral”, i. é o parâmetro com base no qual podem ser realizadas as distinções morais (caracterizar, p. ex., se um agente é bom ou mau), consiste na orientação da vontade manifestada numa situação particular, e isso significa dizer: o “critério” é a expressão de uma intenção (de um motivo) por parte do agente racional que “presta conta” ou justifica o que faz em determinadas situações diante daquele justo juiz.

Porém, a explicação de Paton não leva em consideração as seguintes objeções. Não é claro o porquê da boa intenção moral poder ser caracterizada como um bem irrestrito. Admitido que o critério para sabermos se um bem é ou não qualificado reside na avaliação de circunstâncias nas quais ele (o bem) não seria aprovado, é preciso reconhecer que também a felicidade⁶ poderia ser considerada desaprovável em determinados contextos na perspectiva de um observador imparcial. Essa crítica é adiantada por Ameriks ao exemplificar o caso do *stupid good man* (cf. AMERIKS, 1989, p. 47). Assim, não está claro, interpretada

⁵ Essa linha interpretativa pode ser atribuída a Paton. Cf. PATON, 1958.

⁶ Ameriks não usa o termo “felicidade”, mas sim a expressão “prosperidade”. Cf. *loc. cit.*, p.46.

como um elemento entre outros num certo contexto, como a boa vontade pode ser um bem tão incondicionado, pois é possível pensarmos, p. ex., o caso de alguém pouco inteligente que sofre a censura de um juiz imparcial numa determinada situação de ação, mas que, não obstante, produz um mal imputável à sua *stupidity*, e não à sua boa intenção moral. Poderíamos imaginar então vários exemplos análogos, substituindo a “pouca inteligência”, por exemplo, pela ingenuidade de uma pessoa inteligente que alcançou na vida a felicidade e que, a despeito de sua privilegiada capacidade de julgar, julga num contexto específico com base em princípios práticos condicionais apenas por ser ingênua e não por ter uma eventual “má” vontade. Como a desaprovação do espectador imparcial se deve nesses exemplos a *propriedades objetivas* do agente e não à felicidade eventualmente manifestada ou à boa vontade, então é viável pensarmos que também a própria felicidade, por hipótese, possa também ser compreendida como um bem irrestrito – numa palavra, tanto a felicidade como a boa vontade poderiam em tese ser boas sem restrição e, contudo, apresentarem-se em contextos moralmente não aprováveis. Numa palavra, é plausível questionar, com base na interpretação atribuída a Paton, qual seria a razão do valor absoluto da boa vontade. É também interessante notar que, nessa perspectiva acerca da boa vontade, as inclinações⁷ do agente podem facilmente ser consideradas sem qualquer valor. Algo errado segundo a teoria do próprio Kant, que sem dúvida acolhe a felicidade como eticamente aceitável *se restringida pela consciência moral*⁸.

Há uma segunda linha interpretativa do conceito de boa vontade, denominada por Ameriks *the general capacity view* (Cf. AMERIKS, 1989, p. 51), que em certo sentido esclarece certas dificuldades postas pela primeira. Se compreendi bem sua exposição, a boa vontade poderia também ser assimilada à capacidade que os seres racionais têm de escolher livremente os fins de suas ações (*Idem*, p. 51). Tomado com este significado, seria mais compreensível o valor irrestrito que Kant atribui à boa vontade.

Essa acepção parece estar fundada sobretudo em afirmações posteriores⁹ à primeira seção da *Fundamentação*, nas quais Kant distingue as *peçoas* de outras substâncias presentes na natureza, na medida em que aquelas estão, por assim dizer, fora da determinação natural. Com efeito, o agir racional, diferentemente dos acontecimentos naturais, que ocorrem segundo leis, é caracterizado pela consciência, i. e. pela *representação* de leis. E agir segundo a consciência de leis significa agir segundo princípios. Ora, a derivação de ações de leis requer a razão, e é exatamente por isso, diz Kant, que podemos também nos referir à vontade, ou seja, à capacidade de agir segundo princípios (sejam eles empíricos ou não) de um ser racional, com a expressão “razão prática” (*Idem*, BA 36\37). De fato, provada a existência de uma razão prática pura, capaz de fazer juízos práticos *a priori*, temos de nos considerar sujeitos de fins incondicionais e, portanto, devemos

⁷ Refiro-me a nossas representações sensíveis, ligadas sempre ao sentimento de prazer ou desprazer. A melhor definição do conceito é sem dúvida apresentada numa extensa nota da *FMC*, em BA39.

⁸ Voltarei a falar sobre isso.

⁹ Mas aqui levo em consideração também o que é dito no parágrafo 12 da segunda seção.

nos considerar fins em si. É exatamente essa capacidade de se propor fins incondicionais, portanto moralmente bons e aprováveis por um juiz imparcial, que é a raiz do valor irrestrito da boa vontade, que nessa interpretação é definida exatamente como sendo tal poder.

É importante sublinhar que, entendida nesse sentido, a boa vontade não tem o seu valor irrestrito determinado por contextos particulares. Pelo contrário, compreendendo a fonte do valor incondicionado das pessoas como uma “capacidade geral”, é preciso considerar até mesmo agentes que têm intenções particulares más (AMERIKS, *idem*, p. 53) como fins em si mesmos, o que é perfeitamente conforme às teses kantianas expostas ao longo da *Fundamentação*. Por outro lado, contudo, pode-se argumentar que uma mera capacidade de se propor fins livremente não confere à boa vontade um valor incondicional, posto que não está excluída *a priori* a hipótese da existência de um ser que sistematicamente se representasse fins maus (*Idem*, p. 53). Kant evita esta dificuldade em sua teoria precisamente com a expressão *boa vontade*, que se refere somente a uma capacidade invariável que os seres racionais têm de proporem-se fins *bons*; logo, essa é uma capacidade não apenas de *selecionar* fins, mas é uma *capacity for goodness* (*Idem*, p. 53).

A dificuldade central do conceito de boa vontade explicado como uma capacidade geral consiste em não estabelecer distinções morais (entre bons e maus agentes) (*Idem*, p.54), uma vez que a natureza dos seres racionais confere indistintamente a todas as pessoas uma capacidade de se representarem fins bons. Eis por que Ameriks apresenta uma última interpretação do conceito que busca resolver este e outros problemas inerentes às duas acepções inicialmente introduzidas. De acordo com a terceira interpretação possível, a boa vontade identifica-se com o *caráter total* de uma pessoa.

Já no início da *FMC* (KANT, *FMC*, BA1) Kant relaciona sua concepção de uma boa vontade àquilo denominado por ele *caráter*, ou seja, a boa vontade assim assimilada não é determinada nem por contextos particulares ou unicamente por uma capacidade, mas é determinada sobretudo por um *compromisso* com a lei moral. Para compreender melhor tal afirmação é fundamental lembrar alguns passos importantes da argumentação da primeira seção.

Kant parte de um conceito de moralidade dado, o conceito de boa vontade. Procedendo a uma análise que distingue o uso do predicado “bom” quando aplicado a uma vontade e o emprego do predicado “bom” aplicado a coisas distintas da vontade, Kant chega à conclusão de que somente à nossa vontade se pode atribuir tal predicado “sem qualificações”. Entretanto, para um ser racional finito não há sinonímia perfeita entre proposições que prescrevem aquilo que é “bom” e proposições que dizem que algo “deve” ser feito – e que seria de fato feito caso o homem agisse em conformidade com o que a razão lhe prescreve como *bom*. Nesse sentido, proposições como “isto é bom” e “deves fazer isto” não são representadas para agentes finitos como equivalentes. Consequentemente, quando representamos um princípio prático incondicional não há garantia do seu cumprimento. A representação de um princípio objetivo deve portanto atuar como uma instância “disciplinadora” da vontade imperfeita – “a determinação de uma tal

vontade torna-se obrigação (*Nötigung*)” (*Idem*, BA36/37). Por esse motivo, “ter uma boa vontade”, para seres imperfeitamente racionais, significa agir em conformidade com aquilo que a razão apresenta como sendo um “dever moral”, e não agir por uma inclinação (mediata ou imediata) à ação prescrita.

Entretanto, qual é o princípio do dever moral, se ações meramente conformes ao dever (ou a uma boa vontade) não são ainda ações morais? Em outras palavras, o que significa ter uma boa vontade? A partir da análise do predicado bom, podemos afirmar que uma boa vontade é aquela que pode ser “querida” por todo ser racional, vale dizer, é uma vontade cujos princípios possam ser universalmente válidos. Por conseguinte, o princípio da moralidade (já esboçado nessa seção) consiste na formulação de um *imperativo* (relativamente a seres imperfeitamente racionais) que manda agir com base em princípios que possam ser adotados por qualquer ser racional. É precisamente o compromisso fundamental com esse princípio que Kant denomina “caráter”.

Kant distingue nossa vontade (finita) daquilo que denomina uma “vontade santa”. Para essa espécie de vontade, que pode ser denominada uma vontade perfeitamente boa, por hipótese, o dever moral não funcionaria como uma “bússola” com a função de guiá-la (*Idem*, BA20). Pois a própria constituição subjetiva de uma vontade divina (*Idem*, BA39) garantiria a determinação do agir apenas pela razão prática, i. é, um ser assim possuiria em tese uma vontade imediatamente conforme àquela representação irrestrita, já que neste caso as leis do querer equivaleriam às leis objetivas da razão perfeita – “(...) o dever (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si necessariamente com a lei” (*Idem, ibidem*).

Evidentemente, a boa vontade tem de ser distinguida da vontade perfeita exatamente em vista da nossa natureza *sensível*. O caráter de um agente sensivelmente afetado só pode ser definido como um compromisso, por assim dizer, de restringir seus desejos e inclinações ao mandamento do princípio moral. De acordo com essas teses, farei no que segue um comentário que visa desfazer um certo estereótipo muito divulgado da concepção kantiana de ação moral. Reconheço que a teoria da boa vontade, principalmente quando assimilada ao caráter total do agente, parece excluir totalmente não apenas quaisquer móveis (ou motivações) sensíveis, estímulos empíricos, mas também a simples presença deles. Por esta razão, a teoria moral kantiana como um todo sofreu já em sua época a acusação de “rigorosa”, qualidade que Kant assumiu não apenas numa outra obra (cf. KANT, 1994), mas aparentemente também na própria *Fundamentação* (KANT, *Fundamentação*, BA 28).

O rigor admitido por Kant, contudo, *não* parece ser o mesmo identificado por seus críticos. A noção de “rigorismo” procura dar conta não da simples ideia de que agir moralmente significa agir por dever e não por inclinação, mas sim da ideia de que agir moralmente é agir *sem* inclinações - o que coloca o agir moral na dependência de uma condição, por princípio, irrealizável, já que o agente imperfeitamente racional tem como característica o poder de intuir, e é então sempre afetado, ainda que não *necessitado* por aquelas. Em outras palavras,

aparentemente a doutrina kantiana, apesar de efetivamente rigorosa, não coloca o agir moral na dependência de uma condição assim. Vejamos por quê.

Possuir uma boa vontade, ou ter um caráter (para um ser imperfeitamente racional), significa agir em conformidade com aquilo que a razão apresenta como sendo um “dever moral”, e não agir por uma inclinação. Na *Fundamentação*, logo após a introdução do conceito de dever, o autor passa a discutir o significado da noção de “valor moral” e nos apresenta a idéia de que só podemos atribuir esse valor a certas ações se e apenas se a realização das mesmas for motivada “por dever”. E como “possuir uma boa vontade” significa “agir por dever”, Kant parece sugerir com a equivalência de conceitos que somente temos uma vontade boa quando agimos motivados unicamente pela representação do dever e sem nem mesmo a mera presença de inclinações. Essa leitura da filosofia prática kantiana não é incomum, mas é totalmente incorreta. O primeiro passo que darei no sentido de evidenciar a razão disso é ressaltar a visão do filósofo acerca dos possíveis motivos para agir que podemos representar - sabemos que uma das opções possíveis são as representações sensíveis.

Quando Kant se refere a “certas limitações e obstáculos subjetivos” (*Idem*, p.26), é certamente às denominadas “inclinações” que ele se refere. Veremos que a distinção entre o agir motivado “por inclinação” (*aus Neigung*) e o agir motivado “por dever” (*aus Pflicht*), ou por respeito à lei, é de suma importância para o todo de sua filosofia moral - e é também fundamental no que concerne à sua concepção de valor moral. Na *Fundamentação* o conceito de inclinação é definido como “a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações” (*Idem*, p.49). De um modo geral, o termo aplica-se a qualquer estímulo para agir, na medida em que está relacionado à natureza sensível do sujeito - e não à nossa natureza racional. Assim, o conceito envolve instintos, desejos momentâneos, representações do prazeroso ou desprazeroso, paixões, temores etc¹⁰. Mas é também viável compreendermos a expressão em sentido mais estrito, ou seja, podemos admiti-la como remetendo a nossos gostos, por assim dizer, imediatos, como por exemplo a conservação de nossas vidas.

Esse segundo significado Kant deixa de lado ao iniciar sua especulação sobre o valor moral de nossas ações. Começa então por considerar um caso de “inclinação mediata”, ou, mais precisamente, uma hipótese que expressa um exemplo de ação motivada por considerações prudenciais - a saber, o famoso exemplo do comerciante que trata com justiça seus clientes, porém não motivado por um senso de dever, mas simplesmente porque é de seu interesse manter os preços estáveis com vista a assegurar sua freguesia (KANT, I., *loc. cit.*, p.27) - o que torna a ação completamente desprovida de valor moral, segundo sua teoria. Kant nos explica que a razão da escolha de um exemplo que revela uma ação pela qual o agente não sente imediatamente alguma inclinação consiste no fato de que, num caso deste tipo, torna-se mais fácil determinar se a ação é meramente *conforme* ao dever ou efetivamente *motivada* por dever.

¹⁰ Cf., por exemplo, ALLISON, 1991, p.108.

A seguir, o filósofo imagina dois exemplos de motivos ligados a inclinações imediatas: em primeiro lugar considera a hipótese da conservação da vida (*Idem, ibidem*) pela humanidade e, na sequência, lembra o fato da existência de, nas palavras do autor, “seres caritativos” que, “sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros” (*Idem*, p. 28). Kant admite, logo a frente de cada um desses exemplos, que a caridade e mesmo a própria conservação da vida refletem sim a execução do bem. Contudo, nenhum valor moral, afirma ele, está presente na realização de tais ações, se supomos que são motivadas não pela simples representação do dever, mas por meras inclinações.

Com base nessas considerações, é possível compreender mais claramente o porquê de diversos comentadores terem sido unânimes ao se referirem à teoria da motivação moral kantiana como “rigorosa”. Após uma leitura precipitada da *Fundamentação*, poderíamos admitir que uma ação, nesse contexto, não possuirá valor moral se no instante de sua execução o agente tiver também uma motivação empírica, ou uma inclinação pela realização do agir. A crítica *standard* sofrida por Kant partiu de um de seus contemporâneos, ou seja, o poeta e dramaturgo Friedrich Schiller. São famosos seus seguintes versos:

Felizmente eu sirvo meus amigos, mas, oh, faço-o com
prazer.
Por esta razão aborreço-me com a dúvida se sou uma
pessoa virtuosa.
Para isto a resposta é dada:
Certamente seu único recurso é tentar desprezá-los
inteiramente,
E então, com aversão, fazer o que o seu dever lhe impõe.¹¹

É claro que podemos defender Kant argumentando contra esta objeção que, na verdade, seu procedimento ao aduzir os exemplos acima descritos se resumia, sobretudo, em procurar listar situações nas quais o valor moral de determinadas ações se torna aparente para o leitor - e não, como reivindicam seus críticos, defender uma teoria na qual o valor moral atribuído às ações só poderia ser verificado com a exclusão *total* de inclinações, o que, como já lembrei, seria aliás uma exigência irrealizável.

Compartilham da minha interpretação certos comentaristas simpáticos a Kant¹², segundo os quais as ações têm valor moral quando o motivo moral é *operativo* no ato de suas realizações, e *não* os motivos sensíveis, ou as inclinações eventualmente presentes. É óbvio que isso é completamente diferente do argumento de que o valor moral requeriria a ausência de inclinações. Eis por que

¹¹ Em vista da ausência de traduções portuguesas conhecidas para esta passagem de Schiller, optei por traduzi-la. Eis o texto original: Gewissenskrupel / Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, / Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin. // Decisum / Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten, / Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebet. Cf. SCHILLER, 1987, vol. I: pp. 299-300. Cf. tb. ALLISON, *loc. cit.*, p. 110.

¹² Como por exemplo Barbara Herman. Ameriks também leva em consideração em seu artigo os escritos de Herman e Henson, que serão citados em notas à frente.

a distinção entre um agir motivado “por inclinação” (*aus Neigung*) e outro simplesmente “acompanhado de inclinação” (*mit Neigung*) é tão fundamental. Afinal, Kant nunca afirmou que uma ação dotada de valor moral se torna insignificante quando acompanhada de inclinações. Além disso, precisamente um comentário feito pelo filósofo permite supor o quanto seus críticos estão enganados, já que implicitamente traz a defesa acima exposta:

Pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por uma inclinação imediata (Cf. KANT, *loc. cit.*, p. 27).

Interpretando a citação acima, podemos inferir que a dificuldade encontrada por Kant para a determinação do valor moral da considerada ação reside exatamente em saber em qual dos dois casos a presença da “inclinação imediata” se enquadra - isto é, se a ação conforme ao dever é apenas acompanhada por uma inclinação ou se também é motivada “por inclinação” - o que possivelmente inviabilizaria críticas futuras.

Resta-nos ainda uma questão difícil e que não foi esclarecida com a distinção referente ao modo de atuação das inclinações quando o sujeito é motivado a agir. Falta compreendermos por que, com base na teoria kantiana, as inclinações não podem ser *eficientes*, ou melhor, por que as ações *motivadas por inclinação* são desprovidas de valor moral. Nesse sentido, falta também compreendermos a razão pela qual apenas a mera *presença* de inclinações pode ser permitida numa ação motivada *por dever* para que seu valor moral seja resguardado. Responder a essas questões significa também esclarecer o porquê da motivação por dever constituir-se numa condição *necessária* para a atribuição de valor moral às ações - pois já sabemos que o agir por dever, conforme pensa Kant, é uma condição suficiente. O próximo passo será estudar, com base nas idéias de Richard Henson (HENSON, 1979, pp. 39/54), o conceito de agir *sobredeterminado*, de modo que cheguemos a uma conclusão que permita responder às indagações propostas acima.

Dada a distinção entre ações que são realizadas “por” ou “com” inclinação, quero ainda enfatizar que a simples presença de uma inclinação não é em absoluto suficiente para caracterizar uma ação motivada por dever como “sobredeterminada”. Para tanto, a ação tem sim de ser simultaneamente motivada *por dever e por inclinação*, ou em outros termos, os dois móveis têm necessariamente de ser operativos. Henson privilegiou duas alternativas de interpretação para o exame deste caso especial. Segundo a leitura de Barbara Herman (HERMAN, 1973, pp. 429/50) elas podem ser assim sintetizadas:

a) O motivo moral é suficiente para produzir determinada ação ainda que outros motivos imorais não sejam operativos - seria o sentido “fraco” da interpretação do intérprete.

b) O motivo moral é suficiente para produzir determinada ação ainda que outros motivos imorais sejam operativos e contrários àquele – aqui trata-se do sentido “forte” da interpretação de Henson.

As duas alternativas são, do ponto de vista de Herman, criticáveis, pois não são capazes de garantir qualquer valor moral à hipótese da sobredeterminação - e essa parece ser a intenção do comentarista, isto é, mostrar que é possível atribuir valor moral ao agir sobredeterminado. No caso (a), se admitimos que os motivos imorais podem cooperar com o motivo moral, e assim sobredeterminar o agir, é preciso também lembrar que o contrário também pode ocorrer, a saber, o motivo imoral também deve poder estimular o agente no sentido inverso. A filósofa apresenta como exemplo o caso do comerciante descrito por Kant, traçando a hipótese - não levantada por este - de ocorrência de uma sobredeterminação apenas accidental. De outra forma, a opção (b), ainda que afaste essa possibilidade negativa, o faz sob pena de negar a atribuição do valor moral às ações que normalmente o possuem. Quero dizer, supondo, p. ex., o caso da resistência por parte de certo agente a uma situação de tortura - resistência essa motivada, a princípio, tanto pelo dever de resistir, como por uma inclinação a isso - , ter-se-ia em princípio de negar à ação o valor moral por ocasião de sua eventual desistência.

As duas interpretações pensadas por Henson são problemáticas, sobretudo porque ignoram a questão da sobredeterminação do ponto de vista da teoria kantiana do agir racional - ou seja, em conexão com a concepção kantiana de como atuam os motivos, sejam morais ou imorais. Mais ainda, tais interpretações parecem tratar os motivos que representamos em nossas decisões como “forças” psíquicas, que seriam capazes de se impor não em decorrência das *razões* que expressam, mas devido a graus intensidade.

Para lançar luz sobre a questão, é primordial esclarecer a concepção de agir racional que Kant, aliás, jamais abandonaria, ou seja, a idéia segundo a qual um motivo, um estímulo, somente pode determinar a vontade na medida em que é incorporado numa *proposição prática subjetiva* (ou *máxima*). Por conseguinte, é possível imaginar dois exemplos de *máximas*, cada uma das quais possuindo como conteúdo as seguintes representações de motivos:

Proposição 1: consciência moral e representação sensível.

Proposição 2: consciência moral.

A proposição 1 apresenta um caso típico de sobredeterminação (ALLISON, 1991, pp. 107 e 120). Contudo, a concepção de agir sobredeterminado, isto é motivado simultaneamente pelo reconhecimento da lei moral e por uma representação sensível, parece não resistir à análise desta conjunção. Essa máxima traz como conteúdo duas motivações, uma representativa de uma obrigação (“por dever”) e outra representativa de uma inclinação - ou de uma motivação “por inclinação”. Segundo a concepção de moralidade kantiana, que tem no conceito de *respeito à lei moral* o seu cerne, ela representa uma proposição evidentemente contraditória, posto que não apenas torna a ação motivada por dever dependente de uma inclinação, mas - e conseqüentemente - também torna o imperativo incondicional um imperativo hipotético. O problema consiste no fato de que

quando conectamos uma representação sensível a uma representação de uma obrigação incondicional, ambas como estímulos morais, não temos mais propriamente um “agir por dever” e, portanto, conforme pensa Kant, temos sim uma máxima *imoral*.

Por outro lado, a proposição 2 nos apresenta a ideia central da teoria moral kantiana, já que é motivada apenas pelo reconhecimento do imperativo categórico. Além desses dois casos é possível imaginarmos ainda um terceiro, que seria o de uma máxima motivada não simultaneamente “por dever” e “por inclinação”, mas “por dever” e “*com* inclinação”. Nesta hipótese a ligação não seria de forma alguma contraditória, pois é possível perfeitamente conceber uma ação motivada pela representação de uma obrigação e com a mera presença de inclinações, o que, com base na teoria da motivação moral de Kant, é perfeitamente lícito. É digno de nota que o agente racional quando decide *representa proposicionalmente* não apenas aquilo que lhe parece incondicionalmente bom, mas também o que é relativamente bom. Por essa razão, quando supomos uma máxima motivada “por dever” e “*com* inclinação” e que, além disso, ergue pretensão de moralidade, é imprescindível frisar que nenhuma representação sensível pode estar *incorporada* à proposição - ou, numa palavra, que a simples presença de inclinações mantém o valor moral da máxima unicamente se *não* tiver caráter *operativo*. E, é claro, para um agente racional, basta que a representação de um motivo sensível esteja incorporada em determinada máxima para que ela tenha o caráter operativo que descaracteriza a moralidade.

A discussão precedente sugere que é justamente através das normas supremas, das razões supremas, regidas pelo imperativo categórico, que as considerações morais nos motivam - e não, como poderia parecer, através da intensidade atribuída a supostas “forças psíquicas” que prevaleceriam em detrimento de outras. Dito de outra forma, agir “por dever”, “ter uma boa vontade” ou “ter um caráter” significa tão-somente agir motivado pela consciência moral, ou ainda, reconhecer a lei moral como a única capaz de garantir uma absoluta incondicionalidade.

Consequentemente, (podemos agora compreender o ponto com clareza) é perfeitamente possível exprimir uma boa vontade não apenas através de ações com evidente valor moral (motivadas apenas pela consciência moral, por dever), mas também em ações nas quais se busca realizar uma inclinação qualquer. Basta para tanto que a representação da inclinação não seja operativa, mas sim a consciência do dever, pois esta por si só é capaz de restringir e tornar lícitas aquelas representações sensíveis eventualmente presentes numa situação de ação. Portanto, complementando nossa reflexão acerca da boa vontade, e contrariando a primeira interpretação do conceito, uma boa vontade não é determinada unicamente pela manifestação de uma boa intenção moral num certo contexto. Por outro lado, é notável que aquela capacidade expressa pela segunda interpretação, a saber, uma capacidade característica dos agentes racionais de se proporem fins moralmente bons, fica resguardada pela teoria moral kantiana, que acolhe todo e qualquer agente (inclusive o imoral) como um fim em si mesmo. Então, ainda que uma pessoa eventualmente demonstre através de suas ações um

descompromisso com a lei moral, manifestando assim um caráter moralmente mau, é perfeitamente possível que ela volte a se propor fins bons em um sentido moral. No que segue, a título de uma importante digressão final, quero ainda completar a discussão precedente esclarecendo um relevante conceito conexo à teoria kantiana da motivação moral. Trata-se do conceito de *interesse*, indissolivelmente ligado ao modo como representamos máximas na filosofia prática.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant afirma em BA121/122 que o homem “(...) toma (nas leis morais) um **interesse** cujo fundamento em nós chamamos de sentimento moral, o qual alguns fazem falsamente passar pela norma de nosso ajuizamento moral, quando ele deve antes ser considerado como o efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade, para o que só a razão oferece razões objetivas” (KANT, 1988, negrito meu). O conceito kantiano de *desejo* está relacionado à natureza sensível do sujeito, ao passo que o conceito de *interesse* à nossa natureza racional. Nesse sentido, em princípio, um motivo para agir pode tanto consistir num mero impulso, como aqueles que estimulam as ações dos animais, como pode consistir num “interesse”, i. e. quando a representação de uma lei, seja ela prudencial ou moral, dirige o agir. Mas como pode um ser dotado de uma sensibilidade (um poder de intuir) como o homem ter interesse num princípio *puramente* racional?.

O conceito de interesse, introduzido na *Fundamentação*, é retomado por Kant na *Crítica da Razão Prática* (CRPr). Note-se que tanto neste livro, como também no anterior, o autor parece associar intimamente este conceito à questão da motivação moral:

Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingentemente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse (Cf. KANT, 1988, BA39).

Do conceito de um móbil decorre o de um *interesse*, que nunca é atribuído a um ser senão enquanto tem razão e significa um *móbil* da vontade, na medida em que é *representado pela razão*. Uma vez que a própria lei deve ser o móbil numa vontade moralmente boa, o *interesse moral* é, pois, um interesse da simples razão prática puro e independente dos sentidos. É também no conceito de um interesse que se funda o de uma *máxima*. Esta é pois moralmente genuína só quando se baseia no único interesse que se tem na observância da lei. Porém, todos os três conceitos, o de um *móbil*, de um *interesse* e de uma *máxima* podem apenas aplicar-se a seres finitos (Cf. KANT, CRPr, A141).

O modelo de agir racional que Kant tem em mente pode nos ajudar a compreender tais afirmações. Como visto acima, ele pode ser resumido na tese de que um estímulo - seja ele sensível ou não - só pode constituir uma razão, ou

melhor, um motivo para determinado agir, se incorporado como conteúdo numa lei do querer, ou seja, numa *máxima*. Conseqüentemente, segundo a teoria kantiana, podemos concluir que, ao contrário dos seres irracionais, não somos dirigidos, por assim dizer, diretamente pelo sentimento de prazer associado às representações de objetos desejados.

Eis por que representações de motivos sensíveis (representações de nossas *inclinações*), que são objetos do desejo, não garantem de modo algum, para um ser racional, a manifestação de um *interesse*. Nas palavras de Allison, é preciso para tanto que ocorra a *certificação* daquilo que é desejado pela razão prática, ou seja, que uma máxima fundada em um interesse seja escolhida (Cf. ALLISON, 1996). Kant é enfático quando, ainda na *Fundamentação*, afirma: “Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa” (Cf. KANT, 1988, BA122).

Com efeito, é o motivo que temos para agir - incorporado em nossas máximas - que revela o interesse que temos, seja numa ação, seja no objeto de uma ação. É digno de nota que interesses, assim como máximas, são produtos, por assim dizer, da razão prática, isto é ter um interesse por uma ação, ou pelo objeto de certo agir, envolve necessariamente a espontaneidade do agente, na medida em que requer a avaliação daquilo que é em algum sentido querido. Assim, se o interesse é fundado numa inclinação, dizemos que ele é empírico, ou patológico, ou seja, baseado em objetos da vontade. Mas se o interesse é *moral*, como diz Kant na citação acima, então ele só pode ser “puro” (*Idem*, pp. 89 e 125). A seguinte citação da *Fundamentação* esclarece muito bem esta idéia:

Mas a vontade humana pode também *tomar interesse* por qualquer coisa sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse prático na ação, o segundo o interesse *patológico* no objeto da ação. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação (cf. KANT, 1988).

Entretanto, seja de um ou outro tipo, interesses são sempre avaliados pelo agente racional, que adota máximas com base nos mesmos. Por isso, toda máxima faz referência, ainda que implicitamente, ao interesse do agente, já que é ele o responsável pela *razão* da adoção da mesma. A máxima não é possível sem que haja um interesse, da mesma forma que este não pode ser “verificado” senão através das leis de nosso querer.

É interessante notar que, diferentemente do interesse *patológico*, que tem sua origem no sentimento de prazer atribuído a objetos particulares de determinadas ações, o interesse *moral* tem sua gênese ligada ao *reconhecimento*¹³ da lei moral como instância última para a avaliação do agir - interesse este que,

¹³ Voltarei a este ponto no final do trabalho.

por sua vez, nos leva a adotar máximas morais. Kant na *CRPr* faz um comentário que permite esclarecer a origem do interesse moral:

Em contrapartida, porém, uma vez que esta coerção é exercida unicamente pela legislação da razão *própria*, ele contém igualmente *elevação*, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão pura prática é a sua única causa, pode simplesmente denominar-se *auto-aprovação* relativamente a essa elevação, visto que se reconhece, independentemente de todo o interesse, como determinado a isso apenas pela lei e, doravante, se tem consciência de um interesse totalmente diverso, produzido também subjetivamente, o qual é puramente prático e *livre*; e este interesse não é qualquer inclinação que nos aconselha a assumi-lo numa ação conforme ao dever, mas é a razão que o ordena absolutamente através da lei prática e na realidade o produz (xf. KANT, *CRPr*, A143/144).

A passagem acima permite compreender como agentes racionais sensivelmente afetados podem ter interesse na moralidade. Segundo a teoria de Kant, quando somos motivados a agir por representações sensíveis, a lei moral atua sempre no sentido de, por assim dizer, constrangê-las. Certas inclinações, precisa Kant na segunda *Crítica*, são *disciplinadas* pela idéia de dever. Nesse sentido, o “amor-próprio” está diretamente relacionado com a satisfação dos imperativos hipotéticos, uma vez que consiste apenas no interesse na satisfação dos desejos, expressando, portanto, uma forma de egoísmo. A função disciplinadora do imperativo categórico, nesse caso, é a de unicamente restringir o amor-próprio, que não contém ou implica necessariamente a consciência da *limitação moral*. Logo, o princípio do amor-próprio pode ser definido ou expresso na consideração de representações sensíveis como razões suficientes para a justificação da escolha de nossas máximas, e na pressuposição de que as inclinações das outras pessoas seriam também razões bastantes para que as mesmas igualmente justifiquem suas escolhas e decisões. Com efeito, todo motivo que justifica os interesses patológicos, isto é nos objetos das ações, seria, segundo aquele princípio, permitido. Mas há um tipo de inclinação, admite Kant, que é totalmente oposta ao ditame expresso pela lei moral e que, por isso, não deve ser apenas disciplinada, mas sim deve ser pura e simplesmente extirpada, a saber, a *presunção*. Este conceito pode ser definido como a consideração (no sentido de estima) das máximas subjetivas como detentoras de uma autoridade universal. Absolutamente incompatível com a idéia de moralidade, a *presunção* representa o desejo de utilizar pessoas simplesmente como meios para a satisfação de desejos particulares. Nesse sentido, expressa a arrogância como o valor por excelência. Diferentemente do amor-próprio, o qual pode ser admitido quando submetido ao imperativo incondicional, a *presunção* “[...] prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si (KANT, 1988)” e, nessa medida, funda-se simplesmente na sensibilidade. Como, ao contrário, a lei moral “[...] se baseia simplesmente na moralidade”, ela opera no sentido de aniquilar a *presunção*, e não apenas restringi-la. A lei moral torna-se então um objeto de *respeito*, ou seja, reconhecemos sua

autoridade. Reconhecimento que (diz Kant na citação reproduzida acima) é ao mesmo tempo uma “elevação” (*Erhebung*) da nossa natureza racional e responsável por um sentimento de “auto-aprovação” (*Selbstbilligung*), uma consequência da *consciência* da determinação de nosso querer pela razão. A precisamente esta consciência podemos atribuir o mérito de “elevar” nosso caráter racional. O reconhecimento da lei moral, ou a consciência desta, ao possibilitar “auto-aprovação”, produz um “interesse” que é puro (moral). Num trecho logo à frente, encontra-se um comentário que sublinha o quanto nossos motivos para agir estão intrinsecamente ligados a esse conceito. Ao se referir à noção de interesse, Kant explica que ele “ostenta um nome inteiramente peculiar, a saber, o de respeito” (Idem, A144), afirmação que permite a seguinte inferência: o conceito de *agir por respeito à lei moral* seria equivalente ao de “interesse moral”. Essa interpretação pode ser reforçada pela afirmação textual de uma famosa nota da *Fundamentação*: “todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei” (cf. KANT, 1988, BA16).

Levando em consideração a imprecisão terminológica que por vezes Kant se permite para expor seu pensamento, suponho que é viável admitir a plausibilidade da seguinte explicação. Kant parece pensar que, dada sua concepção de interesse - já sabemos que interesses, do mesmo modo que máximas, são “produzidos” pela razão prática - , não é lícito simultaneamente afirmar a existência de um interesse na moralidade e negar a possibilidade de agir por respeito à lei moral. O agente tem um interesse apenas na medida em que espontaneamente torna-o base de escolha para suas máximas - no caso de um interesse puro, ou moral, deve ser expresso precisamente o *interesse na universalidade das máximas como leis*. Ao assumirmos a lei moral como critério para a adoção de máximas - de modo a revelarmos com ele um *interesse* despertado em nós pela razão suprema embutida no ditame dessa lei - , imediatamente temos de reconhecer um motivo (universal) para o agir. Na verdade, a incorporação da motivação moral numa máxima só pode ocorrer após o reconhecimento da lei moral como a norma, a razão por excelência, capaz de reger nosso agir. Seu reconhecimento torna nossos interesses patológicos vãos e passamos a ter um interesse na moralidade.

Por fim, gostaria de esclarecer uma passagem da *FMC*, segundo a qual o fundamento do interesse moral é um *sentimento* moral (KANT. *FMC*, BA121/122). Visto que ter interesse moral, ou ter interesse na universalidade das máximas como leis, supõe o reconhecimento (e a adoção) do critério pensado na lei moral, é preciso esclarecer em qual sentido é possível dizer que um sentimento pressuposto é condição daquele interesse. O mencionado ato de restringir o amor-próprio e aniquilar a presunção produz em nós um sentimento, o qual, contudo, não pode ser assimilado a um sentimento patológico, ligado à natureza sensível e pertencente à passividade. Kant sutilmente manifesta a intenção de evitar essa equivalência conceitual ao afirmar na *FMC* que tal sentimento, denominado por ele respeito, consiste na “subordinação de nossa vontade a uma lei (KANT. *FMC*, BA16)”, ou seja, na *consciência* da subordinação da vontade à lei moral. Significa dizer que o imperativo categórico é um *motivo* porque a intervenção da

consciência do agente racional torna possível a determinação de suas ações. Beck também tem clareza quanto a isso e afirma em seu livro que o termo “sentimento”, para os homens, significa “ter consciência (BECK, 1994: p. 222)” - e que, portanto, *reconhecer* a lei moral, ou ter *consciência* da lei moral deve significar precisamente “*sentir* respeito pela lei moral” (grifo meu). Então, apenas nesse sentido é possível dizer, como faz Kant na *FMC*, que o fundamento do interesse moral é um sentimento moral: o respeito se resume no próprio reconhecimento da lei como o motivo por excelência da escolha de razões para o agir; logo, o elemento motivador moral é, antes, a própria lei e o sentimento de respeito não é nada além de um sentimento puro, derivado da experiência sofrida pelo agente quando tem seu poder de desejar restringido pela consciência moral. Por conseguinte, sentimos respeito pela lei moral simultaneamente ou após a determinação de nossas máximas pelo imperativo irrestrito, o que indica que a determinação de nosso querer pela lei não requer de modo algum qualquer sentimento pressuposto ou independente da consciência dessa lei, condição última de todo interesse moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- AMERIKS, K. The good will. In: HÖFFE, O. (ed.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- CORDEIRO, R. *A concepção kantiana de motivação moral*. Rio de Janeiro: UFRJ (Trabalho de conclusão de curso), 1996.
- HENSON, R. What Kant might have said: moral worth and the overdetermination of dutiful action, *Philosophical Review* 88, 1979.
- HERMAN, B. On the value of acting from the motive of duty, *Philosophical Review* 82, 1973.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial /Barcarolla (Coleção Philosophia), 2009.
- _____. *Kants gesammelte Schriften*. (Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1902.
- PATON, H. J. *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson & Co., 1958.
- SCHILLER, F. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. München: Hanser Verlag, 1987.

A EFICIÊNCIA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS RACIAIS A PARTIR DO PENSAMENTO DE RONALD DWORKIN

THE EFFICIENCY OF RACIAL POLICY FROM THE THOUGHT OF RONALD DWORKIN

THAÍS ALVES COSTA¹

UFPEL - Brasil
costa.thaisalves@gmail.com

RESUMO: Os modelos de ações afirmativas são um tipo de políticas públicas de cunho racial que visam, *grosso modo*, a promoção da diversidade e da distribuição de renda entre as camadas sociais para reduzir ou equilibrar questões de igualdade. Inserido nessa dinâmica social contemporânea, o objetivo central deste *paper* é analisar se o modelo de ação afirmativa, enquanto desdobramento da teoria liberal igualitária de Ronald Dworkin consegue ser uma política pública executável e eficiente. Para o primeiro momento, discutiremos a possibilidade da teoria de Dworkin oferecer justificção teórica suficiente para o que ele chama de *policies*, na qual o modelo de ação afirmativa está incluído. Para o segundo, analisaremos a aplicabilidade destes modelos, bem como sua eficiência.

PALAVRAS-CHAVE: Ação afirmativa. Política pública. Eficiência.

ABSTRACT: *Models of affirmative action are a kind of racial policy which aimed, roughly, the promotion of diversity and distribution of income between social classes to reduce or balance equality issues. Considering this contemporary social dynamics, the central aim of this paper is to analyze whether the affirmative action model, while deployment of egalitarian liberal theory of Ronald Dworkin, can be an executable and efficient policy. For the first moment, we discuss the possibility of Dworkin's theory offers the sufficient theoretical justification for what he calls the policies, in which affirmative action model is included. For the second, we will analyze the applicability of these models, as well as their efficiency.*

KEYWORDS: *Affirmative action. Policies. Efficiency.*

INTRODUÇÃO

Nos últimos tempos observamos o ressurgimento das políticas públicas como uma forma de orientar as decisões governamentais, bem como na elaboração de propostas para a resolução de conflitos nas decisões jurídicas. Essa matéria ganha destaque no cenário mundial tendo como o seu maior promotor os Estados Unidos da América, surgindo como uma forma de contenção de gastos através de ajustes fiscais, impulsionando o desenvolvimento econômico e promovendo a inclusão social. Todas essas medidas governamentais são voltadas para a coletividade tendo como objetivo *mor* o bem comum do Estado e da sociedade.

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e professora em Filosofia EAD na mesma universidade.

Entre os teóricos preocupados com tais questões, podemos destacar o norte-americano Ronald Dworkin, conhecido por travar o debate acerca da teoria democrática e da moralidade pública em assuntos altamente polêmicos como as questões envolvendo aborto, eutanásia, suicídio assistido e mesmo o direito à pornografia. Se concordarmos com Beatty que Dworkin foi o “[...] mais eminente filósofo jurídico do mundo até hoje [...] praticamente ninguém, se é que há alguém, se equipara a ele na capacidade de tratar ao mesmo tempo das grandes questões teóricas e da prática do juiz” (BEATTY, 2014, p.47), podemos imaginar que seu pensamento extrapola discussões circunscritas ao âmbito jurídico, atingindo discussões sobre o ideal de justiça em um Estado Democrático de Direito. Partindo dessa perspectiva, o filósofo analisa as principais decisões da corte norte-americana para, em seguida, propor políticas públicas (*policies*) para a resolução dos problemas de justiça, dentre elas as questões étnica-raciais no ensino superior norte-americano, que será o nosso objeto paradigmático para a discussão das políticas públicas.

Nesse sentido, o objetivo central deste texto será discutir criticamente o nascimento das políticas públicas no pensamento de Dworkin e a partir disso lançar mão da análise da políticas públicas mais trabalhada por ele, a saber: as ações afirmativas². Para tal, estabeleceremos uma breve análise do seu modelo de liberalismo igualitário, que permite endossar a política étnica-raciais através das obras *Virtude Soberana* e *Uma questão de Princípio*. Posteriormente, apresentaremos o móbil dessa proposta, sua configuração e aplicação. Por fim, no último momento, tentaremos analisar se esse tipo de política foi ou não satisfatória em seu objetivo empreendido.

I O EMBASAMENTO POLÍTICO DAS POLICIES DE DWORKIN

As *policies* no pensamento de Ronald Dworkin são o que chamamos de políticas públicas³, responsáveis por envolver as metas políticas tendo como consequência uma finalidade coletiva, ou seja, um bem público. Em outras palavras, as políticas públicas podem ser identificadas como os objetivos políticos do governo, tais como: as políticas econômicas, ambientais, de segurança pública, de desenvolvimento agrário, de ações afirmativas entre outras. Essas políticas públicas possuem como especificidade “um telos: elas orientam, para um fim previamente estabelecido” (FERRAZ, 2011, p. 150).

Mesmo sendo um conceito recorrente no pensamento dworkiniano, as *policies* só irão “tomar corpo” na década de 80 com a publicação de quatro ensaios denominados *What's equality?* e, posteriormente, publicado no livro *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality* (em português, *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*), de 2000. Nesta obra, o autor abordará as questões

² A minha intenção nesse *paper* não será analisar se as ações afirmativas são ou não justas e legítimas, não obstante buscarei, apenas, analisar o tipo de política pública que ela representa, bem como seus fundamentos, execução e eficiência.

³ Ao tratar da política, Dworkin afirma que é “[...] a política aquele tipo de padrão que estabelece um objetivo a ser alcançado, em geral uma melhoria em algum aspecto econômico, político ou social da comunidade” (*Ibidem.*, 2002, p. 36).

envolvendo algumas políticas públicas, das quais utilizaremos como análise as ações afirmativas mediante a discussão de casos específicos que envolvem essa temática, aplicando a sua teoria da igualdade na elaboração de suas conclusões.

A ideia de justiça em Dworkin é pautada na esfera igualitária liberal, de tal forma que compreende a perspectiva de justiça distributiva e liberdades individuais. Nesse sentido, mais do que estipular o que é a justiça de um modo geral, a questão em voga é “saber qual é a forma justa de responder à injustiça” (RAWLS, 2000, p.245), ou seja, como evitar que a desigualdade extermine os valores sociais de “liberdade e oportunidade, renda e riqueza e as bases sociais do auto respeito” (*Ibid.*, p. 62) que devem sob a ótica da justiça igualitária ser distribuído a todos⁴.

De acordo com a teoria igualitária de justiça de Dworkin, no contexto de um Estado democrático de Direito, a igualdade deve sempre prevalecer em relação à liberdade, uma vez que é a virtude cardinal presente na comunidade política. Dada sua importância, a igualdade de recurso surge como faceta para a justiça distributiva compatível com uma sociedade baseada em um princípio político de igual consideração de todos os seus membros. Dworkin partirá, assim, do pressuposto de que deve existir a igualdade de qualquer recurso. Caberá ao Estado a função da igualdade no tratamento de seus cidadãos, sendo que há duas formas de entender o direito à igualdade. A saber, (*i.*) o direito a um tratamento igual ou (*ii.*) o direito ao tratamento como igual⁵. O tratamento igual (*i.*) consiste no direito a uma distribuição igualitária de oportunidade, recursos e encargo (*e.g.*, o direito ao voto ou à educação básica), ao passo que o segundo (*ii.*) se configura pelo direito de todos os cidadãos serem tratados com igual consideração e atenção, sendo este um direito inalienável e fundamental⁶. A igualdade de recursos proposta por Dworkin ocorrerá na prática através da justiça distributiva.

Para tanto, uma sociedade justa deve garantir a maior igualdade possível de recursos im pessoais e pessoais, ou seja, os recursos passíveis de apropriação e transferência e as qualidades da mente e do corpo que são preponderantes para o êxito da realização dos projetos individuais. Esse será um direito fundamental para garantir a igualdade, mesmo que possa significar um tratamento diferenciado a alguns. Para Dworkin, o tratamento igual fundamentará a adoção das políticas públicas (*policies*) de ações afirmativas e sua eficiência proporcionará a justiça social, não como uma compensação do passado, mas com vistas a concretizar a igualdade de oportunidade e induzir transformações que visam a diminuir os

⁴ Álvaro de Vita na obra *A justiça igualitária e seus críticos*, explana acerca das injustiças de ordem social afirmando que, “para determinar que espécie de eventos se qualificam como “injustiças”, somos inevitavelmente levados a nos engajar em comparações contrafactuais entre o *status quo* e estruturas institucionais que são alternativas possíveis” (VITA, 2007, p. 220). Nesse sentido, Vita entende por injustiça as privações oriundas da desigualdade e pobreza que dispensamos aos outros.

⁵ Dworkin afirma que a igual consideração e respeito devem ser exigidos da comunidade política, sendo a igualdade de fato a verdadeira virtude soberana da comunidade. De acordo com o filósofo: “Podemos dar as costas à igualdade? Nenhum governo é legítimo a menos que demonstre igual consideração pelo destino de todos os cidadãos sobre os quais afirme seu domínio e aos quais reivindique fidelidade. A consideração igualitária é a virtude soberana da comunidade política – sem ela o governo não passa de tirania”. (DWORKIN, 2002, p. IX).

⁶ Cf. Dworkin, R. *Virtude Soberana*. Parte 1 – A Teoria.

problemas sociais aos quais as minorias estão sujeitas. Será através da tentativa de praticar a teoria liberal igualitária na educação que surgirá a ideia de uma política de ação afirmativa calcada no aspecto racial do pensamento de Dworkin. Em outras palavras, ao tentar garantir que a igualdade de recursos seja promovida para aqueles pertencentes às minorias raciais que a ação afirmativa no ensino superior torna-se necessária para a concretização da justiça distributiva no pensamento do autor.

Dworkin almeja que a diversidade racial engendrada pelas ações afirmativas possa diminuir o preconceito enraizado na sociedade norte-americana. E, assim, utilizando como artifício as reservas de vagas no ensino superior como um dispositivo de distribuição social, a política de ação afirmativa seria um recurso de promoção de justiça distributiva igualitária que reconhece as diferenças de caráter social que marcam os negros nos Estados Unidos. Em um primeiro momento, pode até parecer que o jusfilósofo norte-americano defende um posicionamento de discriminação inversa baseado em problemas históricos, ou seja, ele legitimaria a discriminação a favor de grupos sub-representados que foram tratados de forma injusta no passado⁷. Todavia, o argumento de Dworkin é mais elaborado do que simplesmente fazer uma defesa da compensação histórica⁸, pois: “[...] a developing conviction that racial diversity in colleges and professional schools is necessary not as compensation to minorities for past discrimination against them, but as a crucial practical contribution to the entire community’s future” (DWORKIN, 2003, p.3). Quer dizer, tais ações não devem ser vistas como mecanismo de compensação, mas como medidas de integração, cujo objetivo principal deve ser ajudar a dar fim à discriminação, possibilitando a participação de todos nos mais diversos setores da sociedade⁹.

Dworkin argumenta que tais ações não devem ser vistas como mecanismo de compensação, mas como medidas de integração, cujo objetivo principal deve ser ajudar a dar fim à discriminação, possibilitando a participação de todos nos mais diversos setores da sociedade. Em outras palavras, o jusfilósofo norte-americano defende um posicionamento de discriminação inversa a favor de grupos sub-representados. O propósito da ação afirmativa seria, segundo Dworkin, o enriquecimento da educação, garantindo um ambiente de ensino pluralista que fosse capaz de preparar os estudantes para viverem em uma sociedade de diversidade. Nesse contexto, parte-se da suposição de que negros podem ter

⁷ A lógica seria a seguinte: “Blacks have been wronged and severely harmed by whites. Therefore white society should compensate blacks for the injury caused them. Reverse discrimination in terms of preferential hiring, contracts, and scholarships is a fitting way to compensate for the past wrongs.” (POJMAN, 1977, p. 428).

⁸ Em relação à discriminação sofrida outrora, Dworkin afirma que: “quando um branco se candidata a um emprego ou a um contrato de construção, a violação de seu direito não é mais justa pelo fato de outros brancos terem tratado mal os membros daquela minoria no passado. Por isso, considerada em si mesma (...) os programas de ação afirmativa se justificam quando surgem para “remediar” de maneira adequada a discriminação passada – ofende profundamente o princípio que ele cita como suposto fundamento da revolução na legislação racial”. (DWORKIN, 2006, p 256).

⁹ Assim, Dworkin afirma que: “as grandes universidades esperam educar mais negros e outros alunos minoritários, não para compensá-los por injustiças passadas, mas para proporcionar um futuro que seja melhor para todos, ajudando-os a acabar com a maldição que o passado deixou sobre nós”. (DWORKIN, 2012, p. 606).

preferências no exame de admissão no ensino superior como forma de garantir um equilíbrio racial em posições de prestígio que possam beneficiar a sociedade como um todo. Por conseguinte, “tais programas almejam a diversidade no corpo estudantil, reconhecem que a diversidade racial é tão importante quanto a diversidade geográfica ou a diversidade de talentos extracurriculares e ambições de carreira” (DWORKIN, 2005, p. 458). Nesse caso, ser negro é um fator preferencial para o estudante.

De acordo com o jusfilósofo, a sociedade norte-americana é uma sociedade racialmente consciente, ou seja, racista, uma consequência inevitável de sua história de escravidão, repressão e preconceito. Por isso, o objetivo das ações afirmativas seria exatamente uma forma de política pública para desconstruir essa consciência racial da sociedade. De acordo com ele:

Os programas de ação afirmativa usam critérios racialmente explícitos porque seu objetivo imediato é aumentar o número de membros de certas raças nessas profissões. Mas almejam, em longo prazo, reduzir o grau em que a sociedade norte-americana, como um todo, é racialmente consciente (...) seu objetivo final é diminuir, não aumentar a importância da raça na vida social e profissional norte-americana (*Ibid.*, p. 439).

Dworkin afirma que não há como modificar a consciência social de raça fazendo o uso de meios neutros racialmente. Dessa forma, a utilização do critério racial para a escolha dos negros no ensino superior torna-se um fator que não pode ser declarado inconstitucional pela Suprema Corte. Nessa medida, fazer uso dessa política pública seria uma estratégia para atacar um problema existente em âmbito nacional, e a sua utilização seria justa e necessária para diminuir o preconceito enraizado na sociedade norte-americana e promover a diversidade.

Ademais, Dworkin salienta que a diversidade racial no ensino superior e, conseqüentemente, na vida social é necessária para que os negros possam encontrar profissionais negros em todas as áreas profissionais. Essa diversidade torna-se necessária, não com o intuito de que profissionais brancos trabalhem apenas com brancos e negros apenas com negros, mas para que a associação inter-racial diminua “a atitude de considerar os negros como raças e não como indivíduos” (*Ibid.*, p. 440), oferecendo uma espécie de exemplos raciais que permitiria o reconhecimento individual na sociedade, bem como de tomar os indivíduos como ser em si. Parte-se da abstração de que se as crianças negras visualizarem médicos e advogados negros, elas crescerão mais motivadas a também seguirem essas profissões de prestígio. Dworkin afirma que não é que meninos e meninas não possam se espelhar no sucesso de brancos, mas que, dado o atual grau de preconceito racial, tal sucesso significa pouco ou quase nada para as crianças negras (Cf. DWORKIN, 2005, p. 440). O que importa é que essas crianças mudem seus antigos paradigmas na medida em que se reconhecem enquanto pertencentes a uma raça, que detém profissões de prestígio social como

direito e medicina. É possível identificar claramente que essa defesa de Dworkin é pautada no argumento da autoestima, isto é, as ações afirmativas deveriam existir não somente com intuito de que os beneficiados sejam reconhecidos na sociedade, como também, para que melhorem sua autoestima.

Na obra *O Direito da Liberdade: uma leitura moral da Constituição norte-americana*, Dworkin afirma que a Lei dos Direitos Civis tomou força na década de 1970 e início de 1980, de tal forma que se voltou contra as discriminações subjetivas e estruturais¹⁰. Nesse sentido, as formas de erradicar essa discriminação se dão por meio de dois princípios básicos, sendo o primeiro a proibição de qualquer política que possa gerar a discriminação, ou seja, a imposição de que todas as formas de discriminação estrutural são ilegais. Essa discriminação é caracterizada pelo oferecimento desproporcionalmente pequeno de vagas em empregos para aquelas pessoas que não são negras. Tal discriminação, segundo Dworkin, deve ser evitada a menos que esse procedimento seja requisito indispensável para a prática negocial. Como consequência desse primeiro princípio, os tribunais de direito passam a ter o cuidado para que as condições de emprego e salário não sejam promotoras de discriminação por sexo ou raça¹¹. Por sua vez, o segundo princípio analisado por Dworkin é o da permissão de que tanto as instituições públicas quanto as privadas pudessem lançar mão de políticas públicas (*policies*) para proporcionar algum tipo de favorecimento a grupos minoritários nos processos de admissão de pessoal, a fim de que possam elas contribuir para a erradicação “das consequências estruturais de gerações de injustiça” (DWORKIN, 2006, p. 249) que esses grupos veem sofrendo ao longo dos anos.

2 CONFIGURAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS AFIRMATIVAS E O SEU PANO DE FUNDO

O móbil dessa política pública nos Estados Unidos ocorre devido ao *background* de escravidão e políticas segregacionistas passadas, o que gerou grandes desníveis educacionais e de renda entre brancos e negros. Dentre os principais casos envolvendo políticas segregacionistas encontramos, *Plessy versus Ferguson*, responsável por iniciar o período segregacionista, passando por *Brown versus Board of Education*, no qual, há o uso das medidas estruturantes (*structural reform*), até a decisão do caso *Bakke*, que em parte favoreceu as ações afirmativas.

¹⁰ As discriminações estruturais eram reconhecidas pela constituição norte-americana e a sua erradicação se dava por meio de um objetivo público de primeira importância. Para Dworkin, esse tipo de discriminação nasce no seio das contratações de brancos e negros, nas quais, é possível perceber extrema disparidade. Acerca disso, o filósofo exemplifica com o caso *Wards Cove Packing Co. v. Alioto*, no qual as contratações de uma fábrica de enlatados no Alasca foi observada. Constatou-se que, os trabalhos subalternos, desagradáveis e difíceis eram realizados por negros, por outro lado, os trabalhos mais bem pagos e que dispunham de alojamentos e refeições de qualidade eram realizados por brancos. Tendo em vista essa disparidade, o tribunal de apelação estabeleceu que a empresa deveria provar a necessidade de tal situação para a efetivação e continuação dos negócios. (Cf. DWORKIN, 2006, p. 250).

¹¹ Warren Burger ao julgar o caso *Griggs v. Duke Power Co.* de 1971 e expor o princípio da não discriminação pela primeira vez da história da Constituição norte-americana, afirma que: “o objetivo do Congresso ao promulgar o título VII [da Lei de Direitos Civis] é claro... Práticas, procedimentos ou provas neutros na aparência, e até mesmo neutros...quanto à intenção, não podem ser conservadores se colaboram para ‘congelar’ o *status quo* criado por práticas discriminatórias anteriores”. (BURGER, *apud* DWORKIN, 2006, p. 248).

Através desses casos jurídicos é possível perceber o quanto os direitos foram se modificando em curto espaço de tempo. Por se tratar de um estudo jurídico norte americano, é imprescindível ressaltar que a principal fonte do direito em questão é o *Common Law*¹², ou seja, o direito parte dos precedentes para nortear as decisões jurídicas.

A primeira decisão marcante para a luta pelos direitos civis foi o caso *Plessy versus Ferguson* de 1896¹³, que questionava as leis segregacionistas da época. Ocorre que, na Louisiana, uma lei segregacionista estipulava que haveria vagões separados para brancos e negros (*colored*) nos trens. Homer Plessy, um jovem que tinha um oitavo de ancestralidade negra e morava em New Orleans comprou uma passagem para o vagão de brancos e ao embarcar avisou a um funcionário a sua condição. Após o aviso, ele foi convidado a se retirar do vagão e, como não aceitou mudar-se para aquele reservado para não brancos, acabou sendo preso e processado. Durante o julgamento, determinou-se que a reserva de acomodações no transporte ferroviário seriam “separadas, mas iguais”, ou seja, os negros deveriam utilizar apenas, os vagões que lhe forem destinados, sob a pena de serem expulsos do mesmo pela força policial, além de multa e prisão. Da mesma forma, os brancos não poderiam utilizar os vagões destinados aos não brancos. Plessy, então, deu início a uma demanda judicial afirmando que a legislação estadual violava a décima terceira e décima quarta emenda constitucional. Todavia, esses argumentos foram rejeitados tanto pela instância estadual, quanto pela Suprema Corte Norte-Americana, considerando que a décima terceira emenda apenas proibia a reinserção da escravidão, e a décima quarta não seria aplicável ao caso, pois a separação de raça não sugeria que uma era superior à outra. Dessa forma, a suprema corte concluiu que não havia inconstitucionalidade nesse tipo de determinação desde que a companhia ferroviária disponibilizasse acomodações iguais para todos.

As leis segregacionistas continuaram sendo totalmente aplicadas até o caso *Brown versus Board of Education of Topeka*¹⁴, quando a doutrina do “separados, mas iguais” foi vigorosamente mitigada, tendo o seu fim em 1967 com *Loving versus Virginia*¹⁵. Após o fim dessas políticas públicas que mantinham a hierarquia entre indivíduos e grupos pautada nas características individuais, cria-se um dispositivo jurídico que busca afirmativamente equalizar as desigualdades entre os

¹² Acerca do *common law*: “o termo designa o sistema de direito de leis originalmente baseadas em leis costumeiras e não escritas da Inglaterra, que se desenvolveu a partir da doutrina do precedente. Da maneira geral, a expressão refere-se ao conjunto de leis que deriva e se desenvolve a partir das decisões dos tribunais, em oposição às leis promulgadas através do processo legislativo”. (DWORKIN, 2002, p. 37. [N.T.]).

¹³ Confira: *Plessy versus Ferguson* (1896) em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/163/537/case.html>>. Porém, essa não foi a primeira decisão tendo em vista a doutrina “separate, but equal”, mas a responsável pela sua consolidação. A primeira foi o caso *Roberts versus City of Boston*, em Massachusetts. Link disponível em: <<https://www.milestonedocuments.com/documents/view/roberts-v-city-of-boston>>. E, depois, *Pace versus Alabama* em 1883. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/106/583/case.html>>.

¹⁴ Confira em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/case.html>>.

¹⁵ Confira o caso *Loving versus Virginia* em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/388/1/case.html#4>>.

grupos. Assim, a discriminação deixou de ser por meio das leis segregacionistas, para tornar-se a discriminações positivas. O movimento de luta por políticas públicas que voltadas para as ações afirmativas nas universidades surge na prática como luta pela igualdade e para fins de igual proteção (*equal protection*).

A primeira política com a ideia de preferências para determinados grupos surgiu na Índia sob o nome de “política de reservas” (*reservation policies*). Apesar de haver indícios de que preferências desse tipo já haviam sido usadas ainda na Índia britânica¹⁶, seu termo só foi inserido nos textos legais do país quando, a partir da promulgação da constituição indiana, em 1949¹⁷, surgiu uma série de emendas constitucionais. Dentre essas emendas a reforma do artigo 15 da Constituição do país que autorizava ao Estado o uso de qualquer provisão especial para garantir o progresso de qualquer uma das classes sociais. A partir de então, vários grupos sociais passaram a ser beneficiados por essa que é a mais ampla política do gênero no mundo.

Apesar da experiência indiana, essa discussão somente tomou corpo nos Estados Unidos a partir de 1961, quando John Kennedy registrou a expressão *affirmative action* na ordem responsável pela criação do Comitê de Oportunidades Iguais de Emprego, *i.e.* na ordem executiva 10925. A proposta da “Ordem Executiva de Kennedy situava-se no terreno do combate à discriminação, antecipando um dos aspectos da Lei dos Direitos Civis” (MAGNOLI, 2009, p.85), pois o que a ordem previa era a associação da “noção de ‘ação afirmativa’ com as obrigações de contratar empresas ou empregar pessoas sem levar em conta suas raças, credo, cor ou origem nacional”¹⁸. Nesse sentido, as primeiras ações “was clearly *not* calling for group preferences or quotas” (SOWELL, 2004, p. 124), consistindo na não discriminação de cunho étnico-racial, bem como da inserção de programas inclusão de pessoas deficientes, programas de aleitamento gratuito para crianças carentes, descontos nos transportes públicos para idosos entre outros programas que não se valiam de beneficiar minorias étnicas raciais. Em relação à questão racial, a ordem previa que os empregadores contratassem “*without regard to group membership*” (Ibidem). Nesse sentido, as ações afirmativas eram pautadas na não discriminação dos indivíduos. Ou as situações que fossem comprovadamente racistas deveriam ser não só combatidas como remediadas, através da interferência de tribunais de direito para garantir, em conformidade com a lei, a reparação das vítimas da conduta discriminatória.

Posteriormente, por intermédio do Plano Revisado da Philadelphia, de 1969, ocorreu a associação das ações afirmativas como um “remédio” para uma situação indesejada socialmente, cabendo atenção especial para a discriminação do sujeito. Conquanto, a evolução das ações afirmativas para percentuais numéricos deu-se a partir de 1970, quando diretrizes passaram a fazer referência à “results-oriented

¹⁶ Segundo Sowell: “India has also had affirmative action policies longer than any other nation, beginning in British colonial times, and then provided for in its constitution when it became an independent country in 1947”. (SOWELL, 2004, p. 23).

¹⁷ Confira a Constituição Indiana: <<http://lawmin.nic.in/olwing/coi/coienglish/Const.Pock%202Pg.Rom8Fsss%286%29.pdf>>.

¹⁸ *Idem.*, *Ibidem.* Para saber mais acerca da Ordem Executiva 10.925, vide: <http://www.eeoc.gov/eeoc/history/35th/thelaw/eo-10925.html>.

procedures” (*Ibid.*, p. 125), no qual deveria ser aumentado materialmente o número de minorias nos empregos, instaurando, assim, objetivos e cronogramas (cf. SOWELL, 2004). Nessa mesma década são implantadas as ações afirmativas nas universidades norte americanas, dando início a uma série de disputas judiciais envolvendo a legitimidade de tais políticas.

Segundo Magnoli, quando as ações afirmativas foram realmente implantadas nos Estados Unidos no início da década de 70, durante o governo de Nixon, não houve a preocupação na definição do que seria raça, haja vista que essa determinação já havia sido feita durante as leis segregacionistas por intermédio da regra da gota de sangue¹⁹. Todavia, com as ações afirmativas, vários casos acerca do princípio da igualdade da Décima Quarta Emenda foram questionados.

O caso *DeFunis versus Odegaard*²⁰ de 1974 foi um dos primeiros casos contrários às ações afirmativas e consistia na alegação de que o programa de ações afirmativas da Faculdade de Direito da Universidade de Washington violava a Décima Quarta Emenda à Constituição Americana. Posteriormente, surgiu o caso *University of California versus Bakke*²¹ em 1978, que foi um dos casos mais famosos da literatura jurídica norte-americana sobre a temática. Nesse caso a Suprema Corte Americana vedou o emprego de cotas, ou números fixos de vagas a serem preenchidas por membros do grupo discriminado afirmativamente, porém consideraram válido a adoção de políticas sensíveis à raça que envolvessem outros critérios além da raça. E, por fim, em 1995, tendo em vista o precedente do caso: *Andarand Constructors versus Peña*²², o veredito determinou que todas as políticas federais que tivessem como embasamento a classificação racial deveriam passar pela análise de controle de constitucionalidade²³. Com todos esses casos elencados,

¹⁹ Muitas das leis antimiscigenação se valiam de frações para estipular o quanto de mistura no sangue colocava alguém fora da raça branca. Em alguns estados o limite era de 1/16 de “sangue negro”, enquanto em outros estados era 1/32. Devido a essas dificuldades, adotou-se a regra de uma gota de sangue (*one drop rule*), ou seja, bastava uma gota de sangue negro para que o indivíduo não fosse mais considerado branco. Nos estados do sul e sudeste, as leis segregacionistas, além de abranger o casamento, abrangiam as relações sexuais, os transportes públicos, banheiros, escolas, hospitais, restaurantes, teatros, reformatórios e bibliotecas. Para esse controle, as certidões de nascimento vinham escritas: brancos ou *colored* (não brancos) de acordo com a raça do sujeito. Segundo Magnoli, na Carolina do Norte, uma lei proibia o intercâmbio de livros escolares de branco para não branco e, nas situações em que houvesse o empréstimo para uma pessoa não branca, esse livro seria de uso exclusivo desse.

²⁰ Para saber mais sobre a decisão do caso *DeFunis* confira: *DeFunis v. Odegaard*, 416 U.S. 312 (1974). É possível encontrar uma análise mais detalhada dos casos *DeFunis v. Odegaard* e *Regents of University of California v. Bakke* em meu artigo “A relação entre justiça igualitária e políticas públicas em Ronald Dworkin”, na obra *Contratualismo Moral e Político na Contemporaneidade*. Disponível no endereço eletrônico <<http://www.editorappgfilufrrj.org/wp-content/uploads/2015/03/Contratualismo-moral-e-pol%C3%ADtico-na-contemporaneidade-Anais-do-I-Congresso-Internacional.pdf>>.

²¹ Para ler a decisão judicial na íntegra, confira: *Regents of Univ. of California v. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978). Disponível em: <<http://supreme.nolo.com/us/438/265/>>.

²² Confira em: <<http://www.casebriefs.com/blog/law/constitutional-law/constitutional-law-keyed-to-chemerinsky/equal-protection/adarand-constructors-inc-v-pena/>>.

²³ A metodologia de julgamento americana de escrutínio (*Scrutiny*) avalia se uma dada legislação fere ou não a cláusula de *equal protection*, ou seja, adota-se um controle de constitucionalidade para aferir valor à natureza do bem ferido, bem como à classificação do indivíduo ou grupo. São três os níveis de análise: *i. Rational basis teste* (quando os bens analisados não são fundamentais); *ii. Intermediate Scrutiny* (situações em que tanto a finalidade como os meios devem ser relevantes); e *iii. Strict Scrutiny* (é a análise rigorosa, ou seja, os bens precisam ser absolutamente necessários).

é possível perceber o quão delicado e importante é adotar esse tipo de política pública no contexto norte-americano.

3 A APLICAÇÃO DA DE AÇÃO AFIRMATIVA

Com a instauração das políticas compensatórias que buscavam corrigir as desigualdades existentes entre os grupos étnicos, o Estado passou a exigir ações afirmativas nas contratações, admissões de funcionários e, principalmente, para regular o acesso aos sistemas educacionais tanto públicos quanto privados. Para tal, ao invés de todos terem, igualmente, acesso às políticas públicas, independente de raça, cor ou sexo, passam a pertencer a um grupo pré-determinado que receberão ou não os privilégios.

Dentre os tipos de ações afirmativas adotadas nos Estados Unidos, podemos destacar as fortes (*strong affirmative action*) e as fracas (*weak affirmative action*)²⁴. Segundo Pojman, as ações afirmativas fracas,

involves such measures as the elimination of segregation (namely the idea of 'separate but equal'), widespread advertisements to group not previously represented in certain privileged positions, special scholarships for the disadvantaged classes (e.g., all the poor), using under representation or a history of past discrimination as a tie breaker when candidates are relatively equal, and the like (POJMAN, 1977, p. 420).

Essas políticas fracas consistem em apoiar socialmente as minorias. Sua efetivação pode ocorrer por intermédio de um programa social que fornece tutores para estudantes negros ou bolsas de estudo específicas para as minorias, garantindo por intermédio dessas políticas, a igualdade de acesso, *i.e.*, a igualdade de partida e não a igualdade de chegada. Envolvendo medidas positivas que poderiam ser de origem estatal ou voluntária, tais políticas visavam à garantia de que os candidatos a vagas em empregos ou universidade estivessem cientes de que há posições abertas e serem incentivados a aplicar. Essa é uma forma de assegurar que “previously excluded groups were made aware of new opportunities now open to them, so as to be able to take practical steps to prepare for and apply for such opportunities” (SOWELL, 2004, p. 124). Para isso, o pertencente ao grupo discriminado deve saber da possibilidade e ser incentivado, sem que outros tipos de medidas posteriores pudessem ser utilizadas.

As políticas afirmativas enfraquecidas envolveriam, por exemplo, a publicização das vagas de um determinado emprego através de anúncios em revistas que possuíssem maioria negra como leitores, ou programas de televisão e rádio em que o público alvo fosse os negros. Outras modalidades seriam o envio

²⁴ Segundo Nagel ações afirmativas fracas são: “Programs that attempt to ensure that previously underrepresented groups are sufficiently well qualified so as to be able to apply for those jobs in which they were not represented.” (NAGEL, *In defense of strong affirmative action*, p. 05).

de representantes dessa empresa para recrutar candidatos em feiras de minorias e disponibilizar fundos e cursos para ajudar os negros a se prepararem melhor para as entrevistas. Uma empresa que adotasse as ações afirmativas fracas poderia se valer de todas essas medidas, porém, seria apenas no âmbito de auxiliar, enquanto forma de criar possibilidades para que o candidato consiga competir, muito embora a vaga não seria escolhida tendo em vista a raça, pois no processo de escolha não deveria haver preferências²⁵. Não obstante, o objetivo da ação afirmativa fraca é de garantir o conhecimento de todos da existência de determinado cargo ou vaga disponível, ou seja, “enlarging the pool of applicants, then hiring on the basis of competence” (MACKINNON, 1995, p. 244).

Nesse âmbito, os negros somente receberiam atenção extra na fase inicial do processo, ou seja, quando a empresa estaria tentando angariar candidatos para se submeterem ao processo seletivo. Entretanto, nenhuma atenção extra seria dada na fase final do processo, quando os sujeitos seriam avaliados, exclusivamente, por sua competência técnica. Na educação esse tipo de ação afirmativa envolveria a garantia de maior divulgação do ambiente universitário para o grupo minoritário, cabendo, inclusive, o investimento em cursos gratuitos com monitores que contribuíssem para um melhor aproveitamento do negro nos testes de aptidão.

Em contrapartida, as ações afirmativas fortes “involves more positive steps to eliminate past injustice, such as reverse discrimination, hiring candidates on the basis of race and gender in order to reach equal or nearly equal results, and proportionate representation in each area of society” (POJMAN, 1977, p. 420). Segundo Nagel, “strong affirmative action is justifiable in limited application when it is relied upon as a means of remedying an historical injustice that has yielded a serious social evil (e.g., the on average lower socio-economic status of African-Americans)” (NAGEL, *In defence of strong affirmative action*, p.08). Nesse sentido, tal política defende que a distribuição de vagas específicas para determinados grupos deve ser considerado com o intuito de aumentar a presença desses nas universidades e mercados de trabalho. Nessa lógica, por vezes pode ocorrer de ser escolhido um candidato menos qualificado em detrimento de um mais qualificado, sem que isso seja considerado uma injustiça.

As ações afirmativas fortes podem ser de duas naturezas: *i.* sistema de cotas ou *ii.* sistema de bônus, também chamado de políticas flexíveis sensíveis à raça ou *goals*. As cotas (*i.*) estabelecem uma exigência numérica para admissão em empregos ou promoções. Em outras palavras, é a destinação de certo percentual de vagas para determinado grupo desfavorecido²⁶. Essa exigência numérica consiste em um percentual a ser ocupado numa instituição de ensino. Há, ainda, taxas e metas estatísticas que são responsáveis por medir e alcançar o progresso

²⁵ Segundo Barbara MacKinnon, as ações afirmativas fracas são defensáveis e aplicáveis. Ela afirma: “Thus in hiring, a company might place ads in minority newspaper. In college admissions, counselors might be sent to school with heavy student populations of underrepresented minority group, or invite the students to campus, or give them special invitations to apply. Once the pool is enlarged, then all in the pool would be judged by the same criteria, and no special preferences would be given on the basis of race or sex”. (MACKINNON, 1995, p.243).

²⁶ A exemplo disso, “uma quota poderia ser imposta em um clube campestre se lhe fosse dito para admitir cinco membros de um grupo minoritário específico em um ano” (RACHELS, 2014, p. 319).

relativo à presença desses grupos nas instituições de ensino. Segundo Gomes, “as cotas são a modalidade mais extrema de ação afirmativa. São, por essência, por natureza, algo bastante heterodoxo, pois fogem ao esquema normal de observância do princípio da igualdade”²⁷. Em geral, as cotas são mais fortes que outros tipos de ação afirmativa, pois representam um valor numérico a ser preenchido, independente do mérito do candidato. Todavia, em algumas situações ela perde o seu sentido forte, é o que Nagel afirma:

A quota may be a method of either weak or strong affirmative action, depending on the circumstances. It amounts to weak affirmative action – a safeguard against discrimination – if, and only if, there is independent evidence that average qualifications for the positions being filled are no lower in the group to which a minimum quota is being assigned than in the applicant group as a whole. This can be presumed true of unskilled jobs that most people can do, but it becomes less likely, and harder to establish, the greater the skill and education required for the position. At these levels, a quota proportional to population, or even to representation of the group in the applicant pool, is almost certain to amount to strong affirmative action (NAGEL, *A defense of affirmative action*, p. 05).

Por outro lado, as políticas sensíveis racialmente (*ii.*), “apenas consideram a raça como um fator na tomada de decisão. Nenhuma quota é imposta” (GOMES *apud* PAIM, 2003 p. 73). Nesse caso, não há garantia de vagas, apenas é adicionado, nos processos de seleção, uma pontuação à nota do candidato pertencente a esse grupo pré-definido, o que lhe garante uma vantagem em relação aos demais. Segundo MacKinnon,

Goals are usually thought of as ideals to be sought but which we are not absolutely required to reach. Goals can be formulated in terms of percentages or numbers. As of now, federal contractors and all institution with fifty or more employees and that receive federal funds of \$50,000 or more must adopt affirmative action plans (MACKINNON, 1995, p. 244).

No âmbito educacional, cabe à universidade a escolha do plano de ação afirmativa que pretende seguir para alcançar seus objetivos sociais. Essas políticas

²⁷ GOMES *apud* PAIM, 2003, p. 73. Segundo Gomes, “iniciar programas de ações afirmativas fazendo cotas não é a melhor maneira. Devem-se buscar maneiras mais sutis, mais inteligentes, como aquelas que envolvam a utilização pelo Estado dos trunfos institucionais que ele tem. Um deles é o poder, a bolsa, o orçamento. Se o Estado utiliza os mecanismos orçamentários para incentivar instituições públicas, e até mesmo instituições privadas, a tomarem iniciativas de integrar as pessoas marginalizadas, isso não é cota. E está atendido o objetivo” (*Idem, ibidem*). A exemplo disso, no caso Bakke, a Suprema Corte considerou válidas as ações afirmativas sensíveis à raça em detrimento das cotas raciais. Na análise do caso Bakke, a corte da Califórnia considerou esse sistema válido em detrimento da política de cotas. Confira os capítulos 14 e 15 da obra *Uma questão de Princípio* de Dworkin.

sensíveis à raça geralmente englobam vários elementos no processo de admissão e mesmo sendo consideradas mais flexíveis que o sistema de cotas, podem ser mais ríspidas, quando, por exemplo, a nota de corte para o ingresso via ação afirmativa é tão alta que acaba desfavorecendo o candidato à vaga.

4 ESSA POLÍTICA ÉTNICO-RACIAL PODE SER CONSIDERADA EFICIENTE?

Após 30 anos das ações afirmativas nos Estados Unidos um estudo realizado por William Bowen e Derek Bok, respectivamente reitores de Princeton e Harvard, nominado *The Shape of the River*, foi publicado e amplamente divulgado pelos defensores das ações afirmativas. Trata-se de um estudo estatístico que avalia os impactos das ações afirmativas para 80.000 negros graduados em instituições de ensino superior norte-americanas, sendo 24 instituições privadas e 4 públicas, nos anos de 1951, 1976 e 1989.

Para Dworkin²⁸, esse exame estatístico foi uma estratégia providencial para a manutenção das ações afirmativas que vinham sofrendo constantes derrotas como a sua proibição na Universidade da Califórnia, posteriormente estendida para todas as instituições do estado²⁹ e na Universidade de Washington. Além disso, a decisão Bakke abriu precedentes para a declaração de inconstitucionalidade dos programas de cotas fixas³⁰ como ocorreu no caso Cheryl J. Hopwood *versus* State of Texas³¹.

Dworkin utiliza essa pesquisa para fazer o estudo atento dos benefícios das ações afirmativas, dentre eles, o significativo aumento de negros admitidos nas universidades norte-americanas. Em 1951, por exemplo, quando ainda não havia ações afirmativas, das 19 melhores instituições de ensino dos Estados Unidos, havia um total de 63 negros admitidos, o referente a 0,8 % por instituição. Ao passo que, em 1989, por intermédio das ações afirmativas, o número de admitidos nas mesmas instituições foi de 6,7 %. Bowen e Bok calcularam que, caso não tivesse sido adotado a política de preferência racial, esse aumento teria sido entre 2,1 e 3,6. Para Dworkin, “seria um erro grave, porém, supor que esses negros ‘retroativamente rejeitados’ eram desqualificados para a formação que receberam” (DWORKIN, 2012, p. 552). Apesar disso, a nota dos brancos era substancialmente mais alta que a dos negros em todos os exames escolares. Para Bowen e Bok

²⁸ Cf. DWORKIN, 2012 Capítulo 11: *Ação afirmativa: Funciona?*

²⁹ Por 14 votos contra 10 a Universidade da Califórnia optou, em 1995, pela exclusão de qualquer programa que objetivasse beneficiar qualquer grupo étnico em todos os departamentos da universidade. Em 1996, por intermédio da aprovação do Projeto 209, essa proibição estendeu-se a todo o estado com base na não discriminação racial, de gênero ou nacionalidade em qualquer serviço educacional público. Para saber mais confira: The coalition for Economic Equity *versus* Wilson, 122 EM 692, 1997. Disponível em: <<https://casetext.com/case/coalition-for-economic-equity-v-wilson-3>>.

³⁰ Como já vimos o caso Bakke não previu a inconstitucionalidade dos programas de ação afirmativa sensível à raça, mas somente o sistema de cotas.

³¹ Confira: Cheryl J. hopwood *versus* State of Texas, Corte de Apelação dos Estados Unidos, Fifth Circuit, 78 F. 3d 932. Disponível em: <<http://www.ca5.uscourts.gov/opinions%5Cpub%5C94/94-50569.CV0.wpd.pdf>>.

tamanha diferença foi originária das excelentes escolas básicas pelas quais os estudantes brancos passaram por toda a vida estudantil.

Dworkin se vale das 626 páginas da referida pesquisa para defender que as ações afirmativas nos Estados Unidos foram bem sucedidas, apesar de reconhecer a falta de mais pesquisas nessa área³². Dentre os dados apresentados pelos pesquisadores há informações como o aumento da média das notas dos estudantes negros no SAT³³ em 1989, que foi maior que a média dos estudantes negros em 1951 (anterior às ações afirmativas). Porém, o índice de evasão dos negros nas melhores escolas foi de 11 % a mais que a de estudantes brancos. Essa análise da pesquisa *The Shape of the River* vai de encontro à outra pesquisa realizada entre 1984 e 1987 por Stephan e Abigail Thernstrom, a qual relatou que, entre as 300 universidades importantes analisadas, o índice de evasão dos alunos brancos é de 43%, enquanto de alunos negros eram de 66%, ou seja, uma diferença de 23% de evasão a mais dos alunos negros³⁴. Bowen e Bok associaram essa evasão ao fato de muitos negros serem de famílias mais pobres, abandonando a faculdade por motivos financeiros. Outra hipótese lançada pela dupla para justificar o baixo desempenho dos alunos negros em relação aos brancos, mesmo quando os dois grupos tiveram as mesmas notas no SAT, foi de que a má formação em técnica de estudos bem como a estereotipagem na faculdade prejudicou seu desenvolvimento. Dos dados publicados pela dupla, contribuindo para o argumento de que as ações afirmativas funcionaram, o que chama mais a atenção de Dworkin, é o fato de que as notas dos negros do SAT que estavam matriculados nas escolas mais exigentes foram bem mais altas em 1989 do que em 1951, o que demonstraria não só a evolução dos negros, como também a formação em proporções maiores na medida em que for mais seletiva a escola frequentada.

Porém, se por um lado a ação afirmativa demonstrou ter sido bem sucedidas, apesar da falta de uma análise econômica adequada, por outro, ela teve uma receptividade desastrosa em algumas regiões, levando a sociedade a optar pelo seu fim. Foi o que ocorreu, por exemplo, em 2014, quando após um plebiscito foi vetado qualquer tipo de tratamento preferencial a indivíduos ou grupos com base em raça, sexo, origem, cor ou etnia na admissão em instituições públicas de ensino superior de Michigan. Isso demonstra que mesmo um tipo de política com boa fundamentação teórica pode não ser bem vista pela maioria da sociedade, mesmo quando o objetivo em questão seja a inclusão social.

Há uma dificuldade enorme em equalizar os elementos que envolvem a relação ação afirmativa e o critério raça ou etnia. Basta observar que, mais recentemente, além dos casos do plebiscito vem ocorrendo decisões judiciais

³² Segundo Dworkin: “O estudo de *River* tem limitações, evidentemente, que os autores tiveram o cuidado de reconhecer. A pesquisa estatística por mais substanciais que sejam os dados e minuciosas as técnicas, não é uma experiência de laboratório, e embora os autores demonstrem considerável engenhosidade na pesquisa e no uso de controles e de outros métodos em suas conclusões, algumas delas, conforme os autores assinalam, inevitavelmente contêm hipóteses”. (DWORKIN, 2012, p. 548).

³³ SAT é um exame de admissão para as Universidades norte-americanas, sendo constituída de questões de múltiplas escolhas de diversas matérias mais a redação.

³⁴ Confira essa pesquisa publicada na obra: *America in Black and White: one nation, indivisible*, de Stephan Thernstroms e Abigail Thernstroms.

excludentes. É o exemplo do caso Hopwood *versus* University of Texas law School³⁵, no qual a sentença suspendeu o uso de ações afirmativas para a admissão na Universidade do Texas, interrompendo inclusive o precedente do caso Bakke que configurava como a exclusão das cotas, mas não das ações afirmativas com a raça sendo apenas um dos fatores dentre outros, como dito anteriormente. Em 1997, o estado da Califórnia aprovou a Proposição 209, segundo a qual: “The state shall not discriminate against, or grant preferential treatment to, any individual or group on the basis of race, sex, color, ethnicity, or national origin in the operation of public employment, public education, or public contracting”³⁶, que deu fim à política de preferências no estado. Em 1998 lei similar foi adotada no Estado de Washington, a chamada iniciativa 200. Outro caso também polêmico foi Parents *versus* Seattle³⁷, em 2007, quando a sentença proibiu a adoção de critérios raciais em seleções afirmando que,

Ações governamentais que dividem o povo por meio da raça são essencialmente suspeitas, pois tais classificações promovem noções de inferioridade racial e conduzem a políticas de hostilidade racial; reforçam a crença, sustentada por tantos durante tanto tempo de nossa história, de que os indivíduos avaliados pela cor de sua pele; endossam argumentações baseadas na raça e a concepção de uma nação dividida em blocos raciais, contribuindo desse modo para uma escalada de hostilidade racial e conflito³⁸.

Hoje, as cotas estão abolidas na Califórnia, Flórida, Arizona, New Hamshire, Ocklahoma, Washington, Texas, Michigan e Nebraska. É possível observar que apesar de haver eficiência por um lado, temos dificuldades nas reações dos agentes por outro. Nesse sentido, cabe ao Estado promotor continuar adequando essa política à realidade local, uma vez que sabemos que esse tipo de política é um conjunto decisório que precisa ser mantido em equilíbrio. O Estado pode até estar fundamentado filosoficamente e buscar com baixo custo implementar uma política pública, porém, o processo decisório é parte da análise racional do processo, que

³⁵ Confira: Cheryl J. Hopwood *versus* State of Texas, Corte de Apelação dos Estados Unidos, Fifth Circuit, 78 F. 3d 932. Disponível em: <<http://www.ca5.uscourts.gov/opinions%5Cpub%5C94/94-50569.CV0.wpd.pdf>>. Cheryl Hopwood era uma garota branca, criada apenas por sua mãe e enfrentou grandes dificuldades financeiras para conseguir concluir o ensino médio. Hopwood conseguiu entrar para a Universidade da Califórnia, em Sacramento e, após algum tempo, tentou ingressar na Faculdade de Direito da Universidade do Texas, que era considerada uma das melhores do país. Embora tenha alcançado uma nota consideravelmente alta para entrar no curso, Hopwood teve o seu ingresso negado, tendo em vista que a universidade utilizava-se de um programa de ação afirmativa que privilegiava minorias negras e descendentes de mexicanos nascidos nos Estados Unidos. Assim sendo, pertencentes desses grupos conseguiram ingressar no curso com médias escolares mais baixas e alcançaram um menor aproveitamento nos exames de admissão. Hopwood levou seu caso à justiça federal alegando ter sido discriminada. E a resolução do caso foi favorável para Hopwood e as cotas fixas foram proibidas no Estado.

³⁶Proposição 209, artigo 31 da Constituição da Califórnia. Disponível e, <<http://vote96.sos.ca.gov/Vote96/html/BP/209text.htm>>.

³⁷ Parents involved in community schools *versus* Seattle School Dist. No. 1 551 U.S. 701 (2007).

³⁸ Supreme Court of United States, *apud*, Magnoli, 2009, p. 135.

mais do que criar regras exige o reconhecimento por parte da sociedade, do contrário, essa política de consequência no longo prazo, perde-se já no curto prazo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política pública por seu aspecto interdisciplinar exige uma série de fatores a ser observada para ser ou não considerada eficiente. Através da teoria jurídica e política do Dworkin entendemos como surge na esfera jurídica, entre regras e princípio, as *policies*, *i. e.*, as políticas públicas. Por meio do modelo político fortemente igualitarista que exige a igualdade de fato, não cabendo mais o apelo meramente formal, do jusfilósofo apreendemos a necessidade desse tipo de política inclusiva e distributiva que aliada ao passado de políticas segregacionistas e da atual desigualdade social norte-americana são molas propulsoras para políticas sensíveis racialmente. Apesar de todo esse embasamento filosófico a continuação das *policies* exige o controle de sua execução e eficiência, o que determinará a dinâmica do governo.

Como visto, as políticas públicas étnico-raciais afirmativas nos Estados Unidos desde a sua implementação até hoje, passaram por diversas alterações, incluindo modificações via legislações federais e estaduais. Em alguns momentos tornou-se mais incisiva, como no caso da mutação de ação afirmativa fraca para a forte até o seu fim em alguns locais, seja através da decisão popular ou judicial. Longe de querer fazer juízo de mérito quanto a sua justificabilidade e legitimação, o que essas constantes alterações e polêmicas demonstraram foi que o ciclo das políticas públicas, envolve muito mais elementos que apenas as questões teóricas, administrativas ou de fundamentação de política pública, mas também a sua execução e avaliação, reconhecendo o seu processo dinâmico e de aprendizagem, que permite a sua constante evolução, que passa como condição *sine qua non* pela aceitação da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, J. E. *Public policymaking*. An introduction. Boston: Houghton Mifflin Company, 2003. p. 1 – 34.
- ASTIN, Alexander, *What matters in College? Four critical years revisited*. San Francisco: Jossey-Bass, Inc., 1993.
- BEATTY, David. *A essência do Estado de Direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- BOWEN, William; BOK, Derek. *O Curso do Rio: um estudo sobre a ação afirmativa no acesso à universidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- _____. *The shape of the river*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

- _____. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- _____. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O direito da liberdade: a constituição moral da Constituição norte-americana*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. The Court and the University. *The New York Review of Books*, 2003, p. 01-10.
- _____. *Uma Questão de Princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FERRAZ, Carlos Adriano. Observações acerca de um modelo pós-positivista de fundamentação do Direito: Dworkin e a ideia de “interpretação construtiva”. *Filosofia Unisinos*, p.148-160, mai/ago 2011.
- GHODOOSI, Farshad. *The Concept of Public Policy in Law: Revisiting the Role of the Public Policy Doctrine in the Enforcement of Private Legal Arrangements*, 94 Neb. L. Rev. 685, 2015.
- INDIA. The Constitution of India. Disponível em: <<http://lawmin.nic.in/olwing/coi/coienglish/Const.Pock%20Pg.Rom8Fsss%286%29.pdf>>. Acesso em: 27 de outubro de 2016.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. de João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LAWUYI, Olatunde Bayo. Ethnicity, political leadership and the search for a stable nigerian society. *Scandinavian Journal of Development Alternatives*. Sep–Dec, 1992.
- MACKINNON, Barbara. *Ethics: theory and contemporary issues*. New York: Wadsworth Publishing Company, 1995.
- MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.
- MENEZES, P.L. *A ação afirmativa (affirmative action) no direito norte-americano*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.
- NAGEL, Thomas. *In defense of strong affirmative action*. Disponível em: <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:fFzYaZ484GcJ:instruct.uwo.ca/philosophy/162f-001/nagel.doc+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: 14 de novembro de 2016.
- PAIM, Paulo. *Sabatina do Dr. Joaquim Barbosa Gomes*. Brasília: Senado Federal, 2003.
- PERRY, S. Interpretation and methodology in legal theory. *Law and interpretation*. Oxford: Clarendon, 1995. p. 97–135.
- POJMAN, Louis. The moral status of affirmative action. *Public Affairs Quarterly*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1977.
- POUND, Roscoe. *The case for the Law*. New Haven: Yale University Press, 1922.

RACHELS, James. Em defesa das cotas. *A coisa certa a se fazer: leituras básicas sobre filosofia moral*. Porto Alegre: AMGH Editora, 2014.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SILVA, Fernanda Duarte Lopes Lucas da. Rower v. Ewans: o amor que não ousa dizer o nome. *Temas de direito constitucional norte-americano*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

SILVA, Rogério Luiz Nery. Políticas públicas e administração democrática. *Sequência*, 64, Florianópolis, p. 57-84, jul. 2012.

SOWEL, Thomas. *Ação afirmativa ao redor do mundo: estudo empírico*. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2004.

THERNSTROMS, Abigail; THERNSTROMS, Stephan. *America in Black and White: one nation, indivisible*. New York: thouchstone, 1997.

UNITED STATES. U.S. *Constitution of the United State*. Disponível em: <http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_amendments_11-27.html>. Acesso em: 08 de novembro de 2016.

UNITED STATES. Department of Justice. Equal Employment Opportunity Commission. *Executive Order 10.925*, 6 mar. 1961. Disponível em: <http://www.eeoc.gov/eeoc/history/35th/thelaw/eo-10925.html>. Acesso em: 25 de novembro de 2016.

_____. *Title VI of the Civil Rights Act of 1964*. Disponível em: <<http://www.justice.gov/crt/about/cor/coord/titlevi.php>>. Acesso em: 28 de outubro de 2016.

UNITED STATES. In The United States Court of Appeals for the Fifth Circuit. *Cheryl J. hopwood v. State of Texas*, 78 F. 3d 932 (1996). Disponível em: <<http://www.ca5.uscourts.gov/opinions%5Cpub%5C94/94-50569.CV0.wpd.pdf>>. Acesso em: 03 de novembro de 2016.

_____. *The coalition for Economic Equity versus Wilson, 122 EM 692, (1997)*. Disponível em: < <https://casetext.com/case/coalition-for-economic-equity-v-wilson-3>>. Acesso em: 30 de outubro de 2016.

UNITED STATES. *Andarand Constructors versus Peña* (1995). Disponível em: <<http://www.casebriefs.com/blog/law/constitutional-law/constitutional-law-keyed-to-chemerinsky/equal-protection/adarand-constructors-inc-v-pena/>>. Acesso em: 13 de novembro de 2016.

_____. *Brown versus Board of Education of Topeka* (1954). Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/case.html>>. Acesso em 06 de novembro de 2016.

_____. *City of Richmond versus Croson, 1989 (156.448 U.S.469)*. Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/488/469/case.html>. Acesso em 17 de novembro de 2016.

_____. *DeFunis v. Odegaard*, 416 U.S. 312 (1974). Disponível em: <<http://www.law.cornell.edu/search/site/DeFunis>>. Acesso em: 03 de novembro de 2016.

_____. *Loving versus Virginia* 388 U.S. 1 (1967). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/388/1/case.html#4> Acesso em: 10 de novembro de 2016.

_____. *Pace versus Alabama* (1883). Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/106/583/case.html>>. Acesso em: 10 de novembro de 2016.

_____. *Parents Involved in Community Schools versus Seattle School Dist. No. 1* 551 U.S. 701 (2007). Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/551/701/>. Acesso em: 15 de novembro de 2016.

_____. *Plessy versus Ferguson* (1896). Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/163/537/case.html>>. Acesso em: 06 de novembro de 2016.

_____. *Regents of Univ. of California v. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978). Disponível em: <<http://supreme.nolo.com/us/438/265/>>. Acesso em: 03 de novembro de 2016.

_____. *Roberts versus City of Boston*, em Massachusetts. Disponível em: <<https://www.milestonedocuments.com/documents/view/roberts-v-city-of-boston>>. Acesso em: 10 de novembro de 2016.

_____. *Sweatt v. Painter*, 339 U.S. 629 (1950). Disponível em: <<http://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/339/629>>. Acesso em: 03 de novembro de 2016.

UNITED STATES. U.S. Supreme Court of California. *The coalition for Economic Equity versus Wilson*, 122 EM 692 (1997). Disponível em: <http://www.pacificlegal.org/document.doc?id=459>. Acesso em: 27 de outubro de 2016.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *O liberalismo igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulos: WMF Martins Fontes, 2008.

SOCIALISMO DEMOCRÁTICO E CONFLITO EM J. S. MILL

DEMOCRATIC SOCIALISM AND CONFLICT IN J. S. MILL

GUSTAVO HESSMANN DALAQUA¹

USP - Brasil

gustavodalaqua@yahoo.com.br

RESUMO: Esse artigo visa reconstruir a concepção de socialismo democrático em John Stuart Mill e responder a objeção segundo a qual o socialismo milliano instituiria uma sociedade desprovida de conflito. Uma sociedade socialista permaneceria a ter conflito mesmo sem desigualdade material porque, segundo Mill, demandas por reconhecimento continuariam a provocar conflito em uma comunidade socialista.

PALAVRAS-CHAVE: John Stuart Mill. Socialismo. Liberalismo. Democracia. Conflito.

ABSTRACT: *This essay seeks to reconstruct John Stuart Mill's conception of democratic socialism and provides an answer to the objection that Millian socialism would institute a society without conflict. A socialist society would continue to have conflict even without material inequality because, according to Mill, claims for recognition would continue to prompt conflict in a socialist community.*

KEYWORDS: John Stuart Mill. Socialism. Liberalism. Democracy. Conflict.

INTRODUÇÃO

A oposição entre “liberalismo” e “socialismo” – entre uma tradição filosófica que prioriza a liberdade individual às expensas da igualdade e outra que prioriza a igualdade às expensas da liberdade individual – é relativamente consolidada na filosofia política contemporânea (SIEDENTOP, 1979, p. 153). Em que pese suas vantagens didáticas, trata-se de uma polarização que, à semelhança da dicotomia “liberdade negativa” vs. “liberdade positiva”, pode distorcer em muitos casos o pensamento específico de um autor e, mais ainda, obscurecer o caráter extremamente multifacetado da tradição liberal.

Longe de ser uma corrente homogênea com um conjunto de princípios fixos anistóricos, o que se convencionou chamar de “liberalismo” é resultado de práticas discursivas que se alteraram ao longo da história e que, por vezes, se contradizem. Um dos herdeiros mais recentes da leitura contextualista da Escola de Cambridge, Duncan Bell mostra de modo persuasivo a impossibilidade de exprimir asserções gerais sobre a tradição liberal. O que se convencionou chamar de liberalismo não é senão um conjunto de discursos “polifônicos” que variam “ao longo do tempo e do espaço” (BELL, 2016, p. 67 e 70).

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). Esse trabalho contou com apoio da Fapesp (processo 2015/22251-0).

A elasticidade inerente ao conceito é particularmente saliente para o leitor lusófono, que não pode deixar de notar a distância semântica dos termos “liberal” e “liberalismo” com seus correspondentes ingleses. No contexto anglo-americano, *liberal* e *liberalism* são termos invocados amiúde pelos setores da esquerda. A redistribuição de renda e o Estado de bem-estar social são bandeiras hasteadas vezes sem conta pelos pensadores que se dizem *liberals*, sendo compreensível, portanto, que os acadêmicos anglófonos de direita associem o liberalismo com pautas de esquerda. Na América do Sul tal aproximação soa bizarra, pois, em seu uso corrente, “liberal” e “liberalismo” costumam ser empregados como sinônimos de “neoliberal” e “neoliberalismo” (LLOSA, 2010, pp. 299-308). A equiparação semântica entre os quatro termos ecoa em nosso mundo acadêmico. É ela, com efeito, que permite Marilena Chaui opor “a democracia liberal” – compreendida como a teoria política em que “a liberdade tende a reduzir-se, de um lado, ao chamado direito de ir e vir e, de outro, à competição econômica da chamada livre iniciativa” – com a democracia social pensada pela “esquerda” (CHAUÍ, 2005, p. 23.)²

A ideia de que o “liberalismo” se oporia ao “socialismo” porque privilegiaria a liberdade individual à custa da igualdade obscurece o caráter fulcral que a igualdade jurídica dos indivíduos assume na tradição liberal. Há filósofos liberais que, inclusive, não só negam a oposição entre liberalismo e socialismo, como também afirmam que o primeiro implica o segundo. John Stuart Mill – nas palavras de Berlin, um dos “pais do liberalismo” – é um desses filósofos que associam socialismo e liberalismo (BERLIN, 2000, p. 232). Ao abordar o socialismo liberal milliano, o corrente artigo buscará (i) explicar que forma de socialismo Mill defende e (ii) responder a objeção de Graeme Duncan, levantada nos anos setenta contra o socialismo do filósofo e que, até o presente, permanece sem resposta.

Em seu livro sobre conflito e harmonia social em Marx e Mill, Duncan diz que, em que pese suas diferenças, Marx e Mill apresentam visões similares daquilo que consideravam ser “o último estado social” (DUNCAN, 1977, p. 237). Segundo o comentador, o comunismo marxiano e o socialismo milliano anseiam por uma sociedade harmônica. Duncan afirma que, ao postular a necessidade de uma sociedade socialista na qual a desigualdade material esvaneceria em larga medida, Mill endossaria uma visão da história segundo a qual “o meio em que os homens agiam – e colidiam – deveria ser mudado [...]. As demandas violentas e insaciáveis desapareceriam e as principais fontes de conflito feneceriam de modo pacífico” (Ibidem, pp. 238-9).

É claro que Duncan é obrigado a reconhecer a importância que Mill atribuía ao conflito, tanto mais porque várias são as passagens em que o filósofo enaltece a importância do conflito para a política. No entanto, embora admita que o “conflito ou o antagonismo” são “vitais para o progresso social” que Mill tem em mente, Duncan considera, ainda assim, que a meta final da filosofia milliana é

² Para uma análise contundente sobre o perigo que o neoliberalismo representa à democracia contemporânea, ver BROWN, 2015. No terceiro capítulo do livro, Brown explica por que é inadequado classificar o pensamento político de Mill de neoliberal. Sobre as diferenças entre Mill e o neoliberalismo, ver também ADAMO, 2005, pp. 48-68 e LACLAU e MOUFFE, 1985, p. 172.

instituir um corpo político destituído de conflito (Ibidem, p. 264). “Mill via o Parlamento como [...] o centro no qual o conflito deveria ser não apenas institucionalizado como superado” (Ibidem, p. 267). Na política milliana, o conflito seria o ponto de partida, e a harmonia, o ponto de chegada.

Contra a interpretação de Duncan, o que aqui se argumentará é que, ainda que reputasse o conflito de classes e a desigualdade material como fonte primacial da discórdia política, Mill não acreditava que uma comunidade política socialista exterminaria o conflito. Na sua visão, o conflito é inextirpável em qualquer sociedade em que os indivíduos possam desenvolver-se livremente. Uma sociedade socialista continuaria a ter conflito porque a desigualdade econômica não esgota o ímpeto antagônico das relações humanas; há que se considerar também o conflito por reputação. A fim de desenvolver nosso argumento, reconstruiremos, de início, as principais características do socialismo milliano. Em seguida, sustentaremos que a crítica de Duncan não procede porque negligencia o fato de que, segundo Mill, a disputa por reputação permaneceria a gerar conflito em uma sociedade socialista.

1 O SOCIALISMO DEMOCRÁTICO DE MILL

Os dois textos em que Mill explora sua vertente socialista pertencem à fase tardia de sua produção filosófica. *Chapters on Socialism* foi publicado postumamente, em 1879, e o capítulo “On the Probable Futurity of the Labouring Classes” foi incluído apenas a partir da terceira edição de *Principles of Political Economy*. O próprio filósofo reconhece em sua autobiografia que, quando resolveu advogar em prol de “um socialismo qualificado”, sua trajetória intelectual já se encontrava bastante amadurecida (MILL, 1963-1991, vol. I, p. 199).³

Mill começa *Chapters on Socialism* reparando que o regime de propriedade privada existente na Inglaterra oitocentista destituía os trabalhadores de liberdade:

Não mais escravizados ou subjugados à dependência por força da lei, a grande maioria os são por força da pobreza; eles ainda estão acorrentados a um lugar, a uma ocupação, e [...] ao arbítrio [*will*] de um empregador, excluídos por acidente de nascimento dos usufrutos e das vantagens morais e mentais que os outros herdaram sem qualquer esforço (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 710).

Dito isto, o filósofo compara o estado calamitoso das classes trabalhadoras com a “escravidão” e o “despotismo” e nota que, assim como ambos pareciam naturais àqueles que os exerciam, o regime de propriedade privada praticado na Europa moderna também se afigurava como absolutamente “necessário” a seus

³ HAYEK, 2015, vol. XVI, pp. 298-312 argumenta que o socialismo de Mill aumentou consideravelmente por causa de Harriet Taylor, feminista socialista com quem o filósofo se casou em 1851. Stafford, contudo, disputa tal leitura e afirma que o socialismo de Mill já se encontrava consolidado antes de o filósofo conhecer Taylor. Ver STAFFORD, 1998.

beneficiários (Ibidem). Mill afirma que a condição dos operários “na Europa civilizada, inclusive na Inglaterra e na França, é mais miserável [*wretched*] do que a da maior parte das tribos selvagens que conhecemos” (Ibidem, p. 713).

Mantemos o termo original entre colchetes porque “miserável” é geralmente compreendido como algo que diz respeito somente à pobreza material, o que não vale para o termo original. Além de significar “miserável”, *wretched* é usado amiúde para denotar uma pobreza moral, sendo por isso sinônimo do adjetivo *base*, que podemos traduzir tanto por “ignóbil” quanto por “vil”. Ou seja: não é apenas a pobreza material dos trabalhadores que leva Mill a querer implementar o socialismo. A escravidão produzida pelo regime de exploração capitalista lhe é inadmissível porque, além de perpetuar a miséria, rouba dos trabalhadores a chance de se desenvolver intelectual e moralmente.

Para compreender melhor seu socialismo cooperativista e descentralizado, convém lembrar que a participação política era para Mill um elemento indispensável do desenvolvimento humano. O socialismo milliano, assim, “representava principalmente o princípio político da *democracia*” (CLAEYS, 1987, p. 134). A democratização da gestão dos meios de produção defendida pelo socialismo milliano era um meio de incitar os trabalhadores ao desenvolvimento de si (*self-development*), de propiciar-lhes mecanismos por meios dos quais eles poderiam cultivar suas faculdades críticas e morais.⁴ “Mill apoiava o cooperativismo [socialista] na crença de que ele contribuiria para a independência pessoal e para a proteção da individualidade que considerava fundamental para o progresso” (Ibidem, p. 145). Foram “os conceitos liberais centrais de Mill, a individualidade e a liberdade, que o levaram a repudiar as relações capitalistas” (STAFFORD, 1998, p. 336). Tudo se passa, pois, como se o socialismo não fosse senão “o legítimo herdeiro” do liberalismo (BERNSTEIN, 1993, p. 147). Pois, conforme argumenta Bernstein, quem procura promover “o desenvolvimento e proteção da individualidade livre” não tarda a perceber que o socialismo é preferível ao capitalismo industrial (Ibidem).⁵

Com sua defesa do socialismo, Mill visava democratizar o desenvolvimento da individualidade e garantir que todos os cidadãos tivessem a oportunidade de desenvolver o seu Eu “em um todo completo e consistente” (MILL, 1963-1991, vol. XVIII, p. 261). Foram “os compromissos éticos de seu liberalismo – em particular com a liberdade e com a justiça distributiva – que levaram Mill a adotar uma série de propostas socialistas” (BAUM, 2007, p. 100).⁶ Para Mill, o socialismo

⁴ Empregaremos as expressões “desenvolvimento de si”, “desenvolvimento do Eu” e “desenvolvimento humano” indiscriminadamente. Outrossim, não faremos distinção entre os termos “Eu”, “indivíduo”, “individualidade” e “(ser) humano”.

⁵ Sobre as semelhanças entre Mill e Bernstein, ver SCHUMPETER, 2009, p. 532. Ao defender o socialismo por causa do desenvolvimento do Eu, Mill se aproxima da *Bildungstradition*, que também apregoava que “o requerido desenvolvimento [...] da personalidade rica e que se desenvolve plenamente pressupõe uma nova ordem social, o socialismo” (LUKÁCS, 2006, p. 591). Sobre a influência da *Bildungstradition* em Mill, ver DALAQUA, 2017, p. 14.

⁶ Audard identifica em Mill um ponto de inflexão na história do liberalismo. Segundo a autora, Mill lançaria as bases para a formulação de uma nova corrente liberal: o liberalismo ético, cujo diferencial seria tornar o bem-estar dos trabalhadores preocupação central da política. O Estado do bem-estar social, de acordo com Audard, teria se originado do liberalismo ético (AUDARD, 2009, p. 274).

cooperativista era superior ao capitalismo moderno porque fomentava uma individualidade mais plena (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 740).⁷

Para compreender de que modo a promoção da liberdade milliana vai ao encontro do socialismo, cumpre-se destacar que Mill elabora um conceito de liberdade *qua* ausência de sujeição arbitrária que o aproxima do republicanismo (URBINATI, 2002, p. 68).⁸ Na filosofia de Mill, assim como no pensamento de outros autores do século XIX, republicanismo e socialismo consorciavam-se para promover a liberdade.⁹ Conforme aponta Urbinati, foi o conceito de “liberdade como não sujeição que forneceu a base normativa para o esforço de Mill de ‘reexaminar’ as instituições sociais da sociedade capitalista” (Ibidem, p. 193). Na visão do filósofo, há uma grande “diferença entre uma vida de sujeição ao arbítrio [*will*] de outrem e uma vida de liberdade” (MILL, 1963-1991, vol. XXI, p. 336). Uma sociedade em que a desigualdade material leva a maioria dos trabalhadores a se submeter ao arbítrio de indivíduos mais abastados não é uma sociedade livre. Visto que requer ausência de sujeição arbitrária, a liberdade reclama um grau mínimo de independência econômica que não deixe os cidadãos à mercê do poder discricionário dos mais ricos. Destarte, as pessoas mantêm-se livres e conseguem tempo para desenvolver suas potencialidades. “Em oposição ao ‘evangelho do trabalho’, eu defendo o evangelho do lazer e sustento que, em uma vida cheia de trabalho, os seres humanos *não podem* realizar os atributos mais sofisticados da sua natureza” (Ibidem, pp. 90-1).

Ao erigir o desenvolvimento de si como justificativa para a adoção do socialismo, Mill deu voz e, dada sua proeminência em sua terra natal, contribuiu para a consolidação de um modo tipicamente inglês de se pensar o socialismo. Mediante uma análise extensa de vários jornais progressistas da época, Ashcraft evidencia como os princípios centrais do liberalismo foram, ao longo do século XIX, apropriados e ressignificados por grupos radicais ingleses que criaram uma vertente inédita do socialismo: o socialismo democrático.¹⁰

Alinhando-se à vertente que predominava entre seus contemporâneos, Mill distancia seu socialismo dos “socialistas revolucionários” que, segundo ele, seria popular sobremaneira na filosofia continental (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 737). Embora nunca tenha citado Marx diretamente, é lícito afirmar que, ao criticar o socialismo revolucionário, Mill tinha a doutrina de Marx em mente. Foi a partir dos *Anais da Primeira Internacional* que Mill formulou suas críticas ao socialismo revolucionário, e foi justamente Marx quem escreveu o discurso inaugural, o preâmbulo e as regras provisionais dos *Anais* (FEUER, 1949, p. 297). Estes escritos

⁷ Para uma análise arguta de como a luta por uma individualidade mais plena levou vários pensadores britânicos do século XIX a criticar o capitalismo industrial, ver LÖWY e SAYRE, 2015, cap. 4.

⁸ Sobre o republicanismo em Mill, ver também ARAUJO, 2006, p. 285.

⁹ Sobre a confluência entre socialismo e republicanismo no pensamento político oitocentista, ver CLAEYS, 1989, cap. 1 e CLAEYS e LATTEK, 2011.

¹⁰ ASHCRAFT, 1993, p. 264 mostra como o princípio da utilidade de Bentham, por exemplo, foi ressignificado pelos socialistas e adquiriu uma ênfase menos individualista e, por conseguinte, mais coletiva. Esta ressignificação feita pelos socialistas ingleses, na primeira metade do século XIX, é digna de nota porque antecipa a ressemantização do princípio de utilidade que o próprio Mill faria em *Utilitarianism*.

foram publicados na forma de folheto, em Londres, em novembro de 1864. No mês seguinte, foram traduzidos para o alemão e publicados no jornal berlinense *Der Sozial-Demokrat*. Em 1865, foram republicados no jornal londrino *The Miners' and Workmen's Advocate*, e foi por meio deste impresso que Mill travou contato com as ideias de Marx (Ibidem, p. 298). Ao menos no que tange ao discurso inaugural, o filósofo inglês relatara estar “muito satisfeito [*highly pleased*]” com as críticas que Marx levantara contra o capitalismo (MILL, 1963-1991, vol. XXXII, p. 220).

Mill era amigo de figuras importantes da Primeira Internacional, inclusive de um de seus líderes, George Odger, que tentou, sem sucesso, conquistar uma vaga no Parlamento inglês (FEUER, 1949, p. 299). Mill apoiou a candidatura de Odger porque sua convicção era a de que o socialismo deveria ser implementado por meio das urnas, isto é, democraticamente. Este ponto fica claro na carta que enviou, em março de 1867, a William Randal Cremer, ativista da Primeira Internacional que era seu amigo. Cremer havia solicitado uma declaração pública de Mill em apoio à Liga da Reforma, movimento político ligado à Primeira Internacional que procurava estender o direito ao voto para todos os homens adultos, quer proprietários ou não. Embora fosse a favor da extensão do sufrágio para os proletários, Mill era contra o clamor “revolucionário” da Liga que, rejeitando o “direito” e o diálogo com as instituições políticas inglesas, pretendia instituir o sufrágio por meio da violência (MILL, 1963-1991, vol. XVI, p. 1247). Outro motivo que fez Mill se afastar da Liga era o caráter sexista de suas reivindicações: apesar de defender o voto dos trabalhadores, a Liga não incluía em suas pautas a concessão do sufrágio para as trabalhadoras.

A carta de Mill a Cremer começa criticando a indisposição da Liga da Reforma para o debate político:

Os discursos proferidos na reunião [da Liga] tinham duas características: uma rejeição, determinada de antemão, de [realizar] qualquer comprometimento [*compromise*] com relação à questão da reforma eleitoral, mesmo se proposto por homens públicos em cuja sinceridade e zelo reformistas como você já expressaram a mais completa confiança, e uma prontidão para prosseguir de imediato à violência física se qualquer oposição for levada a quaisquer de suas demandas (Ibidem).

Segundo Mill, a destruição violenta de instituições políticas – que, no seu vocabulário, equivalia à revolução (FEUER, 1949, p. 302) – só se justificava em dois casos. O primeiro deles seria nos casos de “opressão e tirania”, e o segundo, nos casos em que “o sistema de governo não permite que a reparação de injustiças seja buscada por meios pacíficos e legais” (MILL, 1963-1991, vol. XVI, p. 1248).¹¹ Quando as instituições governamentais não são porosas e se recusam a absorver as reivindicações sociais, a revolução é legítima. Tal não era, contudo, o caso das instituições políticas da época, que segundo Mill estavam abertas ao diálogo no

¹¹ Sobre o uso da violência legítima em Mill, ver WILLIAMS, 1989.

que tangia à franquia dos trabalhadores. Nesse contexto, a violência física não era admissível, porém expedientes políticos pacíficos como manifestações públicas e pressão parlamentar por meio de *advocacy* eram bem-vindos. Poder-se-ia dizer que o diagnóstico de Mill foi comprovado pela história: naquele mesmo ano, sem precisar passar por nenhuma revolução, a concessão do sufrágio a alguns setores da classe operária foi legalizada por meio de um *Reform Act* aprovado pelo Parlamento. Do dia para a noite, o número de eleitores quase que dobrou e o panorama político inglês alterou-se significativamente.¹² Como o próprio Mill reconhecia, o *Reform Act* não era perfeito, mas foi útil para favorecer as pautas operárias no Parlamento inglês.

Contrapondo-se aos revolucionários marxianos, Mill pretendia instituir o socialismo, paulatinamente, por meio das instituições políticas existentes. O aspecto parcimonioso era “a grande vantagem” do socialismo “mais pensativo e filosófico” dos britânicos que Mill endossava (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 737).¹³ Segundo o filósofo, o socialismo deveria “provar suas capacidades mediante teste” e ser aplicado primeiro em pequenos grupos, para então expandir-se em âmbitos maiores (Ibidem). Não obstante, mesmo quando passasse ao nível nacional, o socialismo deveria manter-se descentralizado (Ibidem, p. 748). Outro ponto de discordância com os socialistas revolucionários era o caráter centralizado do poder que estes advogavam. “O esquema deles é [conceder] a administração de todos os recursos produtivos do país a uma autoridade central” (Ibidem, p. 737). Mill, aqui, prenuncia críticas que mais tarde se tornariam lugar comum entre os detratores de Marx.¹⁴

A centralização do poder, de acordo com Mill, poria a perder um dos principais benefícios do socialismo: “a educação democrática da classe trabalhadora” (CLAEYS, 1987, p. 145). A opção do filósofo por um cooperativismo descentralizado remetia à sua associação entre democracia e socialismo; com efeito, Mill pode ser considerado um dos teóricos fundadores do *socialismo democrático*, ou ainda, *socialismo liberal*.¹⁵ Mill repudiava o capitalismo industrial

¹² “O ato de 1867 acrescentou, na Inglaterra e no País de Gales, 938.000 eleitores a um eleitorado de 1.057.000. Nas cidades, os eleitores da classe trabalhadora tornaram-se maioria” (WOODWARD, 1962, p. 182). Cabe ressaltar, porém, que o *Reform Act* aprovado em 1867 continuava excluindo a maior parte da população do sufrágio, uma vez que tornava elegível por volta de 35% a 40% dos homens adultos da Inglaterra (antes de sua aprovação, apenas cerca de 15% a 20% dos homens adultos ingleses cumpriam os requisitos necessários para poder votar). Afora Woodward, HIMMELFARB, 1966 e KAHAN, 2003, pp. 122-41 oferecem boas análises históricas da aprovação do *Reform Act* de 1867.

¹³ Segundo CLAEYS, 2011, p. 523 esta seria uma característica não só do socialismo inglês como da maior parte dos socialismos não-marxistas que emergiram, na Europa, ao longo do século XIX.

¹⁴ ASHCRAFT, 1989, p. 122 e FEUER, 1949, p. 298.

¹⁵ Ver respectivamente ASHCRAFT, 1999 e MOUFFE, 1993, p. 91. Para uma análise do socialismo liberal na Inglaterra oitocentista, ver LUKES, 2003 e McWILLIAM, 1998, cap. 6. Não obstante suas diferenças com relação ao socialismo marxiano, seria equivocado pensar que o socialismo liberal inglês do século XIX não tenha influenciado Marx, filósofo que residiu muitos anos em Londres. E, inversamente, tampouco seria possível ignorar a influência que Marx, por meio de seus escritos nos periódicos londrinos e de seu engajamento político na Inglaterra, exerceu sobre o socialismo de língua inglesa. Sobre a relação entre o socialismo inglês oitocentista e o socialismo marxiano, ver LEOPOLD, 2014. Seja como for, uma grande diferença entre ambos é que Mill pensava que as leis da distribuição dos bens advindos da produção capitalista poderiam ser alteradas, possibilidade que Marx considerava impossível. No prefácio à edição de 1873 do *Capital*, Marx acusa Mill de ter tentado “reconciliar irreconciliáveis” (MARX *apud* SEMMEL, 1984, p. 95). Segundo Marx, as leis da produção e as leis da distribuição eram “essencialmente coincidentes” (ibidem). Um regime político de orientação capitalista que interferisse nas leis da divisão dos ganhos da produção econômica a

de seu tempo porque o considerava infenso à democracia (SARVASZ, 1984). Os proletários não tinham qualquer voz na condução de suas ações no trabalho, local onde passavam a maior parte de seu tempo. Como poderia alguém submetido a um regime despótico no ambiente de trabalho desenvolver as capacidades deliberativas necessárias à democracia participativa?

A fim de transformar o ambiente de trabalho em uma mini-democracia, Mill oferece dois modelos cooperativos de organização trabalhista (MILL, 1963-1991 vol. III, p. 769). O primeiro manteria a divisão entre chefe e empregado, mas atenuaria a hierarquia entre ambos por meio da “admissão de todos os operários na participação dos lucros” (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 743). O segundo – que é o que Mill prefere – aboliria a distinção entre chefe e empregado e instituiria relações horizontais entre os trabalhadores, que coletivamente passariam a gerenciar o trabalho e o lucro.¹⁶ No lugar do chefe, os trabalhadores escolheriam um dentre eles para supervisionar o andamento da empresa. Este supervisor não estaria acima dos outros; pelo contrário, poderia ser removido de seu posto em qualquer momento que a maioria dos trabalhadores julgasse pertinente (MILL, 1963-1991, vol. III, p. 775).¹⁷ Segundo Ryan, o socialismo cooperativista de Mill realizaria, assim, a liberdade que Aristóteles associava com a democracia, pois permitiria que todos trabalhadores fossem governados e governassem “em alternância”.¹⁸

Submetido a um processo de democratização, o ambiente de trabalho permitiria aos proletários trabalhar “em relações que não envolvessem dependência [assimétrica]. Destarte, o ambiente de trabalho [...] pode funcionar como uma escola dos afetos e dos diferentes tipos de virtudes se as relações de poder são reconfiguradas a fim de evitar dependência [assimétrica]”.¹⁹ Como Heydt sublinha no último capítulo de *Rethinking Mill's Ethics*, a democratização das

fim de propiciar uma distribuição mais equânime seria inexequível na visão de Marx. Mill, entretanto, defendia que semelhante regime (o equivalente ao Estado do bem-estar social do século XX) era possível e deveria ser implementado. Para uma análise que identifica o socialismo de Mill como precursor do Estado de bem-estar social, ver RESA, 2005.

¹⁶ Mill tem em mente o caso do movimento cooperativista inglês criado, na segunda metade do século XIX, pelo líder socialista George Holyoake, sobre o qual discorre com entusiasmo em “On the Futurity of the Labouring Classes” (MILL, 1963-1991, vol. III, pp. 758-96). O movimento de Holyoake, “Co-Operatives UK”, existe até hoje e, em 2015, contava com quase sete mil cooperativas no Reino Unido.

¹⁷ Para um posicionamento contrário ao do filósofo, ver SILVA, 2016, pp. 153-4. Criticando o cooperativismo oitocentista, Silva declara que, quando “os trabalhadores assumem o controle da propriedade e da gestão das empresas em que trabalham”, novas relações hierárquicas inevitavelmente emergem por causa “da divisão entre trabalhadores de planejamento e gerência e os demais” (SILVA, 2016, p. 154). Ao menos neste artigo, Silva não aventa a possibilidade de atenuar (ou quiçá eliminar) a hierarquia entre trabalhadores de gerência e os demais por meio de eleições democráticas e mecanismos de accountability.

¹⁸ RYAN, 2013, p. 165 e ARISTÓTELES, 1998, 1317b2-3. Além da liberdade democrática, o cooperativismo do século XIX também visava promover a liberdade em sua acepção republicana como ausência de dominação arbitrária. Vide GOUREVITCH, 2013.

¹⁹ HEYDT, 2006, p. 144. Introduzimos o adjetivo “assimétrico” porque Mill, é claro, não era contra a dependência *per se*. Numa cooperativa socialista, a dependência entre os indivíduos subsistiria, quando mais não seja porque as relações de dependência são inevitáveis na vida em sociedade. Ocorre que, porque mútua, semelhante dependência não estorvaria a liberdade e o desenvolvimento da individualidade dos trabalhadores. MILL, 1963-1991, vol. V, p. 710 repudia apenas a dependência assimétrica, na qual um indivíduo encontra-se à mercê do “arbitrio” de outrem. Sobre a distinção entre dependência simétrica e assimétrica, ver HALLDENIUS, 2003.

relações trabalhistas pensada por Mill propiciaria uma educação não só política como também estética. Na tomada de decisões coletivas, os trabalhadores seriam instados a cultivar sua simpatia, a colocar-se no lugar de outrem, e a imaginar o impacto que suas escolhas teriam no futuro.²⁰ Destarte, eles aprenderiam a exercer as capacidades necessárias para a prática democrática; na perspectiva de Mill, “a participação na gerência do interesse coletivo de uma organização industrial fomenta e desenvolve em um indivíduo as qualidades que ele precisa para as atividades públicas” (PATEMAN, 1970, p. 34).

O socialismo cooperativista tornaria o ambiente de trabalho um solo fértil para o crescimento da liberdade, da justiça e do espírito democrático:

Podemos, através do princípio cooperativo, enxergar nosso caminho rumo a uma sociedade que combinaria a liberdade e independência do indivíduo com as vantagens morais, intelectuais e econômicas da produção agregada; e que, sem qualquer violência [...] realizaria, ao menos no departamento industrial, as melhores aspirações do espírito democrático [...]. Neste ou em outro modo, as acumulações existentes do capital poderiam, honestamente, por meio de um processo de tipo espontâneo, tornar-se propriedade conjunta de todos que participassem de seu emprego produtivo: uma transformação que, uma vez efetuada (e supondo, é claro, que ambos os sexos participariam igualmente nos direitos e no governo da associação), seria o mais perto da justiça social [...] que, no presente, é possível prever (MILL, 1963-1991, vol. III, pp. 793-4).

O princípio cooperativo do socialismo milliano fortaleceria a liberdade dos indivíduos e a justiça social porque lhes possibilitaria exercitar sua agência no trabalho e dividir o capital dele proveniente de modo mais equânime. Mill define o socialismo como “a posse conjunta de todos os membros da comunidade dos instrumentos e meios de produção; donde segue que a divisão do produto entre o corpo dos proprietários deve ser um ato público, realizada conforme regras estabelecidas pela comunidade” (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 738). O socialismo não exclui a propriedade privada e, segundo Mill, nisso mesmo consiste seu diferencial em relação ao comunismo. O que ele requer é a democratização da economia e a coletivização do capital, que passaria a ser distribuído conforme uma regra considerada justa pela comunidade política. Todavia, o que se distribui para cada um é de pertencimento individual:

A terra, por exemplo, pode ser, para fins produtivos e agrícolas, propriedade da comunidade inteira [...]; ainda assim, o pedaço de terra atribuído a cada indivíduo ou família como parte de sua remuneração é exclusivamente deles, na medida em que eles contribuem sua parte para os trabalhos comuns (Ibidem).

²⁰ Sobre o caráter político da simpatia, vide BURSTEIN, 2001.

O direito e a posse da propriedade são artificiais, e não naturais (Ibidem, pp. 752-3). A distribuição da propriedade é um ato histórico que deve se realizar, publicamente, em consonância com as regras estabelecidas pelo corpo político. Além disso, a propriedade é passível de ser redistribuída quando não cumprir sua função social; “o apoio às leis de propriedade tem de depender de considerações de natureza pública, da estimativa feita da sua contribuição para o bem-estar geral [*general welfare*]” (Ibidem, p. 706).

Este ponto é reforçado na *Autobiography*, livro que Mill publicou no último ano de vida. Comentando o impacto positivo que o socialismo da filósofa feminista Harriet Taylor exerceu sobre seu pensamento, Mill repara que ambos ansiavam por um tempo “no qual a divisão dos frutos do trabalho, ao invés de depender, como hoje o depende em grande medida, do acidente de nascimento, será feita em concerto, por meio de um princípio acordado de justiça” (MILL, 1963-1991, vol. I, p. 239). Para Mill, não menos do que para Taylor, “a sociedade está inteiramente autorizada a revogar ou alterar qualquer direito privado à propriedade que [...] julga estar no caminho do bem comum” (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 753).

Não surpreende, pois, o apoio de Mill à reforma agrária proposta pelos insurgentes da Revolução de Janeiro, a mais longa revolta polonesa contra a Rússia czarista, que durou de janeiro de 1863 até 1865. Os insurgentes argumentavam que “a liberdade” dos camponeses poloneses exigia que eles recebessem “a posse total da porção de terra que lhes fora previamente atribuída para que eles e suas famílias a cultivassem” (MILL, 1963-1991, vol. XXV, p. 1202). Na visão deles, os donos das terras que seriam redistribuídas deveriam ser recompensados pelo Estado; todavia, tanto o imperador polonês quanto os proprietários das terras eram contra a medida. Mill posicionou-se publicamente a favor da redistribuição de terra conclamada pelos camponeses poloneses porque considerava que ela promoveria o bem geral da Polônia (Ibidem, p. 1203).

2 RESPONDENDO A DUNCAN: O SOCIALISMO MILLIANO ELIMINA O CONFLITO POLÍTICO?

A gestão coletiva do ambiente de trabalho poderia ocasionar “uma revolução moral”, substituindo a luta de classes entre empregados e patrões por uma “rivalidade amigável” entre indivíduos que manteriam entre si relações de poder horizontais e simétricas e que, juntos, perseguiriam “um bem comum” (MILL, 1963-1991, vol. III, p. 792). Eis que nos deparamos com a característica do socialismo milliano que levou Duncan a declarar a inaptidão de Mill para pensar o conflito:

[o capitalismo] fundamenta-se na oposição de interesses, não na harmonia de interesses, e sobre ele requer-se de todos que encontrem seu lugar por meio de uma luta, empurrando os outros para baixo ou sendo por eles empurrado para baixo. [...] No sistema presente, dificilmente alguém consegue ganhar sem a perda ou frustração de

outrem. Em uma comunidade bem constituída, todos se tornariam ganhadores com o sucesso dos empenhos das outras pessoas (MILL, 1963-1991, vol. V, pp. 715-6).

A um primeiro olhar, a passagem acima parece corroborar a interpretação de Duncan. A impressão que fica é a de que o socialismo “moralista” de Mill procurava superar a divergência de interesses e implementar uma sociedade completamente harmônica, em que todos desejariam o bem de todos. Sua ânsia em tornar o ambiente de trabalho “uma escola das simpatias sociais e da inteligência prática” revelaria que, ao pender para o socialismo no final de sua vida, Mill não buscava senão expurgar o conflito da comunidade política (MILL, 1963-1991, vol. III, p. 792).

A interpretação de Duncan não se sustenta quando lemos o trecho acima em seu contexto. Decerto, há passagens em “On the Futurity of the Labouring Classes” e em *Chapters on Socialism* ressaltando que, ao tornar os dividendos do trabalho posse coletiva a ser distribuída de maneira equânime, a harmonia de interesses e a solidariedade entre os trabalhadores aumentariam. No entanto, isto não quer dizer que o conflito esmaeceria em uma sociedade socialista. Em primeiro lugar, porque ainda haveria disputa entre as cooperativas. Mill deixa bem claro que a competição, na medida em que é necessária à economia, não deveria cessar no socialismo (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 743). Sendo assim, é razoável supor que as diferentes cooperativas entrariam em atrito à medida que competissem entre si.

Ademais, o próprio Mill imputa ao “comunismo” a crítica que Duncan lhe atribui (Ibidem, p. 744). Segundo o filósofo, os comunistas acham que, com a abolição da propriedade privada e a realização da revolução, a concórdia reinaria entre os indivíduos. Porém,

[t]al concórdia, mesmo nas circunstâncias mais afortunadas, seria muito mais passível de ser perturbada do que os comunistas imaginam. A instituição [comunista] prevê que não haverá nenhuma querela acerca de interesses materiais [...]. Mas ainda há outros departamentos [geradores de discórdia] que nenhuma instituição consegue excluir: ainda haverá rivalidade por reputação e por poder pessoal (Ibidem).

O domínio econômico não esgota o ímpeto antagônico presente na vida em sociedade. Ainda que não tivesse conflitos movidos por desigualdades materiais, o conflito motivado por reputação continuaria mantendo acesa a chama do antagonismo político e social em uma sociedade comunista ou socialista. *Na sociedade socialista concebida por Mill, não haveria conflito por redistribuição, mas haveria, sim, conflito motivado por reconhecimento.* Eis, pois, o ponto cego da crítica de Duncan: ao acusar o socialismo milliano de erradicar o conflito político, Duncan supõe que o conflito é sempre motivado por interesses econômicos ou materiais. O comentador esquece, contudo, que as querelas por

reconhecimento representavam para Mill uma fonte poderosa de conflitos políticos.²¹

Mill não só realça o caráter inerradicável do conflito como elogia a persistência da discórdia que uma sociedade sem diferenças materiais (como a comunista) seria obrigada a reconhecer:

É desnecessário especificar a variedade de outras questões importantes que influenciam o modo de se empregar os recursos produtivos da associação [política], as condições da vida social [...] etc., nos quais a diferença de opinião, frequentemente irreconciliável, estaria apta a surgir. Mas mesmo as dissensões que poder-se-ia esperar seria um mal bem menor que a unanimidade enganadora produzida pela prostração de todas as opiniões e desejos individuais frente ao decreto da maioria (MILL, 1963-1991, vol. V, p. 745).

A suposição do comunismo de que a abolição das desigualdades materiais seria capaz de fazer a unanimidade prevalecer entre os cidadãos é, além de ingênua, perigosa. A pretensa unanimidade da qual todos comungariam seria enganadora porque escamotearia as exclusões e violências que dela se seguiriam. Para Mill, a unanimidade entre os indivíduos é, necessariamente, fruto de coerção e sintoma de ausência de liberdade. Por isso mesmo, a existência de posições políticas conflitantes e dissidentes é de valor inestimável porque é condição para o desenvolvimento da individualidade: “a natureza humana deve ter liberdade para expandir espontaneamente em várias direções, seja em pensamento ou na prática; as pessoas devem pensar por si próprias e [...] não devem resignar-se perante os governantes”.²² O conflito para Mill é produtivo, pois permite a expansão da individualidade e contribui para a promoção do desenvolvimento humano. Nesse sentido, a intenção do filósofo não é eliminá-lo, mas sim garantir que ele jamais se esgote.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMO, Pietro. Introdução. In: MILL, John Stuart. *L'America e la democrazia*. Tradução e notas de P. Adamo. Milão: Bompiani, 2005.

ARAUJO, Cicero Romão Resende. Bentham, o utilitarismo e a filosofia política moderna. In: BORON, Atilio. *Filosofia política moderna*. São Paulo: Clasco, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Ed. Bilíngue (português-grego). Tradução e notas de A. Amaral e C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

²¹ Cf. também o terceiro capítulo de *On Liberty*, no qual Mill mostra que vários dos conflitos políticos giram em torno de questões de estilos de vida, ou ainda, de “*experiments of living*” (MILL, 1963-1991, vol. XVIII, p. 261).

²² Ibidem. Conforme aponta BAUM, 2007, p. 108, Mill prefere o socialismo cooperativista porque considera que o comunismo e o capitalismo comprimem o desenvolvimento da individualidade.

ASHCRAFT, Richard. Class conflict and constitutionalism in J. S. Mill's thought. In: ROSENBLUM, Nancy. *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

_____. Liberal political theory and working-class radicalism in Nineteenth-Century England". *Political Theory*, vol. 21, no. 2, pp. 249-272, 1993.

_____. John Stuart Mill and the theoretical foundations of democratic socialism. In: EISENACH, Eldon. *Mill and the Moral Character of Liberalism*. Pensilvânia: Pennsylvania University Press, 1999.

AUDARD, Catherine. *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris: Gallimard, 2009.

BAUM, Bruce. J. S. Mill and liberal socialism. In: URBINATI, Nadia; ZAKARAS, Alex. *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BELL, Duncan. What is liberalism? In: *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

BERLIN, Isaiah. *The Proper Study of Mankind*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2000.

BERNSTEIN, Eduard. *The Preconditions of Socialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Nova Iorque: Zone Books, 2015.

BURSTEIN, Andrew. The political character of sympathy. *Journal of the Early Republic*, vol. 21, no. 4, pp. 601-632, 2001.

CHAUI, Marilena. Considerações sobre a democracia e obstáculos à sua concretização. In: TEIXEIRA, Ana Claudia. *Os sentidos da democracia e da participação*. São Paulo: Instituto Pólis, 2005.

CLAEYS, Gregory. Justice, independence, and industrial democracy: the development of John Stuart Mill's views on socialism. *The Journal of Politics*, vol. 49, no. 1, pp. 267-287, 1987.

_____. *Citizens and Saints: Politics and Anti-politics in Early British Socialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. Non-Marxian socialism 1815-1914. In: STEDMAN JONES, Gareth; _____. (eds.) *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____; LATTEK, Christine. Radicalism, republicanism and revolutionism: from the principles of '89 to the origins of modern terrorism. In: STEDMAN JONES, Gareth; _____. (eds.) *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- DALAQUA, Gustavo Hessmann. Conflict, consensus, and liberty in J. S. Mill's representative democracy. *British Journal for the History of Philosophy*, pp. 1-21, 2017. DOI: 10.1080/09608788.2017.1370997
- DUNCAN, Graeme. *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- FEUER, Lewis. John Stuart Mill and Marxian socialism. *Journal of the History of Ideas*, vol. 10. no. 2, pp. 297-303, 1949.
- GOUREVITCH, Alex. Labor republicanism and the transformation of work. *Political Theory*, vol. 41, no. 4, pp. 591-617, 2013.
- HALLDENIUS, Lena. Locke and the non-arbitrary. *European Journal of Political Theory*, vol. 2, no. 3, pp. 261-279, 2003.
- HAYEK, Friedrich August. *The Collected Works of F. A. Hayek: Hayek on Mill*, vol. XVI. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2015.
- HEYDT, Colin. *Rethinking Mill's Ethics: Character and Aesthetic Education*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2006.
- HIMMELFARB, Gertrude. The politics of democracy: the English Reform Act of 1867. *Journal of British Studies*, vol. 6, no. 1, pp. 97-138, 1966.
- KAHAN, Alan. *Liberalism in Nineteenth-Century Europe: The Political Culture of Limited Suffrage*. Hampshire e Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2003.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 1985.
- LEOPOLD, David. Karl Marx and British socialism. In: MANDER, W. J. *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LLOSA, Mario Vargas. *Sabres e utopias: visões da América Latina*. Tradução de B. Ajzenberg. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Tradução de N. Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, Georg. Posfácio. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de N. S. Neto. São Paulo: Editora 34, 2006.
- LUKES, Steven. Le socialisme libéral : la tradition britannique. In: CANTO-SPERBER, Monique; URBINATI, Nadia. *Le socialisme libéral*. Paris: Esprit, 2003.
- McWILLIAM, Rohan. *Popular Politics in Nineteenth-Century England*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1998.
- MILL, John Stuart. *The Collected Works of John Stuart Mill*, 33 vols. Toronto: University of Toronto Press; Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991
- MOUFFE, Chantal. *The Return of the Political*. Londres: Verso, 1993.

- PATEMAN, Carole. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- RESA, Josefa Dolores. John Stuart Mill y el socialismo. *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. XIV, no. 1, pp. 181-210, 2005.
- RYAN, Alan. The philosopher in the agora. In: DEMETRIOU, Kyriakos; LOIZIDES, Antis. (eds.) *John Stuart Mill: A British Socrates*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013.
- SARVASY, Wendy. J. S. Mill's theory of democracy for a period of transition between Capitalism & Socialism. *Polity*, vol. 16, no. 4, pp. 567-587, 1984.
- SCHUMPETER, Joseph. *History of Economic Analysis*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2009.
- SEMMELE, Bernard. *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue*. Nova Haven e Londres: Yale University Press, 1984.
- SIEDENTOP, Larry. Two liberal traditions. In: RYAN, Alan. (ed.) *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- SILVA, Ricardo. Liberdade, desigualdade e dominação: a economia política do neorrepblicanismo. In: MIGUEL, Luis Felipe (org.). *Desigualdades e democracia: o debate da teoria política*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- STAFFORD, William. How can a paradigmatic liberal call himself a socialist? The case of John Stuart Mill. *Journal of Political Ideologies*, vol. 3, no. 3, pp. 325-345, 1998.
- URBINATI, Nadia. *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2002.
- _____. The many heads of the Hydra: J. S. Mill on despotism. In: _____; ZAKARAS, Alex. (eds.) *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WILLIAMS, Geraint. J. S. Mill and political violence. *Utilitas*, vol. 1, no. 1, pp. 102-111, 1989.
- WOODWARD, Ernest. Llewellyn. *The Age of Reform: 1815 – 1870*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

O GÊNERO HUMANO E A ORIGEM DA JUSTIÇA: ROUSSEAU E A TRADIÇÃO DE PUFENDORF

LE GENRE HUMAIN ET L'ORIGINE DE LA JUSTICE: ROUSSEAU ET LA TRADITION DE PUFENDORF

ANDRÉ QUEIROZ DE LUCENA¹

UNIFESP - Brasil
aqlucena@hotmail.com

RESUMO: Examinaremos aspectos do debate acerca da concepção de Gênero Humano e da aplicação da Justiça e da Vontade Geral, constituintes do corpo político, em Pufendorf, Diderot e Rousseau. Apontaremos, portanto, o tema no jusnaturalismo de Pufendorf, expresso no *Le droit de la nature et de gens* que inspira algumas passagens políticas da *Encyclopédia*; no verbete “Direito Natural” de Diderot; e, parte do projeto teórico-político de Rousseau, apontaremos a crítica do genebrino àquela tradição.

PALAVRAS-CHAVE: Pufendorf. Diderot. Rousseau. Direito natural. Política.

RÉSUMÉ: *Nous allons examiner aspects du débat relatif sur la conception du Genre Humain et la utilization de Justice et Volonté Générale, parties du corps politique, in Pufendorf, Diderot et Rousseau. Indiquerons, donc, le thème dans le jusnaturalisme de Pufendorf, donnée au Le droit de la nature et des gens, inspiration politique pour le Encyclopédie; au verbet “Droit Naturel” de Diderot; et, du Project politique de Rousseau, allons examiner la critique aux traditions.*

MOTS-CLÉS: Pufendorf. Diderot. Rousseau. Droit Naturel. Politique.

INTRODUÇÃO: O SISTEMA E A UNIVERSALIDADE

Universalidade e grandeza dominam o sistema de Pufendorf: *Le droit de la nature et des gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, eis o título completo da obra de 1672 – excelência do método desejado nos *Elementos de Jurisprudência Universal* (1660) e analítica do sistema compilado nos *Deveres do Homem e do cidadão*² (1673). Mas o leitor, caso o desejar, pode prosseguir no exame que assenta a ordem do grandioso e universal. O Prefácio de Barbeyrac, *tradutor e intérprete*, alertou que poucos desejaram estabelecê-la e lamenta o estado científico incapaz de ressaltar a “*ordre merveilleux*” do conhecimento dos deveres mútuos, sem os quais, acrescenta, “a sociedade não pode se manter” (PUFENDORF, 1706, *Preface*, §1, tradução nossa), ressaltou ainda, ao recordar a incipiente moral estoica, acerca

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP – Guarulhos).

² “Oito livros densos”, o *Le droit de la nature et des gens*, sublinha Laurent, “totalizando dois tomos 1354 páginas *in quarto*, ao longo das quais ele [Pufendorf] se esforça para atender simultaneamente um objetivo duplo: de uma parte, reunir todos os conhecimentos relativos ao Direito natural, escritos como uma Suma – um sistema geral, dirá Barbeyrac, e, de outra parte, assegurar uma exposição metódica, clara e sem falhas. Isto para elevar o Direito natural ao lugar de uma disciplina científica autônoma” (LAURENT, 1982, p. 30, tradução nossa).

daquelas virtudes “abertas a *todos* os homens, sem distinção” (PUFENDORF, 1706, *Preface*, §1, tradução nossa, grifo nosso).

Pufendorf, por sua vez, estabelece no sumário ao exame dos *Être Moraux* a grandeza desses homens, cujas características de Entendimento e Vontade conferem a eles um caráter diferente “da licenciosidade terrível dos animais brutos”. (Idem, 1706, I, I, §2, tradução nossa). Sistema geral dos princípios mais importantes, pois.

O ingresso na obra desdobra a nomeação da universalidade. Trata-se daquela que, se convida todos os homens “*sem distinção*” à ciência das virtudes, firma agora na comunidade da Razão o sujeito do grande sistema: o “*Genre Humain*”. É preciso assim que a obra estabeleça – depois do primeiro livro, “*Qui contient les préliminaires de cette Science*” - as características desse Gênero, firmadas nos fundamentos da Lei Natural e nos deveres recíprocos entre os homens. Aí, pela excelência humana que não permite ao Homem “*de vivre sans quelque Loi*”, é possível descortinar os seus elementos centrais.

Por outro lado, cabe recordar a influência da doutrina. De fato, se Pufendorf acolhe e polemiza com as teses de Grotius e Hobbes e pretende se erigir como completo sistema do direito, a sua influência é sentida pelos autores do XVIII. Derathé (2009), alude à importância que Rousseau dá ao estudo do autor; a *Encyclopédia* oferece artigos que ressentem a presença de Pufendorf; e, recorda o autor de *Rousseau e a ciência política do seu tempo*, o estudo do jusnaturalista se configurava necessário àqueles que pretendessem investigar os meandros da teoria política. Contudo, se a fortuna histórica do *Le droit de la nature et des gens* foi breve³, o leitor pode desculpar-se: ela é contemporânea à obra duradoura da Filosofia.

Assim, se são as teses de Pufendorf que animam passagens políticas rousseauianas e se constituem argumentos para refutação, desdobra-se, para o Leitor o duplo desafio: indagar Pufendorf para entender Rousseau. Vale, de fato, verificarmos a tradição replicada na *Encyclopédia* e a crítica promovida pelo filósofo em *Da Sociedade geral do Gênero Humano*. Neste sentido, o objetivo aqui é (1) indagar como se esboçam as linhas gerais da teoria de Pufendorf concernentes à ordem política vinculada ao Gênero Humano (2) verificar essa influência, particularmente no verbete *Direito Natural* de Diderot, (3) vislumbrar a maneira pela qual se constitui a réplica rousseauiana contra os enciclopedistas, e, de modo geral, em relação à tradição jusnaturalista moderna.

³ “Pufendorf”, escreve Pierre Laurent, acerca da recepção algo dúbia do autor no século XVIII, “passa por uma inspiração ultrapassada, melhor, antiquada (*démodé*) e não unicamente na república das Letras, mas no mundo mais vasto dos letrados de toda a Europa, onde adquire grande reputação a partir de 1706, por suas traduções francesas [de Barbeyrac]”. Por outro lado, assinala o comentador, eis os motivos do desaparecimento desse jusnaturalismo erudito: “a elite não suportará mais o aspecto severo e mesmo austero desse saber [...] há nesse mundo [da segunda metade do século XVIII] muito ceticismo, muito gosto pelas obras de espírito. A “moda não será mais os grandes tratados de filosofia moral, cheios de notas e citações”. (LAURENT, 1982, p.64, tradução nossa).

I A LEI E O HOMEM: ASPECTOS DA ORDEM EM PUFENDORF

O livro II do *Le droit de la nature et des gens* examina nos seus três primeiros capítulos os temas célebres do jusnaturalismo de Pufendorf: defende que não é conveniente à natureza do Homem que ele viva sem lei (capítulo I); trata o estado de natureza para revelá-lo – o que é sugestivo – “*anti-natural*” (capítulo II); e no desenvolvimento das exposições anteriores, examina a *Lei Natural em geral* (capítulo III). Aliás, a nomeação – *en gènéral* – designa o sujeito examinado: Pufendorf nos coloca diante do Homem abstrato, cujo caráter específico firma a observância da Lei. Essa tríplice insinuação dos capítulos serve, ademais, para descortinarmos as características desse Gênero Humano: é sujeito à Lei; reclama a sociabilidade, e é portador da “*luz excelente*” que o constitui e o diferencia perante as demais obras da Criação. E, notemos, a oposição sistemática de Pufendorf elegerá os antípodas exemplares dessa humanidade inteira: *les Bêtes*.

Circunscrito o gênero, o oposto e os atributos gerais, verifiquemos uma exposição de Pufendorf acerca da natureza da Lei e do critério de honesta utilidade que deve guiá-la. O propósito será corroborar a seguinte hipótese: para o jusnaturalista, o critério da ordem política permanecerá vinculado às potências universais, teleológicas e dignificadoras da Razão.

Nessa perspectiva, o capítulo “*De la Loi naturelle en gènéral*”, prorrompe com uma negativa fundamental. “A condição natural do Homem”, escreve Pufendorf preocupado em assinalar a especificidade dessa natureza, “*não* permite (*ne permettant pas*), como havíamos visto, que ele aja unicamente por capricho, sem ter nenhum princípio fixo de conduta; e é preciso assinalar que essa regra é a mais geral das Ações Humanas, isto é, aquela que cada qual deve seguir na condição de *animal racional*” (PUFENDORF, 1706, II, III, §1, grifo nosso, tradução nossa). Se a negativa abre a requisição das afirmações gerais, ela derivará a definição do Direito: “[aquela regra] é o que chamamos ordinariamente de *Direito de Natureza* ou Lei Natural, que podemos, assim, nomear Lei Universal, posto que todo o Gênero humano é obrigado a observar (*tout le Genre humain est tenu de l’observer*), ou Lei Perpétua, pois não está sujeita à mudança como as *Leis positivas*” (Idem, 1706, II, III, §1, tradução nossa).

É apenas o exórdio. Está em jogo assinalar o lugar central do Gênero Humano e sugerir, contra a tradição⁴, que tratar desse princípio fundamental e das suas noções correlatas – *les principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique* – é indagar acerca do Homem, tomado como Gênero, portador de regras, sujeito de deveres e direitos.

Em primeiro lugar, cabe especificar o Homem e as vinculações à Lei próprias da sua natureza, porque, de outro lado, “*não se pode conceber que um Ser destituído de Razão seja suscetível de Lei*” (PUFENDORF, 1706, II, III, §2,

⁴ Os romanos e “*plusiers Philosophes de l’Antiquité*”, (seguramente os estoicos, observa Barbeyrac na nota do texto). Os primeiros em razão da defesa de um direito comum aos homens e aos animais (Lactâncio, às margens do texto); os segundos, devido a crença de uma “*Âme de l’Univers*”, cujos seres, em maior ou menor grau, partilham o fundo de “uma mesma natureza”. (Cf. PUFENDORF, 1706, II, I, §2).

tradução nossa). Aqui, contra os pretensos defensores da igualdade de direitos entre animais e homens, Pufendorf evoca outras autoridades; e o argumento em sua inteireza vale observar:

Júpiter, disse um antigo poeta [Hesíodo, indica a nota que reforça o argumento de autoridade com passagens de Cícero e Grotius]⁵ prescreveu aos homens as leis da Justiça, que é, no mundo, a coisa mais excelente; mas estabeleceu que os animais ferozes, os pássaros e os peixes se devorassem uns aos outros, pela falta de Justiça entre eles. Vemos, todavia, que muitos movimentos dos animais aparentam semelhanças externas com algumas ações dos homens que observam a Lei. Mas há, no fundo, uma diferença considerável: é que os movimentos animais seguem os efeitos das disposições e das tendências da sua natureza; ao lugar que os homens partem de um *princípio de Obrigação*, dos quais os animais não têm nenhum conhecimento. (Idem, 1706, II, III, §2, tradução nossa).

Em segundo lugar – e não esqueçamos a preocupação do sistema de Pufendorf a respeito da circunscrição da Lei - comparar as ações humanas com as dos animais é um “abuso desnecessário do termo Direito”⁶. Aqui, o jusnaturalista esclarece as razões pelas quais parece inaceitável postular a igualdade entre homens e animais: “não existe nenhum animal que forneça, em seus movimentos, uma imagem perfeita dos deveres do homem” (Ibidem, 1706, II, III, §2, tradução nossa). Isso firma a particularidade - “toda a moralidade das ações humanas depende da Lei” (Idem, 1706, II, III, §4, tradução nossa)- para assinalar que a ação danosa sempre comporta a negação dos deveres propícios à Ordem. A calúnia não é, com efeito, o reverso do reconhecimento mútuo e da obediência à palavra dada⁷, um ato tão caro ao decoro e às relações dignas entre os homens?

Podemos estar quase convencidos que a universalidade – essa ordem - do Direito será vinculada ao consentimento universal dos povos acerca das coisas honestas – *dignas da humanidade* – partilhadas *genericamente* pela Razão. É um caminho sedutor, posto que Pufendorf distingue o Animal e o Homem e celebra as Obrigações próprias apenas àqueles que têm Razão para consenti-las. Mas o problema não é simples e suscita debates no *Le droit de la nature et des gens*. Ora, escreve Pufendorf, se as obrigações têm por fonte:

[o]nsenso dos povos, nascem, como mostrou Hobbes²¹, dois inconvenientes difíceis: o primeiro, é que, nessa

⁵ Citados diretamente no texto de Pufendorf: Cícero, *De Officiis*, I, 16; Grotius, *De Juri Pacis ac Bellum*, I, I, §11.

⁶ Pufendorf nesse capítulo III, livro II do *Le droit de la nature et des gens*, ilustra alguns relatos bíblicos alusivos à relação entre os homens e os animais, estes, aliás, usados como instrumentos da aplicação da ira divina (o caso do profeta insultado em 2 Reis 2, 23-24) e as leis mosaicas. Mas o que se pretende demonstrar aí, não é que os animais seguem leis; mas que eles são instrumentos da punição, caso o Criador deseje, para que o sujeito das leis – o Homem – possa observá-las.

⁷ PUFENDORF, 1706, IV, I “*De l obligation qui concerne l usage de la parole*”.

suposição, seria impossível que nenhum homem que usasse da Razão jamais pecasse contra a Lei Natural: pois, desde que uma só pessoa, parte do Gênero Humano, entre em qualquer opinião sediciosa perante os outros, o consentimento do Gênero humano resta imperfeito. A outra, é que parece absurdo colocar por fundamento das Leis Naturais o consentimento daqueles que as violam mais frequentemente do que as observam. (PUFENDORF, 1706, II, III, §7, tradução nossa).

Devemos sinalizar a partir daí, o que caracteriza a Homem, para além da “*condição de animal racional*” e orienta – conforme as características do Gênero – as suas esperanças políticas. Demonstraremos que o itinerário pufendorfiniano, ao associar o Direito às características distintivas dos homens, conduz a uma noção de utilidade muito específica, que exige apreender e cumprir as severas obrigações individuais expostas ao longo desse *Système* e firma aquilo que Diderot definirá como “*o bem de todos*” (DIDEROT, 2006, p. 80).

O consenso dos povos não garante a universalidade da lei, sublinha Pufendorf; e as diferenças morais entre os diversos povos – cujos costumes cruéis ele recorda – mostram que não há um consenso natural acerca da Justiça (Idem, 1706, II, III, §7-9). Por outro lado, percebe-se que as nações não se deixam conduzir por um pretense Direito Natural; pelo contrário, instituem “leis particulares, escritas ou não, que dirigem as ações dos seus cidadãos”, cujos costumes ensombrecem o que poderíamos considerar adequado e justo (PUFENDORF, 1706, II, III, §9, tradução nossa). Segue-se “dessa prodigiosa diversidade de Leis e Costumes a ocasião para algumas pessoas negarem absolutamente o Direito Natural e sustentarem que a força e a única regra de todo tipo de Direito é a utilidade particular de cada Estado” (Idem, 1706, II, III, §10, tradução nossa). Ora, Pufendorf, para rejeitar a negação, polemiza com Carnéades e Horácio⁸, e aponta que contra a força e o interesse particular dos povos é preciso ressaltar o aspecto verdadeiramente humano, útil e obrigatório do direito natural.

Uma objeção visada (Horácio, como adversário), é que a natureza não é capaz de discernir (*dénnéler*) o justo do injusto. Pufendorf reivindica, para a sua defesa, uma justificativa que alude ao aspecto distintivo dos homens, assinalado há pouco. De fato, escreve, “[com Horácio] estaria de acordo, caso entendesse por Natureza este princípio comum aos homens e aos animais, que faz perceber, por

⁸ “A utilidade é como a mãe da justiça e da equidade [...]. A natureza toda não é capaz de discernir o que é justo e o que não é, e, da mesma maneira, apenas o instinto nos faz conhecer o que nos é bom e o que nos é mau”, são essas as palavras de Horácio evocadas por Pufendorf; de Carnéades, “o mais célebre defensor desta opinião entre os antigos filósofos”, Pufendorf recorda o seguinte argumento recolhido, afirma ele, por Lactâncio: “os homens se impuseram, em vista do seu interesse, leis que variam de acordo com os costumes e que, entre os mesmos povos, muitas vezes, mudam de acordo com as circunstâncias. Quanto ao direito natural, este não passa de quimera: todos os seres, homens e outros animais se deixam arrastar pela natureza em função de suas próprias utilidades. Deduz-se, pois, que não há justiça ou, se houvesse uma, não passaria de suprema loucura, porquanto prejudica o interesse do próprio indivíduo preocupando-se em proporcionar vantagens a outrem.” (PUFENDORF, 1706, II, III, § 10, tradução nossa). Interessante notar que a mesma passagem aparece nos *Prolegômenos* de Grotius (2004, *Prolegômenos*, §16) novamente para ser criticada.

meio dos seus sentidos, o que é conveniente ou danoso aos corpos” (Idem, 1706, II, III, §11 tradução nossa,). Mas a definição que Horácio não atentou serve para justificar Pufendorf: “se *entendo por natureza [humana] um princípio inteligente e racional*, sua proposição é falsa” (Ibidem, 1706, II, III, §11. grifo nosso, tradução nossa).

Por outro lado, contra Carnéades, esse inimigo consensual do jusnaturalismo moderno, Pufendorf assinala que “para fazer uma ideia justa da verdadeira utilidade, não é preciso considerar o que dá vantagem a esta ou aquela pessoa em particular em prejuízo dos outros, mas que é *vantajoso para todos os homens, sempre*” (PUFENDORF, 1706, II, III, §11, grifo nosso).

Vê-se, pois, que Pufendorf acrescenta à discussão acerca dos critérios do direito, “*avantageux généralement à tous les Hommes*” para a aplicabilidade do seu Bem comum. A noção de utilidade aqui requerida vem, ademais, reforçá-lo: “as ações conforme a Lei Natural” explica Pufendorf, “são *verdadeiramente úteis*, ou seja, capazes elas mesmas de oferecer sólidas vantagens e contribuir à felicidade” (Idem, 1706, II, III, §10, grifo nosso). Em outras palavras, o jusnaturalismo do *Le droit de la nature et des gens* se projeta num sentido *justo* de universalidade, não se referindo às vantagens de um e outro, mas para todo o Gênero Humano.

Decorre dessa concepção uma tripla tarefa que, parece, faz eco aos leitores enciclopedistas da obra. (1) Exaltar a natureza dos homens, os quais, pela Lei Natural, “através das luzes da sua Razão, considerando atentamente sua natureza e seu estado” (PUFENDORF, 1706, II, III, §10, tradução nossa) podem obrigar-se *universalmente* à ordem e à paz. (2) Vincular a utilidade do direito à censura das leis positivas e *particulares* criadas sem o cuidado com os ditames da Lei Natural. A própria validade do direito é originada, nessa perspectiva, como observante ao bem do Gênero humano, entendido como a união daqueles que têm “*alma esclarecida*” e são, conseqüentemente, sujeitos às obrigações mútuas. Reclama-se, assim, uma noção de obediência – princípio perene de Obrigação – que reaparecerá adiante, com devidas ressalvas, como *Vontade Geral*, regra perene e norteadora para a sociedade. De fato, as vantagens da Lei, reforça Pufendorf:

Bem longe, pois, de estabelecidas [...] em vista de alguma falsa e momentânea utilidade, tem como principal meta *impedir que os cidadãos não tenham regras acima de suas próprias condutas*. Com efeito, assim, cada qual pretenderia agir segundo sua própria *vontade*, sem considerar nenhuma igualdade com os outros. Com isso resultaria em um direito para cada um, surgiria irremediavelmente vasta confusão e uma espécie de guerra de todos contra todos, que podemos imaginar como o estado mais desvantajoso e inconveniente aos homens. (Ibidem, 1706, II, III, 11, tradução nossa).

A descoberta dessa utilidade, fundadora da Justiça típica do homem, exige (3) o esforço da ciência e do esclarecimento. Por aquela - a missão do jusnaturalista

- serão sistematizados os *princípios* que a Razão mostra a todos, embora obscurecida, às vezes, pelos maus legisladores e casuístas; pelo trabalho de esclarecimento, o cidadão apreende que as orientações do direito decorrem das máximas de uma Razão esclarecida e do cumprimento de deveres que possibilitam a ordem civil.

Obra, pois, da educação e de um otimismo severo em sua “*confiance dans la raison*” (LAURENT, 1982, p. 106) convicto das potências submissas do Homem, esse sistema merece ser replicado por aqueles que se colocarão na missão de difundir um saber *útil*. O verdadeiro fundamento do direito natural é que “*cada qual deve se esforçar para formar e conservar sentimentos de sociabilidade, isto é, no que depender de si, formar uma sociedade pacífica com todos os outros, conforme a constituição e a meta do Gênero Humano, sem exceção.*” (PUFENDORF, 1706, II, III, §15, tradução nossa). É da observância desses deveres – atrelados à “*meta*” desse universalismo - que decorrerá a realização da Justiça.

2 PUFENDORF NA *ENCICLOPÉDIA*. UM VERBETE DE DIDEROT

Alguns verbetes políticos da *Enciclopédia* denunciam os ecos da tradição com a qual o *Le droit de la nature et des gens* polemiza. As minúcias daquele exame do *Hobbesianismo*, da *Autoridade política* e do *Cidadão* (Diderot) e da *Lei Natural* e *Igualdade Natural* (Jaucourt) ecoam teses que, em alguns casos, encontramos literalmente em Pufendorf. Com efeito, ao ler no verbete *Igualdade Natural* que “cada um deve estimar e tratar os outros como seres que lhe são naturalmente iguais” (JAUCOURT, 2006, p. 193) e que aos homens do estado de natureza tudo os faz tremer e afugenta, o leitor recorda “que nenhum homem poderá unir-se em sociedade com alguém por quem não seja pelo menos estimado como igualmente um homem e participe da mesma natureza” (PUFENDORF, 1707, VII, §1-2, tradução nossa), ou, é descrito no *Le droit de la nature et des gens*, acerca do homem natural, “receoso de muitas coisas, e se assusta mesmo ao ver sua sombra; medroso, procura afastar-se de tudo o que aparece diante de si” (PUFENDORF, 1706, II, II, §2, tradução nossa).

Parece, contudo, significativo o artigo *Direito Natural* de Diderot, quando apontamos os problemas que passam do *Le droit de la nature et des gens* à formulação das teses rousseauianas. Podemos nos aproximar desse Verbetes seja pelos aspectos gerais da sua estrutura que sugerem a assimilação argumentativa próxima de Pufendorf, ou, ainda que escapem os elementos gerais da obra diderotiana, apontar, com Céline Spector, alguns elementos do texto.

Da primeira perspectiva, vemos um artigo essencialmente *enciclopédico*, isto é, que universaliza o conhecimento. “*O que é o Direito?*”, eis a questão imposta tanto ao “*filósofo*” quanto ao “*homem que não refletiu*” que faz indagar acerca da Justiça e do “direito natural [...] uma das coisas mais importantes e difíceis de determinar” (DIDEROT, 2006, p. 77) assinala Diderot para somar-se ao método de Pufendorf em “não adiantar nada que não seja evidente, pelo menos do ponto de

vista da evidência própria das questões morais⁹ e que satisfaz qualquer homem sensato” (Idem, 2006, p. 78).

Presenciamos, em segundo lugar, a oscilação dos argumentos que assentam a originalidade de Diderot ou o compartilhamento da tradição. Do ponto 1 exposto no Verbetes, na determinação do Homem e o “quanto é importante estabelecer solidamente a realidade, eu não diria do ato voluntário, mas da liberdade”, o encontramos na tentativa de “conceber o direito natural de maneira não metafísica, e de “salvar” as objeções massivas enunciadas contra ele”¹⁰; do ponto 2, defrontamos um tema recorrente na passagem tradicional do estado de natureza ao civil¹¹, quer pelos impulsos do homem ou pela ausência da autoridade para dirimir os conflitos. Os itens 3 ao 5 preparam no dilema do homem atormentado o problema que importa: “se tirarmos do indivíduo o direito de decidir sobre a natureza do justo e do injusto, onde apresentaremos esta grande causa?” (DIDEROT, 2006, p. 80).

A resposta do item 06 marca o movimento posterior do Verbetes. É ao Gênero Humano, essa “ordem” - separada do *bête* - cujas “barreiras invariáveis e eternas” (Idem, 2006, p. 80) emanam “*de sua dignidade*” e dão “*ideias e de conhecimentos particulares à espécie*”, que cabe, adiante, sob o sugestivo nome de Vontade Geral, “*fixar os limites de todos os deveres*” (item 07). É, pois, a coparticipação naquela generalidade que permite acessar as noções morais necessárias à vida – “Dize-te sempre: “Eu sou homem, e meus únicos direitos naturais verdadeiros inalienáveis são os da humanidade”” (Ibidem, 2006, p. 81). E, enfim, (item 08) é na escaladas das regras que abraçam dos princípios do direito positivo à indignação e o ressentimento, que podemos consultar aquela Vontade.

Do exposto – “*se meditares, pois, atentamente*”, adverte Diderot – veremos (item 9, subdividido em nove formulações) o direito natural vinculado ao interesse

⁹ A evidência das ciências da moralidade, pretendidas sistematicamente, é um dos desafios do *Le droit de la nature et des gens*. É a discussão sustentada no capítulo II, do livro I da obra, “*De la certitude des Sciences morales*”, visando especialmente a tradição aristotélica.

¹⁰ “O termo direito (*jus*) é um dos mais difíceis de definir em razão da sua polissemia”, alerta Goyard-Fabre. “Grotius, no início do Direito da guerra e da paz, o reconhece em três acepções: tanto o termo designa o que é “justo”; tanto se reporta à uma qualidade moral vinculada à pessoa em virtude da qual pode fazer certas coisas; tanto, enfim, se confunde, com o termo “lei” é designa “uma regra de ação moral o obriga ao que é louvável e bom” (GROTIUS, 2004, I, I§ 3-4). Pufendorf mesmo escreve, “o termo direito é muito ambíguo: ele se refere a uma lei; um sistema de leis da mesma natureza; por uma sentença pronunciada por um juiz; e ele significa simplesmente a qualidade moral pela qual temos legitimamente alguma autoridade sobre as pessoas, a posse de certas coisas ou em virtude da qual nos é dada alguma coisa” (PUFENDORF, 1706, I, I, §20, tradução nossa). Esta acepção plural – na qual se imiscuem o idealismo de um paradigma de justiça, o senso subjetivo de uma faculdade ou poder, o senso objetivo das regras e, correlativamente, da ordem estabelecida – explica que o termo direito encontra-se aplicado a uma imenso e diversificado campo de comportamentos humanos”. (FABRE, 1993, p. 246, tradução nossa).

¹¹ “Observamos dois obstáculos principais, causa pelas quais as pessoas não ficam muito tempo unido em busca de um mesmo fim”, assinala Pufendorf ao introduzir o problema da formação do corpo político: “o primeiro é a diversidade prodigiosa de inclinações e sentimentos, acompanhados geralmente de uma grande falta de penetração, que impede a maior parte das pessoas de discernir o que é vantajoso para a meta que se propõe comum [...] A outra é a displicência (*nonchalance*) e repugnância com as coisas que levam à vantagem das sociedades, tanto que, se uma força superior não obrigá-la, a diversidade prodigiosa de inclinações e sentimentos, acompanhada geralmente de grande falta de penetração, impede a maior parte das pessoas de discernir o que é vantajoso para a meta comum” (PUFENDORF, 1706, VII, II, §5, tradução nossa).

do gênero humano; a submissão à Vontade Geral, “*ato puro do entendimento*” como o “*laço de todas as sociedades*”; e a Lei abordada de uma perspectiva universalista – “*para todos e não para um*”¹² – cujo direito natural, dado imutável – de característica “*relativa à Vontade Geral e ao desejo comum da espécie inteira*” – evoca o poder legislador, vontade “*augusta*” capaz de descortiná-la. “Todas essas consequências são evidentes para aquele que raciocina”, completa Diderot¹³ “e aquele que não quer raciocinar, renunciando a sua qualidade de homem, deve ser tratado como um ser desnaturado” (DIDEROT, 2006, p. 82), conclusão que o *Le droit de la nature et de gens* no esforço em evidenciar a dignidade dos homens e os fundamentos do direito não passaria distante.

Vislumbrado os aspectos formais do Verbete, podemos sinalizar questões teóricas. Céline Spector sintetiza as teses do “Direito Natural” quando afirma que este, segundo Diderot, “não é mais uma lei dada à vontade, mas uma norma de reciprocidade acessível à Razão [...] A espécie é o único tribunal perante o qual deve ser colocados os litígios concernentes à natureza do justo e do injusto” (SPECTOR, 2012, p. 149, tradução nossa). Em outras palavras, trata-se de um otimismo enciclopédico que, ao problematizar elementos tradicionais (o direito natural e a sociabilidade) assegura o interesse geral à “inserção real do indivíduo em sua espécie”. O homem tem, nessa perspectiva, “o mais sagrado direito natural a tudo o que não for contestado pela espécie inteira”. (DIDEROT, 2006, p. 81).

A partir desses elementos alusivos ao direito e à ordem geral cosmopolita assegurada pela *recta ratio* - ou pela Vontade Geral, “ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões” (Idem, 2006, p. 81) podemos sugerir as seguintes perspectivas desse Verbete enciclopédico: (1) o indivíduo, tal qual assinalava Pufendorf, “deve se esforçar para formar e conservar sentimentos de sociabilidade” pela consulta de genuína utilidade, vinculada à conformidade ao “interesse geral e comum” (DIDEROT, 2006, p. 81); (2) esse esforço permanece vinculado, como o exposto por Pufendorf, às características próprias da humanidade que torna seus mandatos evidentes “para aquele que raciocina”; (3) assim, o direito natural, conquanto “esclarecido” por Diderot, aparece no seu apelo à evidência como a construção formal que a despeito daquele esclarecimento, merece ser criticada pelo aspecto da sua generalidade ou pelos problemas práticos que provoca no leitor.

3 ROUSSEAU CONTRA A TRADIÇÃO: O GÊNERO HUMANO E A ORIGEM DA JUSTIÇA

¹² “*Conforme a constituição e a meta do Gênero Humano, sem exceção*”, ecoa a definição de Pufendorf acerca da meta do Direito Natural.

¹³ O verbete “*Lei Natural*” de Jaucourt que denuncia a recepção ilustrada de Grotius e Pufendorf, acrescenta ao apelo da responsabilidade enciclopédica um tema do *Le droit de la nature et des gens*, especialmente do *Preface* de Barbeyrac (1706, §1), na requisição do conhecimento de deveres para os quais não era preciso subir (*monter*) aos céus para buscá-los. “Em matérias de deveres”, nota Jaucourt, “são necessários os princípios que cada um possa facilmente apreender, e porque sempre há perigo na sutileza do espírito que procura caminhos singulares e novos” (JAUCOURT, 2006, p. 200).

Caso indagemos o lugar do Gênero Humano, vimos que ele aparece como destinatário onipresente do Sistema e do Verbete. A ele se apela, no *Le droit de la nature et des gens*, como o sujeito da submissão às leis e juiz perene a observar o homem particular que deve agir conforme à meta geral de ordem e paz, específica da grandeza humana. E é ao Gênero Humano de Diderot, constituído o juiz das causas da Justiça – “*é a ele que cabe decidi-la*” (DIDEROT, 2006, p.80) e à sua Vontade Geral que devemos reportar as ações individuais. Ambas as recorrência fixam e esclarecem os homens na compreensão geral das noções de “bondade, justiça, humanidade, virtude” (Idem, 2006, p. 81). Aqui, o esclarecimento moderno expande o cosmopolitismo do poeta antigo – “*nada do que é humano me é estranho*” – e recorda a advertência do jusnaturalismo: “*eu não sou um cão ou um animal, sou tão homem quanto você*” (PUFENDORF, 1706, I, VII, §1 e VII, tradução nossa) altercação que podemos facilmente conceber a fim de ilustrar a dignidade, o “sentimento delicado, gravado profundamente no coração” acerca da irmandade geral exigida ao gênero humano (Idem, 1706, III, III, §1, tradução nossa). “*Eu sou homem*”, acrescenta o filósofo de Diderot, “*e meus únicos direitos inalienáveis são os da humanidade*” (DIDEROT, 2006, p. 81).

Decorrem, assim, elementos que podemos fixar. Na perspectiva jusnaturalista, a defesa da *natureza comum* dos homens possibilita tanto a edificação dos sistemas do Direito quanto à obrigação atribuída a cada qual em particular. A definição do Dever – elemento central da doutrina de Pufendorf – assegura, com efeito, que este é “ação de um Homem, que é regularmente organizada de acordo com alguma lei prescrita, a que ele é obrigado a obedecer” (PUFENDORF, 1707, I, §1, tradução nossa). E por ação humana, continua o *Les Devoirs*, entende-se aquela que procede da Razão a “qual *Deus dotou a Humanidade, diferenciando-a dos irracionais*; ou seja, aquelas [ações] procedentes pela Luz do Entendimento e pela Escolha da Vontade” (Idem, 1707, I, §I, tradução nossa).

Reencontramos, pois, sob a oposição *Homme-Bêtès*, a crença na natureza comum do Gênero Humano e na acessibilidade das leis a ele prescritas. Essa característica do direito natural, “*à qual nossa razão nos prescreve de nos submetemos de modo irrefutável*”, evocava Grotius(2004, *Prolegômeno* §6-11), define pela sociabilidade e prática da Justiça a fonte do direito: “a natureza do homem é ela própria a mãe do direito natural” (Idem, 2004, §16). E em Diderot, por sua vez, o otimismo enciclopédico anunciou a perspectiva – a *abstração do Gênero Humano*, cuja Vontade geral, ouvida no *ato puro do entendimento* – do formalismo *a priori* que repetiu, sob a abordagem materialista e contestadora das Luzes, a *sacralidade*¹⁴ renovada para a origem da justiça: *o Gênero Humano*.

Segundo Radica, o *Manuscrito de Genebra* expõe uma das críticas dirigidas por Rousseau ao direito natural, a saber, acerca do seu universalismo, “a ideia que

¹⁴ A origem tradicional da palavra justiça (*jus*), assinala Grotius, vem da divindade – “a origem do direito não deveria ser procurada em parte alguma a não ser no próprio Júpiter” – que dispõe os princípios de sociabilidade existentes no homem (GROTIUS, 2005, *Prolegômenos*, 12). Veremos a seguir como a “sociedade geral do gênero humano” ressoa um fundo discurso religioso, acerca do Homem, criatura do Deus que deve amar o semelhante.

a humanidade formaria um todo e uma sociedade, assegurada por uma unidade natural sobre a qual o indivíduo poderia se guiar para agir” (RADICA, 2008, p. 128, tradução nossa). É, como presenciamos, o apelo dos textos de Pufendorf e Diderot, contra o qual Rousseau polemiza diretamente.

Por outro lado, o *L’histoire de la Raison* recupera a história daquela Sociedade Geral do Gênero humano:

Conceito estoico presente nos teólogos e em certos jusnaturalistas. Distinto da noção do estado de natureza porque se reporta à história sagrada, este conceito desenvolve um papel similar e explica a origem da sociedade e sua finalidade. Encontramos essa ideia em Fénelon e Bossuet. Ela funda a apologia dos deveres da humanidade condutores dos deveres particulares. (RADICA, 2008, p. 129, tradução nossa).

Esses elementos fornecem as linhas gerais da Sociedade Geral do Gênero Humano na referência à teologia e na tradição do direito natural.

Na perspectiva teológica, eles recuperam o desejo original de um mundo ordenado e fraterno sob a autoridade de Deus para alertar acerca da Queda propiciada pelas paixões e da importância da prática dos deveres cristãos da caridade. Tal raciocínio implica, segundo Radica, “que o todo da humanidade é o ponto de partida, e que não é por nações, mas sobre a humanidade em geral que a união dos homens deve ser fundada” (RADICA, 2008, p. 130, tradução nossa). Por outro lado, o jusnaturalismo, em Grotius¹⁵, assinala as referências à comunidade primitiva do gênero humano a qual Deus conferiu, em comum, a propriedade das criaturas inferiores. Perspectiva similar àquela que Pufendorf tratará sob o tema dos *Être Moraux*, posto que Deus, Criador do universo, confiou à comunidade dos homens um usufruto e uma concessão para servir-se das criaturas do mundo físico (PUFENDORF, 1706, I; livro IV, 1-3.). Universalidade dos deveres recíprocos dos homens fundada em uma natureza racional, criada por Deus, cujo fundo comum faz a união *a priori* das sociedades.

Podemos suspeitar agora que a réplica rousseauiana no *Manuscrito de Genebra* contempla tanto esse debate de fundo teológico, quanto de tradição jusnaturalista, ecoada pelos *philosophes*. “Rousseau coloca”, portanto, “o jusnaturalismo moderno face às suas contradições” (SPECTOR, 2012, P. 141, tradução nossa). Vislumbremos alguns elementos.

“Começamos por investigar de onde surge a necessidade das instituições políticas”. Eis o início do capítulo rousseauiano para circunscrever o debate com o jusnaturalismo: *a origem da sociedade política pela interlocução com a “Sociedade Geral do Gênero Humano”*. Assim, se os parágrafos iniciais do texto

¹⁵ “Logo após a criação do mundo, Deus (Gênesis, I, 19-20) conferiu ao Gênero Humano um direito geral sobre as coisas dessa natureza inferior e renovou essa concessão após a regeneração do mundo pelo Dilúvio”. GROTIUS, 2004, I, II, §1-2).

ora evocam a necessidade da assistência dos semelhantes para superar as dificuldades do estado primitivo, ora remetem, da agregação à associação, à passagem do estado de natureza para o civil, elementos que o leitor reencontrará cirurgicamente no *Do Contrato Social*, a discussão acerca do Gênero Humano adquire, por sua vez, o *status* da correção da noção formal e abstrata. Podemos asseverá-lo pela recorrência da negativa, do falso e da condicional problemática dos adversários, cuja verificação exige atentarmos aos movimentos de Rousseau.

“É bem verdade que o vocábulo – Gênero Humano – oferece ao espírito uma ideia puramente coletiva, que *não* supõe qualquer união real entre os indivíduos que o constituem” (ROUSSEAU, 1962, p.172, grifo nosso), sustenta o filósofo, depois de ter demonstrado que a “Sociedade Geral” não oferece “uma assistência cabal ao homem [...] vítima dessa união enganadora da qual esperava sua felicidade” (Idem, 1962, p. 173). A origem do corpo político *real*, vinculado à *proteção mútua* está distante dessa sociedade engendrada pela *ideia* e contestada pela *desassistência*, podemos supor.

À indagação acerca da natureza da “*ideia puramente coletiva*” podemos derivar os primeiros desdobramentos. “Concebamos”, argumenta Rousseau “o Gênero Humano como uma Pessoa Moral que lhe dá individualidade e a torna una, disponha de um móvel universal que leve cada parte a agir visando a um fim geral e interessante ao todo” (ROUSSEAU, 1962, p. 173). Ora, essa Pessoa moral recorda o conceito de Pufendorf: “Pessoas Morais [...] entendidos pelos Homens mesmos, considerados no seu estado moral e no seu emprego em sociedade, seja ao visar cada homem em particular, ou muitos que, reunidos por alguma ligação moral...” (PUFENDORF, 1706, I, I, §12, tradução nossa). Isto é, a concessão rousseauiana e momentânea do argumento supõe que o conceito do Gênero Humano seja obra do esclarecimento, voltado a afirmar a Ordem no mundo - características daqueles *Seres Morais* - e que se reporte ao conjunto dos homens unidos “por alguma ligação moral”.

Tal reunião momentânea emprestada da tradição evoca a passagem pufendorfiniana ordenadora do eu ao nosso – agregação transfigurada à *une seule & même idée* - produzida pela requisição da sociabilidade e dos mandatos da Lei de Natureza, proclamados pela Razão¹⁶. Mas essa concessão aparente ao *Le droit de la nature et de gens* abre espaço para a crítica. De fato, a Pessoa Moral de Pufendorf, “chamada ordinariamente de Sociedade” (PUFENDORF, 1706, I, I, §13), forjada pela atenção àquelas leis naturais, firma o interesse geral (Idem, 1706, VII, II) próprio da humanidade, enquanto Rousseau insiste em combater os pressupostos dessa Pessoa Moral que age pelo Bem de todos: “concebamos que tal sentimento comum seja o da humanidade, e a lei natural, o princípio ativo da máquina” (ROUSSEAU, 1962, p.172) sugere o filósofo. Mas as consequências agora são inversas: “*ao contrário* que suporíamos, verificaremos que o progresso da

¹⁶ PUFENDORF, 1706, I; II, I, II, III. A sociedade constituída como Pessoa Moral representa, para Pufendorf, o momento excelente, a construção racional, isto é, o artifício do espírito humano que substitui o interesse particular e da animosidade suposta, típica da situação anterior ao estado civil, para a submissão à vontade do corpo político, posto que representa a unidade legítima das vontades particulares. Por outro lado, ela corrobora – pela exigência da lei positiva - ao imperativo de ordem e da paz entre os homens.

sociedade abafa a humanidade nos corações, despertando o interesse pessoal” – descrição real do estado civil, cujo estado de beligerância, recordou os *Princípios do direito da guerra* (2011), discorda das lições dos sábios, posto que faz a efervescência cruel das disputas. Ademais, “as noções da lei natural, às quais deveríamos chamar de leis de razão, só começam a se desenvolver quando o desenvolvimento anterior das paixões torna impotente todos os seus preceitos” (ROUSSEAU, 1962, p. 173).

Inversão dupla: Rousseau remete criticamente ao estado de natureza pufendorfiniano para o qual, em um dos mais caros desenvolvimentos do *Le droit de la nature et des gens*, a Razão é inseparável desse estado primitivo¹⁷ e assinala a crítica acerca do *posteriori* desse direito em busca da Justiça. É o confronto com o método e o apriorismo dos adversários, denunciados no Prefácio ao *Discurso sobre a desigualdade*, com o qual a conclusão mantém alguma similaridade: “constitui verdadeira quimera o pretense tratado natural ditado pela natureza, pois suas condições são sempre desconhecidas [posto não ser possível conhecê-las naturalmente], e temos necessariamente de ignorá-las ou infringi-las [na falta de sanção civil]” (ROUSSEAU, 1962, p. 173).

Nesse sentido – pela recusa da pretensa Razão originária que conduz pela Lei Natural à prevalência do Bem comum – Rousseau pode suspeitar da presença dessa Lei no estado natural: “É falso que, no estado de independência, a Razão nos leve a concorrer para o bem comum visando ao nosso próprio bem” (Idem, 1962, p. 173, grifo nosso). São falsos e, por conseguinte, desacertos metodológicos, as esperanças políticas fundamentais do direito natural e do otimismo de Diderot enquanto apostam nos poderes ordenadores e pré-estabelecidos da Razão e no ato puro – imediato – do Entendimento vinculado àquela “*ideia coletiva que não supõe qualquer união real*” que é a evocação do Gênero Humano. Mas se é falsa a ideia do bem comum, a “*ordem natural das coisas*”, segundo Rousseau, convoca à leitura da realidade: “em lugar do interesse particular aliar-se ao bem geral, ambos se excluem mutuamente, e as leis sociais são um jugo que cada qual bem deseja impor aos outros, porém não aceita para si” (ROUSSEAU, 1962, p. 173).

Rousseau oferece outra perspectiva crítica: “Se (como acredito) fossem inatas em todos os corações as noções do Grande Ser e da Lei de Natureza, representaria cuidado por todo supérfluo ensinar expressamente tanto um quanto o outro” (ROUSSEAU, 1962, p. 175, grifo nosso). Reparamos agora, no sobrevoo em passagens dessa *Sociedade Geral do Gênero Humano*, a condicional que, sob a incerteza e a crença íntima, reforça o aspecto corretor perante os adversários. De fato – e recordemos tanto o jusnaturalismo de Pufendorf quanto a missão

¹⁷ “Para dar uma ideia justa do estado de natureza, não podemos de forma nenhuma excluir o uso da reta razão, mas, sobretudo, ligá-la à operação das outras faculdades humanas [...] De tudo isto, conclui-se que o estado de natureza, reportado àqueles que vivem fora da sociedade civil não é um estado de guerra, mas de paz: cujas principais leis são reduzidas às seguintes: não fazer nenhum mal aos outros, deixar a cada qual desfrutar tranquilamente dos seus bens, manter pontualmente os compromissos assumidos, servir ao próximo, tanto quanto as obrigações nos permitem, e não nos afastarmos das obrigações que o uso da Razão impõe, sendo inseparável do estado de natureza (*usage de la Raison étant inseparable de l'Etat de nature*). (PUFENDORF, 1706, II, II, §9, tradução nossa), assinala Pufendorf em um debate direto contra o estado de guerra hobbesiano.

Enciclopédica – se a “*lei é gravada no coração dos homens*” (PUFENDORF, 1706, II, III, §13) ou basta meditá-la atentamente, como sugerem os preceitos de Diderot, o sistema e a missão do esclarecimento perdem muito da eficácia, posto que poderiam ser retraídos para os aspectos daquela má utilidade que acrescenta sofismas e dificuldades sobre as evidências da lei e dos deveres.

Compilados os elementos gerais do texto e o reverso oferecido perante os adversários, podemos sugerir a implicação dos desafios.

Rousseau, em *Da Sociedade Geral do Gênero Humano*, versão preliminar do *Contrato Social*, denuncia respectivamente (1) *Os limites da abstração* acerca de um problema concreto por excelência: “*a necessidade das instituições políticas*”, recordemos, é essa a investigação do capítulo de Rousseau. Assim, a noção do Gênero Humano parecerá, ao nosso filósofo, um puro enunciado “*que não supõe qualquer ligação real*” e cujo direito natural constituído em “*quimera*” não corresponde ao desenvolvimento das sociedades e dos interesses particulares. Ademais, “o Gênero Humano sem comunicação não é mais que uma coleção de indivíduos isolados, sem motivos para desenvolver suas faculdades, sem verdadeiro sentimento recíproco e, portanto, sem *verdadeira* existência humana” (SPECTOR, 2012, p. 147, grifo nosso). (2) Adverte da *insustentabilidade prática* postulada pelos adversários: de fato, parecerá que na vida civil permanecem antípodas o bem comum e o interesse particular. É o retrato de uma sociedade corrompida, na qual as leis sociais – os deveres da honesta utilidade e da escuta da Vontade Gerais – “*são um jugo que cada qual bem deseja impor aos outros*”, novas faces acusatórias ao filósofo e ao juriconsulto acerca do homem polido que encontramos nos *Discursos*. (3) Enfim, demarca o *problema metodológico* da tradição jusnaturalista ecoada por Diderot: a generalização (Gênero Humano) apoiada sobre uma suposta Lei de Natureza que deriva os deveres civis e a sua perspectiva otimista da sociabilidade.

Portanto, ao revisitar o universalismo do Direito Natural, Rousseau critica as condições da Vontade Geral, exposta por Diderot, problematiza a pretensa lei e sociabilidade natural, fundadoras do corpo político, e sugere que as condições originais desse mesmo corpo escapam do modelo *a priori* dos adversários. Neste sentido, reconhecer a falta de uma regra anterior e norteadora da Justiça é reconhecer “uma ausência de sociabilidade natural [pois] os homens não se agrupam senão em face das necessidades e não por qualquer benevolência” (RADICA, 2008, p. 133, tradução nossa). Acrescentemos que essa crítica, envolvida na obra política em gestação, sugere os avanços da obra rousseauiana, recolocadas no *Do Contrato Social*, e os problemas teóricos, sempre com adversários à vista, com os quais o filósofo genebrino debatia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Universalidade e grandeza dominam o sistema de Pufendorf, mas agora podemos sugerir que essa ambição sistemática não constituiu, para Rousseau, no método eficaz em sua aposta no racionalismo e na totalidade para enfrentar os dilemas políticos. A indagação rousseauiana, por sua vez, questiona o filósofo

prudente de Diderot e sugere o vazio da inquirição acerca da sua Vontade Geral. De fato, enquanto as linhas gerais dos sistemas jusnaturalistas evocaram a retidão do direito e da honesta utilidade, fundada no bem comum do Gênero Humano, com o qual o mesmo direito estava fundamental; e enquanto Diderot emprestava a totalidade desse Gênero para constitui-lo juiz das causas do homem, a réplica de Rousseau apontou os problemas e as bases quiméricas – a “*inexistência de uma justiça pré-política*” (SPECTOR, 2012, p. 145, grifo nosso, tradução nossa) daquilo que constituía para os adversários o fundamento do direito e o juízo da espécie.

Reflexão “*contra a universalidade do Direito Natural*”, “uma humanidade sem unidade”, “*direito emergente dos fatos*”, e em “*ruptura com o naturalismo*” elenca Radica (2008, p. 128-144, tradução nossa) acerca do exame rousseauiano que se constitui, no fundo, a sua formulação para as regras da Justiça. Conclusão filosófica em “*síntese fulgurante do segundo Discurso*”, sugere Spector: “a sociedade ordenada não pode emergir sem solução de continuidade por um desenvolvimento espontâneo que conciliaria justiça e interesse. O que requer, ao entendimento de Rousseau, a Justiça? Que seja compensada a desigualdade natural, ao menos para permitir a sobrevivência do fraco, condição *sine qua non* da existência de uma sociedade” (SPECTOR, 2012, p. 145, tradução nossa). Antes de formulá-la - e mesmo recolocar em justos termos a Vontade Geral - não coube a Rousseau, tal qual fará em outro lugar o arquiteto – o legislador político, sondar o terreno para verificar a solidez da construção?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIDEROT, Denis. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora UNESP, 2006.
- GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004.
- PUFENDORF, Samuel von. *Les devoirs de l'homme et du citoyen: tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*. Traduits du latin par Jean Barbeyrac. [S.l.]: Université de Caen, 1707. 2 v. (Bibliothèque de Philosophie Politique et Juridique).
- _____. *Le Droit de la Nature et des Gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique* ([Reprod.]) par le baron de Pufendorf; trad. du latin par Jean Barbeyrac, 1706.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- _____. *Da sociedade geral do gênero humano*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Manuscrito de Genebra. Tradução de Lourdes Santos Machado. Notas de Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro: Globo, 1962.
- _____. *Princípios do direito de guerra e Fragmentos sobre a guerra*. Tradução Evaldo Becker. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009.

GOYARD-FABRE, Simone. *Pufendorf et le droit naturel*. PUF, 1993.

LAURENT, Pierre. *Pufendorf et la Loi Naturelle*. Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1982.

RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale e politique chez Rousseau*. Honoré Champion, Paris, 2008.

SPECTOR, Céline. De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne. In: ROUSSEAU, J.-J. *Du contract social, ou Essai sur la forme de la République* (Manuscrit de Genève). B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo (éds). Paris, Vrin: 2012. p. 141-153.

DIREITO ENTRE AUTONOMIA E AUTORREALIZAÇÃO

LAW BETWEEN AUTONOMY AND SELF-REALIZATION

DOSSIÊ ÉTICA E POLÍTICA – VOL. 2

JOSÉ PEDRO LUCHI¹

UFES - Brasil

luchi-jp@hotmail.com

RESUMO: Depois de apresentar a crítica de Ch. Menke a Honneth no que diz respeito a uma presumida insuficiente consideração do conceito de autorrealização no quadro jurídico da sociedade moderna, passa-se à resposta de Honneth na sua obra mais madura *O Direito da Liberdade*, na qual ele explicita e desenvolve a relação entre os conceitos de autodeterminação e autorrealização. Em foco, a discussão sobre se a idiotia e a recusa de socialização quanto a decisões pessoais sobre quem se quer ser seria uma possibilidade constitutiva do conceito de autorrealização ou uma possível manifestação que deve ser, entretanto, considerada patológica. A revisitação de textos anteriores de Honneth para conferir o uso e a relevância de ambos os conceitos enseja uma consideração avaliativa das posições de Menke, em confronto também com outros autores.

PALAVRAS-CHAVE: Autonomia. Autorrealização. Forma jurídica. Patologia. Associalidade.

ABSTRACT: *After presents Menke's critique of Honneth with regards to an insufficient presumed consideration of the concept of self-realization in the legal situation of modern society, passes to the Honneth's answer in his most mature work Freedom's Right, in which he explains and develops the relation between the concepts of self-determination and self-realization. In focus, the discussion about if the idiocy and the socialization refusal as a personal decision about who you want to be would be a constitutive possibility of the concept of self-realization or a possible manifestation that must be however considered pathological. The literature review of previous Honneth's articles to check the usage and the relevance of both concepts opens space for an evaluative consideration of Menke's position, also in confrontation with other authors.*

KEYWORDS: *Autonomy. Self-Realization. Legal Form. Pathology. Associability.*

INTRODUÇÃO

Em um dos artigos da extensa coletânea organizada em 2009, por ocasião dos 60 anos de Axel Honneth, *Sozialphilosophie und Kritik*, Christoph Menke reconstrói o itinerário teórico do colega com foco nos conceitos de autonomia e autorrealização, mostrando o que aí considera insuficiente. O presente trabalho parte dessa crítica das ideias de Honneth por parte de Ch. Menke, onde esse reconstrói o itinerário teórico daquele distinguindo um primeiro momento da abordagem teórica do Direito em *Luta pelo Reconhecimento* sob a égide do conceito de Autonomia e um segundo momento em *Sofrimento de Indeterminação* com foco no conceito de Autorrealização, dada a insuficiência da primeira abordagem. Menke questiona finalmente o acerto da abordagem do Direito como esfera do reconhecimento advogando que a esfera jurídica abriria também espaço

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

para a recusa da autorrealização socializante, então para um certo embrutecimento ou idiotia, ambas as possibilidades se relacionando constitutivamente, o que significa ao menos que uma não poderia ser compreendida sem a outra, elas se referem e se nutrem mutuamente.

No seu texto de 2001, *Sofrimento de Indeterminação*, Honneth havia já ressaltado a diferença entre sua abordagem da filosofia do direito hegeliana e aquela de Menke. Esse responde, de certa forma, em 2009, mostrando uma diferença de acentuação na consideração do direito em Honneth ao longo de seu itinerário teórico. Na sua última obra, *O Direito da Liberdade*, Honneth menciona a crítica de Menke, formulando seu texto, a meu ver, pelo menos em parte como resposta não explícita, ponto por ponto, mas no conjunto, às observações de Menke. Na parte sobre a liberdade jurídica responde claramente a algumas objeções de Menke, desenvolvendo a relação entre os conceitos de autonomia e autorrealização aplicados ao direito. Tem aqui relevância a distinção entre autonomia privada e coletiva, sendo a primeira precisamente vista como espaço de certo isolamento que o direito permite para que então o indivíduo possa se autoquestionar e, conforme a situação, recolocar seus objetivos de vida, em outras palavras, o bem que o motiva. Processos jurídicos que interrompem provisoriamente as vinculações quotidianas não proporcionam, entretanto de si mesmos autorrealização.

Honneth defende, desde o primeiro momento de sua resposta, que o Direito seja sim uma esfera do reconhecimento e as possibilidades de não socialização individualizante permanecem para ele caracterizadas como patologias, visão da qual Menke se distancia para abrir espaço para o não reconhecido socialmente.

A revisitação de alguns textos de Honneth, nos quais ele trata da autorrealização, visa aprofundar e ampliar os diversos matizes de uma posição que considera, diferentemente de Menke, a possibilidade de opção pela idiotia e de não socialização antes como patologias que como alternativas constitutivas no âmbito da investigação da própria peculiaridade. Este artigo pretende apresentar e discutir a interessante e instrutiva polêmica, trazendo também contribuições de outros autores sobre essa temática bem como considerações de quem escreve.

I PROBLEMAS DA CATEGORIA DO RECONHECIMENTO

Honneth foi se deslocando, pensa Menke, de uma acentuação mais normativa do conceito em *Luta por Reconhecimento*, para uma mais constitutiva. Mesmo que nessa obra se mantenha o caráter normativo do conceito de reconhecimento ele está baseado no fato de que a sociedade se constitui como ordenação do reconhecimento. Honneth falava de um imperativo de reconhecimento.

[...] a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus

parceiros de interação, como destinatários sociais (MENKE, 2009, p. 88 citando HONNETH, 2003a, p. 155).

Dez anos depois, no debate com Nancy Fraser (HONNETH, 2003b; BRESSIANI, 2013), o primado é dado ao aspecto constitutivo. Embora seja mantido que os sujeitos apresentem reciprocamente expectativas de reconhecimento, essa exigência vem claramente em um segundo momento. Agora o conceito de reconhecimento é desenvolvido em duas direções. Quanto à primeira, ser sujeito significa exercitar capacidades, perceber as repercussões das próprias ações, o que é um fato social. Em outra linha, a sociedade não é definida como um campo de satisfação de interesses, mas como contextos de reconhecimento. E então sujeitos não se formam apenas em relações binárias, mas a partir do “outro generalizado”, não se trata da mútua interação, mas da pertença social. Então a lógica do reconhecimento implica uma dialética entre universal e particular, entre a forma social universal e a particular concretização dessa forma.

Contra autores como Luhmann e Habermas, para os quais o capitalismo é visto como um sistema de processos econômicos “livre de normas”, Honneth considera que mesmo a forma social burguesa capitalista pode ser lida como institucionalização do reconhecimento. E, ao lado da economia capitalista, ele entendeu também o Direito como ordenação do reconhecimento. Em relação ao direito tradicional, o moderno passa por um processo de abstração e de universalização. A pessoa jurídica reconhecida deve ser capaz de participar validamente de decisões coletivas, da formação coletiva da vontade. Porém, aí mesmo se vê a insuficiência da abordagem de Honneth em *Luta por Reconhecimento*, pensa Menke: o específico do direito moderno não é primariamente a “autonomia moral”, sua razão legitimante como compatibilização das liberdades e dos espaços de decisão, mas a garantia do arbítrio da decisão.

A pergunta que Menke procura responder diz respeito a um problema mais geral da categoria do reconhecimento, que vem à luz quando tal categoria é aplicada ao direito:

O Direito moderno pode ser compreendido como uma esfera do reconhecimento? [...] No que vem a seguir eu gostaria de mostrar que a interpretação do ponto de vista da teoria do reconhecimento se choca com dificuldades fundamentais quando ela tenta fazer justiça à determinação central da forma do Direito moderno, a forma dos chamados ‘direitos subjetivos’. Com isso deve ao mesmo tempo se tornar claro que essas dificuldades apontam para um problema geral da própria categoria do Reconhecimento (MENKE, 2009, p. 87).

Para Honneth, também a forma social burguesa capitalista pode ser interpretada como ordem institucionalizada de reconhecimento (HONNETH, 2003b, p. 162 apud MENKE, 2009, p. 91), contra Habermas e Luhmann. Ele não

considera adequado o isolamento teórico de relações econômicas diante de grandezas culturais.

Trata-se muito mais da questão se a sociedade moderna no conjunto, em todas as suas esferas centrais, pode ser compreendida segundo o modelo esboçado de reconhecimento. E com isso está ao mesmo tempo em questão se a sociedade em geral, se então o conceito de sociedade é determinado e delimitado através daquele do reconhecimento (MENKE, 2009, p. 91).

Podemos identificar, pensa Menke, duas diferentes interpretações do Direito em Honneth, se consideramos como paradigmas *Luta por Reconhecimento* e *Sufrimento de Indeterminação*. Para Honneth (2003a), o Direito é uma das três esferas fundamentais da ordenação do reconhecimento (pp 155ss). Ele fundamenta essa tese estudando o processo de passagem do direito tradicional ao moderno. O direito moderno desacopla estima social, que antes era ligada ao status, do respeito jurídico, que agora compete a todos enquanto pessoas, o que implica a capacidade de decidir autonomamente sobre questões morais (pp 187ss). A capacidade de escolha racional em questões normativas é até mesmo promovida pelo Direito. E deve ser exercida socialmente como participação na formação da vontade política. Essa vinculação do direito moderno com a autonomia universal conduz Honneth a considerá-lo como uma esfera do reconhecimento. Com isso, observa Menke, Honneth se limita ao fundamento legitimatório do Direito em relação à autonomia moral e deixaria desconsiderado que o conteúdo do direito moderno é o arbítrio de cada cidadão, um espaço de preferências onde não se deve prestar contas.

A apresentação de Honneth da moderna transformação do Direito em Luta por Reconhecimento, que está na base de sua interpretação do direito moderno como uma esfera do reconhecimento, é, entretanto estruturalmente limitada: aí ele comenta a diferença entre Direito tradicional e moderno simplesmente com relação ao fundamento legitimatório do direito – a ‘autonomia moral’ – e apaga a Forma específica do direito moderno (MENKE, 2009, p. 93).

Temos então que perguntar se a garantia jurídica da liberdade de arbítrio pode ser concebida como ato de reconhecimento.

1.1 TENSÕES INTERNAS DO DIREITO SUBJETIVO

Que o direito moderno seja subjetivo significa que os portadores de direito são sujeitos, então necessariamente iguais entre si, pois aquilo em que são diferentes não se refere a sua subjetividade. Honneth comenta o que significa ser sujeito do ponto de vista da teoria do reconhecimento, como capacidade de julgamento sobre normas, como coautoria da legislação jurídica a que se está

submetido e, então, autonomia. Porém, pensa Menke: “O sujeito do Direito moderno tem uma estrutura mais complexa que o conceito de autonomia moral consegue apreender” (2009, p. 96).

De um modo geral, direitos subjetivos consideram seus portadores como indivíduos, com arbítrio privado. Eles estão autorizados a se valer ou não de seus direitos, e como lhes aprouver, sem ter que prestar contas públicas. O portador de direitos subjetivos pode ou não os reivindicar e a atitude das outras pessoas depende das reivindicações do portador. Porque a liberdade que os direitos subjetivos concedem não é propriamente aquela da autonomia, que busca o bem e Honneth somente tematiza essa última, ele não faz justiça ao direito moderno, que acolhe o âmbito do privado e do arbítrio.

Se pertence a essa Forma conceder ao síngulo o poder de, de acordo com seu arbítrio, obrigar os outros ao respeito de suas pretensões, ou não, e segundo arbítrio dispor de coisas e aí fazer algo bom, ou não, então autonomia   somente uma variante no exercício da liberdade juridicamente aberta e essa liberdade com isso   a liberdade de ser aut nomo ou não: liberdade em confronto com autonomia – da e antes dela (MENKE, 2009, pp 98-99).

Direitos subjetivos ao mesmo tempo capacitam e liberam. Enquanto asseguram as condi es para participa o em práticas sociais socializam, mas também privatizam na medida em que liberam para um exercício arbitrário de pretensões e nessa medida privatizam. Honneth em *Luta por Reconhecimento* destacaria apenas o primeiro desses dois aspectos.

Já o texto *Sofrimento de Indetermina o* desenvolve, ao ver de Menke, uma interpreta o do direito mais individualizada, com foco sobre a forma jurídica. A tensão interna constitutiva da forma dos direitos subjetivos não pode ser compreendida se eles são vistos apenas como expressão de autonomia moral. Agora ele articula a ordena o jurídica moderna, na linha de Hegel, como estrutura de autorrealiza o individual. E não mais como Habermas, a partir das condi es que garantem a forma o democrática da vontade.

Enquanto Habermas, em *Facticidade e Validade*, desenvolve uma concep o normativa segundo a qual a legitimidade da ordem jurídica do Estado resulta da garantia das condi es de forma o democrática da vontade, Hegel parte da auto-realiza o individual com a finalidade de derivar de suas condi es a tarefa de uma ordem jurídica moderna (HONNETH, 2007, p. 80).

Quanto a Habermas, como Menke (2009) mesmo acena (p. 100, nota 20) a ideia de que a desconsidera o, no quadro do direito, do aspecto moral-vinculativo e o foco nas decisões teleológicas, se justifica pela abertura de espaço para a autorrealiza o não está ausente, mas aparece em fraca luz. A guinada teórica de

Honneth pode ser vista então como desenvolvimento da indicação de Habermas e não como oposição.

Essa abstração tem um significado assegurador da liberdade; o status de pessoa de direito protege a esfera no interior da qual uma pessoa concreta, responsável moralmente, e que conduz a sua vida de modo ético, pode desenvolver-se livremente. A redução da pessoa de direito a um portador de direitos subjetivos, dotado de liberdade de arbítrio, só adquire um sentido moral e ético na medida em que a garantia jurídica de liberdades subjetivas garante uma esfera para uma conduta de vida consciente e autônoma (HABERMAS, 1997, p. 148, nota 36).

Com efeito, para Honneth, Hegel pensou o direito moderno como chance de aprender “que o caráter negativo do direito formal contém ao mesmo tempo a grande vantagem de poder nesse caso prescindir de todas as condições concretas e papéis sociais, para insistir na própria indeterminação e abertura” (MENKE, 2009, p. 101 citando HONNETH 2007 p. 90). Com isso, Honneth acena para a formulação paradoxal de Hegel segundo a qual a “perda da unidade” (HEGEL 2010 § 157, p. 173), que significa a perda da eticidade, é condição para a manutenção da própria eticidade. Cisão e unidade precisam ser pensados como dois lados da estrutura do direito moderno.

Os dois movimentos paradoxais são compreendidos como vinculados dialeticamente: retirada da eticidade e participação nela, e melhor, a retirada como momento da participação. Com isso a própria retirada da eticidade é reconhecida pelo Direito moderno porque está dialeticamente vinculada à participação. Agora Honneth vê o reconhecimento do Direito moderno não mais dirigido somente à autonomia como participação política, mas no distanciamento para trás da Eticidade, na privacidade.

No conjunto podemos dizer que a retirada da eticidade por parte dos atores sociais é a condição para sua individualização, quer dizer, é chance para uma outra forma de participação social. Os desvios do Universal que a criatividade individualmente exige são, num segundo momento dialético, reconduzidos ao universal e reconhecidos socialmente. Com efeito, a dialética entre Universal e Particular, Identidade e Diferença, compõe o núcleo do conceito de reconhecimento.

Os sujeitos do Direito aprendem a interpretar a possibilidade de suspensão da participação ética, que o direito significa, experimentada a princípio como ameaçadora, como chance, quando eles veem que essa suspensão da participação ética é um elemento necessário no processo de individuação (MENKE, 2009, p. 103).

Para a sociedade moderna, a universalidade social somente existe na particularização de individualidades, trata-se aqui de um conceito reflexivo. Uma unidade social coesa, que não se cindisse nem permitisse desvios, não seria social propriamente, mas teria dessocializado o Universal, tê-lo-ia coisificado. Nessa dialética, cada Si pode se autorrealizar, contribuindo ao mesmo tempo para manter a estrutura ética. Nisso consiste, segundo Honneth o valor ético da forma do direito subjetivo. A retirada para trás da eticidade somente pode ser reconhecida porque é condição para uma individualização ética ou uma eticidade individualizada, como um momento estruturalmente necessário da participação na eticidade.

1.2 A FORMA DO DIREITO É A INDIFERENÇA ÉTICA COMO DEFESA DA POSSÍVEL ASSOCIALIDADE

Depois dessa instrutiva reconstrução da reatualização honnethiana da filosofia hegeliana do direito, Menke exerce sua crítica peculiar: o resultado do esforço honnethiano seria limitado porque não tematiza a possibilidade da retirada da eticidade resultar não na individualidade ética, mas, por uma fixação na liberdade jurídica, em idiotia e crueza.

Com base na sua teoria da individualidade, Honneth não pode nem pensar a possibilidade estrutural da indiferença ética, a não ser normativamente como correção a patologias. É preciso, porém, considerar que o direito moderno contém a possibilidade de que a retirada da eticidade não resulte em autorrealização individual, não seja eticamente elevada. Honneth considera essa possibilidade como uma patologia que provém não do direito mesmo, mas da fixação na liberdade jurídica sem o retorno à eticidade social. Um tal homem seria bárbaro, cru e cabeça dura, sofreria por indeterminação. É o que se depreende do Adendo ao § 37 da *Filosofia do Direito* citado em Honneth (2007, p.89) e comentado por Menke (2009, p. 105).

Com efeito, Hegel vê tal regressão da individualidade na idiotia como uma patologia do direito com base na sua abertura à realização ou não do valor ético. O Direito é “algo formal”, contém a possibilidade da individualização ética, mas de si mesmo sua forma é a da indiferença ética.

A Teoria honnethiana do direito, assim objeta Menke, somente pode compreender a indiferença ética do direito entre autorrealização e idiotia, normativamente, como distinção entre uso correto e patológico da forma jurídica. Tal teoria não pode pensar que ambas as situações são mutuamente referentes e, portanto, é uma teoria limitada. Ambas as possibilidades do uso da forma jurídica, a idiótica e a ética-individual não se separam, mas se pressupõem ao mesmo tempo que se contrapõem: nenhuma individualização bem-sucedida deixa de se nutrir na negatividade da idiotia, a qual, por sua vez, coloca em questão o sucesso da individualização. Essa mútua pressuposição e contraposição não ocorre para Menke primariamente num sentido normativo, mas constitutivo e mesmo existencial. Ele vê um reflexo dessa mútua referencialidade na ambiguidade que o termo indeterminação assume em Honneth: de um lado o sentido patológico, como

no título, que acena para o uso da forma jurídica de modo que não resulta em valor ético e de outro lado como pressuposto para a individualização, pela qual “o síngulo [...] precisa insistir na própria indeterminação e abertura” (MENKE, 2009 p. 106 citando HONNETH 2007 p. 90).

No quadro da teoria do reconhecimento podemos dizer que o reconhecido representa uma nova possibilidade do universal, em sua versão particular, que traz uma contribuição original para o processo de vida social. Se o direito é uma esfera do reconhecimento, é porque ele deve dar espaço para a individualização e assim contribuir para isso.

Certamente o direito moderno não dignifica conteudisticamente as contribuições e realizações individuais (isso acontece na esfera de reconhecimento da Solidariedade) mas ele oferece a cada síngulo as mesmas chances de individualização (MENKE, 2009, p. 107).

Porém, para Menke, a teoria apresentada por Honneth padece da insuficiência de não poder pensar que o direito moderno dá também espaço à não socialização e, então, à não individualização, mas à permanência de um estado de crueza barbárica e de idiotia. Para resolver essa dificuldade Menke vê duas possibilidades: a) desvincular o conceito de direito daquele de reconhecimento; b) compreender de outro modo o conceito de reconhecimento. Ele sugere compreender de modo mais radical a autorreflexividade do reconhecimento até aqui entendido como: a individualização deve ser reassumida sob a universalidade social a qual, por sua vez, precisa de particularização. A indicação para uma maior radicalidade, prevê não um deslocamento de peso e de dependência dos dois momentos, no quadro da lógica universal-particular, mas uma interrupção e delimitação da própria relação de participação social (MENKE, 2009, p. 108).

2 RÉPLICA DE HONNETH

Honneth conhece as reflexões de Ch. Menke na obra *Tragédia no Ético* (MENKE, 1996) e já havia se referido explicitamente a elas em *Sofrimento de Indeterminação*, deixando, entretanto, clara a diferença quanto à avaliação das contribuições hegelianas para uma válida interpretação da situação atual (HONNETH, 2007a, nota 24, p. 82). Enquanto Menke vê a proposta de Hegel como uma falsa alternativa, Honneth recebe positivamente a tentativa de articular a autorrealização em diversas esferas éticas. Numa certa altura daquele escrito Honneth está se referindo à tentativa de superar, com seu conceito que pode ser denominado de liberdade comunicativa, as unilateralidades da liberdade jurídica e da autonomia moral. Cada uma tem seu direito relativo (HONNETH, 2007, pp. 81ss). Enquanto o direito assegura um espaço para a realização da individualidade, a moralidade exige reflexão e avaliação de normas quanto a sua universalidade. Porém ambos correm o risco da própria absolutização, o que seria por sua vez patológico. Hegel pretende uma terapia das deformações do seu tempo pensando

a liberdade como “estar consigo mesmo no outro” e Honneth busca atualizar tanto o diagnóstico como a terapia hegeliana. Na mencionada nota ele deixa clara sua diversa posição em relação a Menke, que opõe autonomia moral e autenticidade individual na filosofia hegeliana, vendo uma tensão trágica entre ambas, falsamente solucionada na *Filosofia do Direito* (Hegel, 2010). O detalhamento dessa temática extrapolaria os limites desse trabalho. Às objeções presentes no artigo de Menke de 2009, acima expostas, Honneth (2015) responde explicitamente na nota 28 da parte B I 2 de seu texto *O Direito da Liberdade* intitulada “Limites da Liberdade jurídica”.

Já no título do artigo mencionado, *O não reconhecível. Ou porque o Direito moderno não é uma esfera de Reconhecimento*, Menke havia negado que o Direito seja uma esfera de reconhecimento. Porque, a seu ver deve dar margem a que as pessoas façam escolhas individuais não socializáveis ou a que se autoinventem livremente. Uma possível interpretação dessa insistência de Menke seria que ele quer deixar o espaço aberto para escolhas ainda não assimiláveis socialmente em certo momento ou para inspirações estéticas imprevisíveis (MENKE, 2011; LUCHI, 2016). Honneth responde que

Espero que as determinações a seguir sirvam também para dissipar a dúvida que Christoph Menke levantou contra minha interpretação dos direitos subjetivos seguindo Hegel [...]. Quando se explica o valor dos direitos subjetivos somente com base na possibilidade da liberdade voluntária individual parece-me que também aí se trata de sua institucionalização social com vista ao estabelecimento de uma esfera de reconhecimento. Pois para poderem reciprocamente se conceder tal autonomia privada os sujeitos se reconhecem na capacidade de lidar uns com os outros sem levar em conta as relações de valor, fazendo-o tão somente pelo respeito a um espaço de liberdade negativa, ou seja, de maneira bastante abstrata. Procurarei desenvolver essa ideia nas páginas a seguir (HONNETH, 2015, nota 28 p. 148).

Poderíamos então articular a resposta de Honneth a Menke a partir de quatro horizontes conceituais: a reconstrução normativa dos direitos subjetivos; a relação entre autonomia privada, autonomia pública e autorrealização; os limites da liberdade jurídica; as suas patologias.

2.1 CHAVE DE RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DO SURGIMENTO E AMPLIAÇÃO DOS DIREITOS SUBJETIVOS

Honneth contesta a estrita visão marxiana de que direitos seriam apenas ratificadores da exploração do trabalho pelo capital e se volta à visão de origem hegeliana de que a delimitação, garantida pelo Estado, de um âmbito privado de decisões deve precisamente permitir ao sujeito investigar sua forma peculiar de existir e promover a própria realização.

Referindo-se aos direitos liberais de propriedade e de contrato, Honneth considera inadequada a visão funcionalista de que apenas buscariam assegurar e dar aparente legitimidade à exploração econômica dos trabalhadores pelo sistema capitalista. Ele resgata então as luzes hegelianas:

Já para Hegel o ‘direito abstrato’ e com isso a soma dos direitos subjetivos parecem possuir a dupla natureza peculiar de conceder ao sujeito, para fora uma forma puramente teleológico-racional de tomada de decisões para protegê-lo tanto mais efetivamente, para dentro, na sua capacidade de formatação ética da sua vontade [...] da perspectiva interna desses sujeitos opacamente contrapostos os direitos reciprocamente concedidos representam um manto de proteção atrás do qual eles podem impunemente explorar as profundezas e não-profundezas de sua subjetividade (HONNETH, 2015, pp 132-133).

Essa possibilitação e mesmo promoção da autorrealização é, para Honneth, precisamente a razão de existir da liberdade jurídica. Ele, reportando-se à leitura de Hegel feita por J. Waldron (HONNETH, 2015, nota 13 p. 136), comenta a afirmação acima junto ao direito de propriedade. O direito à propriedade privada não se justifica pela simples sobrevivência porque o próprio mercado de trabalho deve assegurar os bens necessários à sobrevivência de seus membros, mas é racional porque garante para cada indivíduo uma exteriorização de sua vontade livre. A disponibilidade sobre objetos externos, assegurada pelo Estado, oferece uma aplicação e concretização, uma comprovação mesma da liberdade de sua própria vontade e a exigência que os demais a respeitem como liberdade peculiar. Somente nessa concreção o respeito dos demais deixa de ser simplesmente abstrato e cada um alcança sua singularidade efetiva. Na linguagem de Hegel, a propriedade faz a “vontade tornar-se coisa” (HEGEL, 2010 § 44, apud HONNETH, 2015, p. 136).

Aprofundando a afirmação de Hegel, completa Honneth, seguindo Waldron, que acrescenta aqui o aspecto de duração temporal da propriedade: “Um objeto possuído privadamente pode encarnar uma vontade individual porque nele, no curso de tempo, deixa reconhecer se os próprios propósitos mudaram ou permaneceram os mesmos” (HONNETH, 2015, p. 136). Os cambiamentiamentos na autoconsciência se deixam então perceber nos diferentes usos e aplicações de nossas coisas materiais. A revisão das relações e vínculos da história e dos significados existenciais de vida se refletem nas mudanças registradas nas coisas que possuímos. Junto às nossas propriedades o direito, ao mesmo tempo que permite que as utilizemos segundo arbítrio, garante um espaço de jogo de autoinvestigação ética concreta.

Em síntese, na visão de Honneth os direitos subjetivos de liberdade, gradualmente conquistados na sociedade ocidental, abrem um espaço para decisões pessoais isentas da necessidade de prestar contas aos demais, onde se sai

“do espaço público dos deveres recíprocos”, espaço protegido pelo Estado. Sua razão de ser é a possibilidade de cada síngulo testar sua própria concepção de bem, construir-se eticamente de um modo novo. Porém a estrita liberdade jurídica mostra aí mesmo seus limites: ela sozinha não oferece subsídios para a escolha de quem se quer ser, do próprio Bem, isso remete a pessoa aos valores comunitários disponíveis. A incapacidade de viver integradamente as próprias opções ou a insistência em permanecer em posição estritamente jurídica de permanente abertura a novas opções e de não vinculação bloquearia a própria subjetividade em seu desenvolvimento e constituiria uma patologia.

2.2 AUTONOMIA PRIVADA E PÚBLICA, AUTORREALIZAÇÃO

Com essa chave de interpretação, Honneth (2015) passa à reconstrução normativa do desenvolvimento dos direitos subjetivos e sua relação com os direitos sociais e políticos (pp 138ss). Isso significará também que o horizonte de autorrealização ao mesmo tempo se move com esse processo e o impulsiona.

A ampliação dos direitos liberais à vida, propriedade e liberdade seguiu o fio condutor de conceder a todas as pessoas maiores um espaço de liberdade negativa para fora, onde as opções não devem ser justificadas comunicativamente, de tal modo que no seu interno cada indivíduo possa utilizar tal espaço para autoquestionamento ético. Então podemos dizer que a afirmação da compatibilização dos espaços privados de liberdade, a autonomia jurídica, visa permitir a autorrealização. Os direitos de liberdade, crença, expressão e opinião foram duramente afirmados como melhor determinação do que significa a proteção do espaço individual. Com John Stuart Mill (HONNETH, 2015, nota 18 p. 139) a liberdade de crença, expressão e opinião são vistas como promotoras de uma pluralidade de alternativas para representações do Bem, que então não permaneceriam imóveis, mas poderiam ser investigadas e construídas a partir de estímulos intelectuais provindos de um ambiente cultural rico e livre. Um mínimo de propriedade privada é visto como necessário para participar das possibilidades oferecidas por tal cultura pluralista. Nas atuais condições tecnológicas de informática, o direito de confidencialidade nas comunicações pela internet é uma reafirmação daquele espaço privado. E “só pode ser limitado pelo Estado sob a condição de existirem indícios juridicamente comprováveis de que um ‘patrimônio jurídico de extraordinária importância’ está em risco” (HONNETH, 2015, p. 141).

Quanto às subseqüentes gerações de direitos e sua relação com o núcleo original dos direitos de liberdade, a pergunta chave é a conexão normativa dessas categorias de direitos com a liberdade individual. Nessa perspectiva, a introdução de direitos sociais pode ser compreendida como pressupostos materiais normativos para o exercício dos direitos de liberdade. Já, conceitualmente, os direitos liberais remetem a direitos sociais como possibilitadores do exercício daqueles.

A diferença em relação ao direito à propriedade privada consiste nisso que tais direitos complementares de participação não devem servir à visão objetiva da vida até

então mas à liberação de constrictões materiais que prejudiquem permanentemente a intenção de futuros objetivos de vida (HONNETH, 2015 p. 143).

Então os direitos sociais são mais dirigidos ao futuro e eliminam obstáculos à autorrealização. A autonomia privada que inclui direitos liberais e sociais

[...] deve significar que um tal sujeito jurídico dispõe de um espaço de proteção aceito universalmente, reclamável individualmente, que lhe permite, sobretudo, de retirar-se de seus deveres e laços sociais, a fim de, numa autorreflexão aliviada, ponderar e estabelecer suas preferências e orientações de valor individuais; assim sendo o núcleo da liberdade jurídica é conformado pela constituição de uma esfera de privacidade individual (HONNETH, 2015, p. 147).

Enquanto a relação dos dois primeiros tipos de direito é relativamente simples, ambos podendo ser vistos como um muro de proteção para decisões individuais, os direitos políticos exigem a superação do isolamento, então a participação e cooperação com os concidadãos na formação e implementação da vontade política comum. Da formação do Eu privado se passa à formação de uma vontade comum. Uma tensão surge entre endereçado e receptor do direito, que provoca a passagem de uma atitude privada para uma atitude engajada de autoria normativa: essa tensão perpassa as pessoas jurídicas. A atitude retrospectiva sobre si mesmo é como que rompida pela exigência democrática.

Em *O Direito da Liberdade* (HONNETH, 2015) os direitos sociais são vistos então como negativos e incluídos com os direitos liberais no âmbito privado da formação do Eu. A realização do primeiro tipo de liberdade dependia apenas de cada indivíduo, enquanto a liberdade política, positiva, depende do engajamento de outros sujeitos. Embora não obrigue a isso, o Direito abre a possibilidade para cada indivíduo de investigar suas opções de existência e de promover sua autorrealização.

Com base na acentuação do conceito complexo de autorrealização, Honneth compara as filosofias do Direito de Hegel e de Habermas, como também vimos acima. Habermas parte da formação democrática da vontade, que compreende autonomia privada e pública, as quais se pressupõem mutuamente; enquanto Hegel reconstrói as condições institucionais para a autorrealização individual a seu tempo, nas diversas esferas do direito, moralidade e eticidade, “que para ele as esferas comunicativas entram em primeiro plano é consequência justamente do modo particular pelo qual ele define a estrutura da liberdade da ‘vontade livre’” (HONNETH, 2003b, p. 82).

Quer dizer, é preciso em princípio que as pessoas respeitem abstratamente as escolhas dos outros, com valorações éticas diversas, nos limites que o direito coloca, a partir de deliberações coletivas, o que pressupõe uma compatibilização

universal da autonomia, num quadro institucional. Mas esse pressuposto não é suficiente como impositação teórica. O direito constitui uma esfera de reconhecimento, que permitirá a autorrealização individual, a qual é lida a partir da vontade livre como “estar junto a si no outro” na integralidade diferenciada das realizações humanas.

2.3 INSUFICIÊNCIA DA LIBERDADE JURÍDICA

Honneth insiste que a liberdade jurídica por si só abre, sim, espaço para o questionamento das próprias concepções de bem e colocação em dúvida das opções existenciais já estabelecidas, mas novas opções e decisões exigem ao menos uma interrogação virtual de outras pessoas, então a saída de uma posição estritamente monológica. De modo que aí mesmo se mostra a insuficiência da liberdade jurídica: ela permite colocar em cheque posições anteriores, mas para assumir novos posicionamentos deve-se sair dela e passar para um âmbito onde, inicialmente de modo virtual, mas em seguida também real, é preciso a interação com outras pessoas, o confronto com seus valores e opções. Podemos interpretar essa insistência de Honneth como parte de sua resposta a Menke.

O esquema de comportamento que se impõe aos sujeitos no seio da relação jurídica é aquele de um ator solitário com objetivos que a princípio são unicamente estratégicos: enquanto se depara com outros somente em seus papéis de portadores de direito deve haver uma limitação recíproca a uma posição de mera influência sobre o outro a fim de chegar a um acordo bem-sucedido na comunicação. [...] Nesse esforço de neutralização do direito pode-se ver com clareza, em seus primeiros traços, a principal incapacidade de toda liberdade jurídica: assegurar uma forma de autonomia privada que só pode ser empregada e exercida de maneira sensata se, novamente, a base do direito que lhe é própria for abandonada (HONNETH, 2015, pp 151-152).

O isolamento que o direito permite somente serve para o questionamento dos objetivos de vida até então. Porém se quiser formular monologicamente novos objetivos, o indivíduo permaneceria na completa indeterminação. Uma nova formulação do Bem para nós exige um diálogo, ao menos virtual, com outros atores. E então exige deixar a posição de pessoa jurídica. Porque devemos reassumir a tarefa de nos justificar diante de outros parceiros, que conosco convivem no dia a dia, cujas solicitações e convocações não podemos simplesmente repelir. Os dissensos que possam surgir na vida quotidiana vão exigir razões e justificações das quais não podemos nos eximir. Se nós interrompemos o intercâmbio de razões discursivas e apelamos ao Direito então desistimos da reparação dialógica de rupturas. Interessante que permanecer nessa situação de admissão exclusiva do discurso jurídico significa, para Honneth, renunciar a

autorrealização porque se renuncia à cooperação com os parceiros na colocação de objetivos de vida e colocação do Bem em projetos comuns.

O direito nos possibilita instituir um âmbito neutro em relação à moral e à ética, para o exterior, o qual apenas permite um agir estratégico que coloque entre parênteses as outras esferas para que possamos nos certificar de nossas escolhas éticas individuais. Somente que tal certificação sobre o Bem exige a inclusão de todas as outras pessoas, numa consideração ética. E então é explodido o âmbito estritamente jurídico. O direito estritamente considerado não é suficiente para executar tarefas cujo espaço de possibilidade ele abriu. Aqui se revela a impotência da liberdade jurídica, ela se autoexplode apelando para um outro nível de liberdade.

Penso que alguns desenvolvimentos e explicitações teóricas em *O Direito da Liberdade* foram influenciados pelas observações crítica de Menke, acima reportadas. Com efeito no texto anterior, *Sufrimento de Indeterminação*, é destacada a vinculação entre o conceito de autorrealização e o conceito de reconhecimento: um sujeito somente pode alcançar a autorrealização se ele receber reconhecimento em face de outro, ao mesmo tempo que o reconhece, nas interações sociais. No livro posterior, a acentuação é outra: o direito abre espaço para a autorrealização, mas permanecer estritamente no âmbito jurídico significaria renunciar a autorrealização, porque essa implica uma solidariedade com os outros sujeitos, um Bem a ser perseguido em comum.

Nessa medida de modo algum a liberdade jurídica se apresenta como uma esfera ou lugar de autorrealização individual. Só por meio dela é que efetivamente se garante a possibilidade de suspender, questionar ou finalizar seus próprios projetos e compromissos; porém não se abre propriamente a oportunidade para uma realização de bens ou de objetivos (HONNETH, 2015, p. 155).

O Direito pressupõe práticas de solidariedade pré-jurídicas que ele pode interromper provisoriamente, mas de modo nenhum de forma permanente e nem pode dispensá-las, assentando-se sobre o vazio. A proteção jurídica de minorias, por exemplo, só é eficaz a longo prazo se tais minorias mantiverem sua cultura vivaz, através de práticas solidárias; a asseguuração jurídica da esfera privada somente pode ter bons resultados se as pessoas puderem participar de uma retaguarda comunicativa na qual podem confiar.

Então a esfera jurídica exige, sim, um reconhecimento recíproco de espaços de autonomia, mas não representa por si só uma esfera de autorrealização pois para isso é preciso voltar aos laços comunicativos pré-jurídicos da vida quotidiana. A implementação de novas decisões pessoais, o aproveitamento de novos espaços concedidos a grupos antes marginalizados, isso depende da revitalização de uma rede de interações sociais pré-dadas, que ultrapassa o âmbito meramente jurídico. A asseguuração de direitos não produz resultados sem envolvimento e motivação para novas construções éticas.

2.4 PATOLOGIAS

Honneth compreende o apelo ao recurso jurídico como interrupção dos diálogos morais e éticos de autorrealização do quotidiano. Ele entende, entretanto, esse espaço neutralizado como exclusivamente estratégico, que não permite discursos sobre Bem e objetivos de vida, como algo provisório e não permanente até que se possa retomar as rotinas do mundo da vida. A fixação em discursos jurídicos seria patológica.

O interesse pelo tema da patologia social é tenaz em Honneth, associado com a sua reatualização da filosofia hegeliana do Direito. Com efeito, no texto *Sofrimento de Indeterminação* e no período do amadurecimento dessa abordagem trata especificamente desse assunto (PINZANI, 2014, pp 299ss). Ao mesmo tempo em que quer mostrar o direito relativo da liberdade jurídica e da autonomia moral, Hegel deixa claro que a pretensão de totalidade de cada um desses aspectos da liberdade leva a confusões e patologias que ele pretende sanar com sua teoria da eticidade. A fenomenologia das deformações resultantes dessas concepções incompletas de liberdade está sob o denominador comum de sofrimento de indeterminação. Feridas pessoais e sociais daí resultantes são sinal de que os âmbitos de validade respectivos da liberdade jurídica e moral foram transgredidos, segundo Hegel (1970): solidão (§136), vacuidade (§141) ou abatimento (§149) (HONNETH, 2003, p. 84).

A absolutização da liberdade jurídica deixaria o indivíduo incapaz de viver relações sociais afetivas como indica a crítica de Hegel à visão kantiana do casamento como contrato (HEGEL 2010 § 75); a absolutização da liberdade moral levaria à perda de confiança na normatividade do próprio contexto vital. A cegueira diante das condições pré-dadas sobre as quais se pode aplicar o princípio da universalização conduziria a uma indeterminação normativa, a uma interioridade isolada e falsa, onde se busca então a própria natureza, como no individualismo romântico; a vacuidade resultante de um processo infinito de autorreflexão leva à busca de instituições firmes, ainda que não formadas pelo pensamento, como no caso de protestantes que se converteram ao catolicismo (HEGEL 1970, §141).

Tratava-se para mim de mostrar que há boas razões para retomar o projeto hegeliano ou seja, ver a causa de nossas patologias sociais em uma absolutização de modelos incompletos de liberdade que só fazem sentido para o indivíduo na qualidade de componentes imanentes de uma cultura comunicativa da liberdade (HONNETH, 2003, p. 90).

Em 2007, Honneth publicou uma coletânea sob o título *Patologias da Razão. História e presente da teoria crítica* na qual faz diversos estudos sobre os membros da chamada escola de Frankfurt da primeira geração, considerando que, em meio à pluralidade de suas perspectivas, o que os acomuna seria a investigação das

patologias da racionalidade humana, propiciadas e mesmo produzidas pela moderna sociedade capitalista.

Na obra *O Direito da Liberdade* Honneth desenvolve seu conceito de patologia social, aplicando-o ora ao campo jurídico ora ao âmbito moral. Caracteriza-o como incapacidade de compreender e exercitar as regras institucionais de convivência. Enquanto a injustiça se apresenta como exclusão injustificada de oportunidades igualitárias de participação, as patologias constituem uma “desordem de segunda ordem”: a incompetência para apropriar-se das práticas sociais do primeiro nível. Não é o mesmo que distúrbio psíquico.

Aquele que não está em condições de estabelecer o uso racional e entender a prática socialmente institucionalizada não está, como se poderia pensar, psicologicamente doente, mas desaprendeu, por força de influências sociais, a praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar (HONNETH, 2015, p. 158).

O sistema jurídico das liberdades negativas propicia o surgimento de tais patologias porque exige um alto grau de abstração e induz ao equívoco de tomar a neutralização provisória dos laços éticos e morais da vida cotidiana como algo permanente. Com certa facilidade as pessoas, num contexto social de intensa formalização jurídica que permite desonerar-se das obrigações intersubjetivas, são levadas a absolutizar a esfera jurídica, como se pudessem nela permanecer. Nesse quadro Honneth (2015) detecta não só patologias esporádicas, mas uma dimensão quase endêmica (p.160). Como Hegel já fizera, ele busca diagnósticos não a partir de análises sociológicas empíricas, grosseiras demais para tais percepções, mas nas expressões da arte, através de filmes, romances etc.

A primeira caracterização patológica é a de personalidades enrijecidas no ponto de vista jurídico, que só comparecem diante de outras pessoas jurídico-estrategicamente. Certamente o intenso processo de juridificação do mundo da vida favorece um “estilo de vida jurídico”, que vai ocupando os espaços de normas, valores e vinculações informais.

Tão logo essas coerções à abstração escapam aos limites dos tribunais e começam a se estabelecer no cotidiano social, impõe-se, sucessivamente um modo de comportamento no qual os sujeitos aprendem a observar suas próprias intenções e aquelas de suas contrapartes sob o aspecto de sua utilidade jurídica. Perde-se a capacidade de distinguir o primeiro plano estratégico e o pano de fundo da vida real na contraparte da interação, a pessoa passa a ser vista apenas como soma de suas reivindicações jurídicas (HONNETH, 2015, pp 164-165).

A ação é orientada exclusivamente pelos direitos cada vez dados, limitando-se os agentes a fins e ponderações privados. Nessa linha Honneth analisa o filme Kramer vs. Kramer.

Uma segunda caracterização patológico-social que Honneth diagnostica é a personalidade que não decide. Aqui não se trata apenas, como já no romantismo clássico, da incapacidade de implementar as próprias convicções, então da fraqueza da vontade, mas da falta de vontade. Trata-se de uma permanente hesitação em decidir, que não chega a perturbar muito, mas é acomodada, como aparece no romance “Indecisão”. Honneth atribui essa patologia contemporânea da vontade à força formadora de personalidade de um outro aspecto da liberdade jurídica: a liberação de vínculos comunicativos, abstinência que o direito garante em casos de conflito (HONNETH, 2015, pp.169ss).

Como o próprio Honneth reconhece, tal associação entre indecisão e características da liberdade jurídica pode parecer ampla demais. Poderíamos também atribuir tal deformação a outras origens, por exemplo, ao acentuado formalismo e falta de critérios para o agir, à falta de um bem concreto, socialmente afirmado, a ser alcançado. Essa vacuidade que Hegel atribui, como vimos, à visão moral do mundo, poderia se reforçar com a característica destacada da liberdade jurídica.

3 CONFRONTOS

Eu gostaria em primeiro lugar de confrontar a crítica de Menke, acima mencionada, de que Honneth muda de chave de leitura do Direito, focando-o a partir da autonomia em *Luta por reconhecimento* e da Autorrealização em *Sofrimento de indeterminação*. Farei isso a partir de uma leitura atenta dos capítulos 5 e 9 da primeira obra, lugares onde o Direito é tratado mais especificamente. Como é patente que o conceito de autorrealização predomina na segunda obra trata-se, então, de investigação até que ponto ele já está presente em *Luta por Reconhecimento*.

A distinção entre os âmbitos do Amor, Direito e Solidariedade é central e iluminadora nas reflexões de *Luta por Reconhecimento*. No Amor não se trata, como no Direito, de uma aceitação cognitiva da autonomia do outro, mas de um reconhecimento afetivo da independência de outras pessoas, pela manutenção da dedicação na autonomização. A autoconfiança criada por tal aceitação é base para uma participação autônoma na vida pública. Que o Direito também seja um âmbito de reconhecimento recíproco significa que só podemos nos compreender como portadores de direitos se ao mesmo tempo formos respeitados e respeitarmos o outro como tal e todos os outros, reciprocidade que gera em nós autorrespeito. Em chave moderna, o direito não se legitima mais a partir do status da pessoa pelo nascimento, não comportando exceções e privilégios, mas a partir do consentimento racional de pessoas capazes de decidir com autonomia individual. O respeito mútuo aqui é algo desligado de sentimentos de simpatia e afeição, é uma operação cognitiva. O reconhecimento jurídico, além disso, não pode ter

graus de mais ou menos, esse é o caso do âmbito distinto do direito na modernidade, da estima social, a partir de uma comunidade de valor.

No Capítulo 5 de *Luta por Reconhecimento*, Honneth (2003a) desenvolve os conceitos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, mostrando como os dois últimos passam por um processo de desvinculação entre si e também de universalização ao longo de um processo histórico: todas as pessoas vão sendo consideradas sujeitos dignos de igual respeito e chamadas a desenvolver sua contribuição original a ser integrada na comunidade de valores. Essa universalidade é associada à autonomia que é, por sua vez, considerada no seu aspecto público quando a própria coletividade é chamada a normatizar legitimamente os contornos concretos do agir jurídico e da afirmação da estima social. Na modernidade, a fundamentação do direito legítimo se vincula a “princípios morais universalistas” (p.181) de tal modo que o direito precisa ser entendido como a melhor resolução da compatibilidade dos interesses de todos, como livres e iguais. “Obedecendo à mesma lei os sujeitos se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais” (p.182) e certamente também jurídicas. O reconhecimento recíproco que o direito moderno exige reafirma, por sua vez, a autonomia individual (p.180). A autonomia é também pressuposta para o “estado pós-tradicional de estima social” no qual cada um é chamado à individuação, isto é, a desenvolver suas capacidades próprias e originais, reconhecidas pelos demais como valiosas, e a cuidar da efetivação da individuação dos outros. Ambos os processos se afirmam através de lutas por reconhecimento que acontecem no decurso da história.

Entretanto, no Capítulo 5, não é ainda abordado com desenvoltura o conceito de autorrealização, o que só acontecerá no Capítulo 9. Aí se afirma claramente que a autorrealização compreende os três aspectos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima e Hegel é claramente mencionado como inspirador e implementador dessa chave de leitura. Isso sinaliza, então, os próximos passos do programa de pesquisa de Honneth, que fará uma releitura atualizada da Filosofia do Direito de Hegel. Na sua concepção mais madura Honneth vincula o âmbito jurídico do autorrespeito com o âmbito ético da solidariedade: somente a partir da neutralização ética que o direito permite cada um pode construir sua individualidade valorativa. Essa perspectiva já está indicada, embora não desenvolvida, nas últimas páginas de *Luta por reconhecimento*.

Só na medida em que é concedida em princípio a todos os sujeitos, com o estabelecimento do direito civil, a liberdade individual de decisão, cada um deles está igualmente em condições de definir as metas de sua vida sem influência externa. Dito brevemente, autorrealização depende do pressuposto social da autonomia juridicamente assegurada, visto que com base nela cada sujeito é capaz de se conceber como uma pessoa que, voltando-se a si mesma, pode entrar numa relação de exame ponderador dos próprios desejos (HONNETH, 2003, p. 277).

Na sequência de seus escritos, mormente em *O Direito da Liberdade* (HONNETH, 2003a), reafirma, inclusive contra Menke, que também o âmbito jurídico exige mútuo reconhecimento. Honneth deixa claro, porém, já bem antes, que o enfoque moral da autonomia “é estreito demais para que se possa incluir todos os aspectos que constituem o objetivo de um reconhecimento não distorcido e deslimitado” (p. 269). O termo capaz de inclui-los todos, para além da autonomia moral kantiana, é precisamente autorrealização, que compreende, para poder se efetivar para cada indivíduo “uma certa medida de autoconfiança, de autonomia juridicamente preservada e de segurança sobre o valor das próprias capacidades” (p. 273). Tudo isso me parece mostrar que, se de um lado, pode-se concordar que num primeiro momento autonomia prevalece como chave de compreensão do direito moderno sem atenção à autorrealização, já no final da obra *Luta por Reconhecimento* assoma esse último conceito como orientador da sequência do programa de pesquisa de Honneth. Os aspectos da individuação não estão ausentes, mas são nesse primeiro momento associados ao âmbito da solidariedade com o resultado da autoestima. Em seguida serão vinculados mesmo à autorrealização individual que o direito enseja.

Em segundo lugar, fica claro que Menke quer dar espaço a alternativas de escolhas individuais, como garantia para uma criatividade não delimitável a priori. Também em outros textos, ele destaca a força criativa que se subtrai ao Sujeito socialmente constituído (LUCHI, 2016). Não se trata então da realização consciente de fins, mas da aparição de forças inconscientes, no quadro da embriaguez, da expressão sem finalidade. O espaço para o novo exige abertura ao não reconhecido. O disciplinamento, a conformação a valores já dados não é suficiente para pensar o novo, a criatividade da autorrealização. É preciso deixar emergir o jogo de forças da natureza interna, advoga Menke,

Por mais que Menke possa ter razão em chamar a atenção para os pressupostos suprassociais da criatividade estética, que a autorrealização exige, a meu ver, a sociedade não pode aceitar qualquer tipo de idiosincrasia ou de idiotia individual, porque há também possibilidades destrutivas e desintegradoras que anulariam a própria possibilidade de autorrealização. Os limites aceitáveis para a originalidade devem se acordados socialmente, pelo menos a posteriori, e não escapam ao quadro do reconhecimento. Se o direito deve servir à integração social, que implica um espaço de possível autorrealização para todos, há certamente situações patológicas e não aptas ao reconhecimento.

Os instrutivos artigos de Bressiani, Silva e de Pinzani, em terceiro lugar, que compõem a densa coletânea de estudos sobre o pensamento de Honneth aparecida no Brasil, coordenada por Melo (2014), não enfocam diretamente o nosso tema, porém podemos fazer observações tangenciais relevantes. Eles tratam de insuficiências do texto de Honneth, seja sobre as opressões tácitas embutidas nas relações íntimas (Silva), seja sobre a naturalização do sistema capitalista nas suas últimas versões, com a conseqüente ausência do aguilhão crítico-transformador (Pinzani). Estão em certa sintonia com as objeções anteriores de Fraser a Honneth (Bressiani, 2014).

Bressiani (2014, pp 275ss) reconstrói a crítica de N. Fraser à teoria do reconhecimento de Honneth, a qual objeta que emancipação não coincide com autorrealização. Mesmo em situações assimétricas de reconhecimento, com dominação injustificada, as pessoas poderiam ter o sentimento de serem reconhecidas, então em padrões de opressão. O caso do “escravo feliz” seria um limite. Nesse quadro, lutas por reconhecimento poderiam ter uma valência regressiva, da manutenção de padrões racionalmente inaceitáveis, ou progressistas. A teoria de Honneth não disporia de critérios para operacionalizar tais distinções, ele “não teria tratado adequadamente as relações de poder que perpassam a interação social como um todo” (BRESSIANI, 2014, p. 276). A consequência é clara:

Para Fraser, portanto, mesmo que alguém aceite as premissas iniciais de Honneth, de que a autorrealização pessoal depende de relações de reconhecimento e de que é o seu rompimento que faz com que as pessoas se sintam desrespeitadas, isso não significa que o sentimento de desrespeito ou a autorrealização tenham uma relação intrínseca com a justiça ou com a superação da dominação (BRESSIANI, 2014, p. 279).

Bressiani pensa que Honneth, apesar de ter recusado as críticas de Fraser, no desenvolvimento de sua teoria, efetivamente procurou dar respostas às suas objeções. Será então preciso vincular autorrealização à justiça, o que Honneth fará a partir de uma atualização da Filosofia do Direito de Hegel, entendida como teoria da justiça. Trata-se de reconstruir os padrões normativos das relações de reconhecimento, não a partir de princípios externos de autonomia, mas de padrões institucionais socialmente reconhecidos e capazes de uma crítica imanente.

F.G. Silva conhece a distinção ressaltada por Honneth entre o espaço juridicamente protegido da privacidade para investigação da identidade pessoal e decisões efetivamente assumidas como autorrealização. Ele comenta uma série de importantes contribuições contemporâneas sobre o tema da intimidade e nesse quadro considera o pensamento de Honneth. É saudada a expansão teórica constatável na segunda parte de *O Direito da Liberdade*, que ao tratar do *nós* das relações interpessoais, ao lado da amizade e da família, situa o *nós* das relações íntimas, onde pessoas se escolhem livremente para intercambiar afeto, projetos de vida e intimidade sexual. Ele vê, entretanto, o limite da abordagem de Honneth no fato de que esse não aprofunda as deformações que o mundo cotidiano da vida carrega no campo das relações íntimas. Silva faz uma ampla e severa crítica dos limites existenciais e políticos do conceito de intimidade em Honneth, acenando também para a explosão de repressões aí tacitamente embutidas. Essa leitura do conceito de autorrealização como intimidade não insiste, como Menke, na possível associalidade das escolhas que o direito subjetivo permite, mas na sua intersubjetividade necessitada de iluminação libertária. Porque em perspectivas autoproclamadas como emancipatórias pode aninhar-se a lógica exploratória do mercado. Escapam a Honneth “constrições à liberdade produzidas de modo

endógeno” (SILVA, 2014, p. 222). Honneth não faria justiça ao conteúdo político dos déficits de reconhecimento que se manifestam no interior das relações íntimas.

Pinzani entende que Honneth, na sua obra *O Direito da Liberdade*, abandonou o conceito de paradoxo aplicado ao ideal da autorrealização. Em fase anterior, o próprio incentivo às experiências, eticamente neutralizadas, de autoinvestigação da identidade era ligado ao incremento de produtividade típico do capitalismo, especialmente em sua fase pós estado social. Então, a autonomia prometida se revela como ambígua e falsa: laços tradicionais são dissolvidos em vista de escolhas que tão livres não são porque se colocam no quadro de propostas favoráveis à nova fase do sistema capitalista e acabam levando ao sentir-se supérfluo e ao adoecimento.

Em suma nesses ensaios o conceito de paradoxo permite a Honneth explicar como ao aumento de autonomia individual que caracterizou a era socialdemocrática pôde seguir em poucos anos a transformação dessa própria autonomia em instrumento de justificação ideológica do modelo neoliberal, que resulta em perda da autonomia para os indivíduos. Veremos agora como no livro de 2011 esse modelo explicativo foi abandonado em prol de outro que, por um lado, é mais sofisticado conceitualmente, mas, por outro, não consegue explicar de maneira persuasiva o sucesso da revolução neoliberal (PINZANI, 2014, p.299).

Agora, em 2011, Honneth não veria mais as deformações inerentes ao novo capitalismo. Abandonando o conceito de paradoxo ele fala de “desenvolvimentos falhos” de um sistema que poderia mesmo possibilitar uma maior autorrealização. A sociedade capitalista poderia e deveria corrigir seus maus funcionamentos reconhecendo a contribuição dos indivíduos. O conceito de carências e sua satisfação, tão central na *Filosofia do Direito* de Hegel, não é desenvolvido. Pinzani (2014), referindo ao mecanismo da “concorrência implacável entre indivíduos, empresas e até estados” (p.311), manifesta forte crítica em relação à nova abordagem referida. Honneth se torna vítima de um fenômeno extremamente comum hoje. Em vez de questionar tal mecanismo, assistimos à sua naturalização, isto é, à sua aceitação como se fosse um fato natural e não o produto de escolhas políticas que podem ser mudadas e de arranjos institucionais que podem ser modificados (PINZANI, 2014, p. 311).

Em relação ao nosso tema podemos dizer que Pinzani procura desmascarar, como ambígua e paradoxal, a abordagem honnethiana da cultura moderna sob a égide da liberdade como autorrealização em diversos níveis, com o apagamento do conceito de igualdade. Ele considera falho o próprio desenvolvimento teórico de Honneth, que assume a naturalização de um sistema que necessariamente desumaniza, explora e adocece, fazendo as pazes com ele e propondo no máximo a correção de desvios.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Parece-me claro que houve, sim, um desabrochamento de possibilidades teóricas embutidas no conceito de autorrealização já presente em *Luta pelo Reconhecimento* e até mesmo um deslocamento de tal conceito para uma posição de primeira importância no amadurecimento da recepção da Filosofia do Direito de Hegel por Honneth. Porém, isso não significa uma ruptura ou descontinuidade no seu itinerário teórico. Salta à vista uma nova relevância de tal conceito em relação aos escritos de Habermas, por exemplo, onde predominam na consideração do direito os aspectos da autonomia pública sobre a privada ou, ao menos, não é colocado tanto em destaque como faz Honneth que o espaço aberto pela autonomia privada deve dar possibilidade da escolha do projeto pessoal de vida, o que de novo exige comunicação com a comunidade ética.

Creio que Menke tenha razão em indicar a mudança de impoção de Honneth no seu tratamento teórico do Direito como reconhecimento: de uma afirmação de garantia da participação igualitária de todos na formação da vontade política para um enfoque sobre a realização para todos da liberdade individual como autorrealização, o que exige esferas diferenciadas de reconhecimento e atuações, inclusive o âmbito jurídico. Pode-se, então, falar de uma ampliação do espaço da autorrealização nos escritos de Honneth, que passou também a assumir um lugar central, mas não de uma ausência desse conceito em *Luta por Reconhecimento*.

Menke havia objetado a Honneth que ele só podia compreender a recusa da socialização permitida pela esfera jurídica como patologia porque teria uma visão insuficiente e apenas normativa do direito. A individualização que aqui é propiciada inclui a não busca do reconhecimento, a decisão pela não inclusão nos padrões sociais, constitutivamente, porque mesmo quem decidiu pela eticidade precisa ter diante de si a idiotia. Do conjunto das argumentações fica claro que Honneth não compartilha que a possibilidade da não-decisão seja constitutiva, ela é apenas provisória e não pode ser tomada como possibilidade modelar para a formação da personalidade. Não estaríamos naquele caso diante de um saudável modo de autorrealização.

Na verdade, não apenas acontece uma precisão dos conceitos de autodeterminação e autorrealização em relação ao direito. Honneth chega a afirmar que a autonomia é um pressuposto para a investigação criativa do eu, mas que a esfera jurídica não é de si mesma suficiente para a autorrealização. Além disso, fica clara a diferença de impoção desse último conceito que para Honneth implica sempre o reconhecimento intersubjetivo, enquanto para Menke prescinde dele constitutivamente, porque a neutralização das relações éticas que a forma do direito subjetivo propicia já abre caminho também para uma autoescolha não socializável, o que Honneth por sua vez, classifica, antes e depois das observações de Menke, como patologia e não autorrealização. Menke quer deixar o espaço aberto para idiosincrasias talvez não alcançáveis pelo entorno social num certo momento, mas que, em longo prazo, a meu ver, não poderiam permanecer associadas. Ele deixa de considerar o aspecto propriamente patológico de certas

situações ou não faz justiça teórica a suas consequências socialmente desintegradoras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRESSIANI, N. Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais. In: MELO, R (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2014. pp 257-292.

HABERMAS, J. *Direito e democracia entre Facticidade e Validade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

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

_____. Patologias da liberdade individual. O diagnóstico hegeliano de época e o presente. In: *Novos estudos CEBRAP*, nº 66, pp 77-90, jul. 2003b.

_____. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: NANCY FRASER UND ders. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.

_____. *Sofrimento de indeterminação. Uma atualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera pública, 2007a.

_____. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kristischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007b.

_____. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

LUCHI, J. P. *Autenticidade entre socialização e embriaguês. Argumentos*. Revista de Filosofia, ano 8, nº 15, pp. 189-201, 2016.

MELO, R (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2014.

MENKE, Ch. *Tragoedie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. Das Nichtanerkenbare. Oder warum das moderne Recht keine “Sphaere der Anerkennung” ist. In: FORST R., HARTMANN M., JAEGGI, R. und SAAR, M. (hrg). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

_____. Was ist eine “Ethik der Authenticität”? In: KUEHNLEIN, M. und LUTZ-BACHMANN, M. (Hrg). *Unerfuellte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, pp 217-238.

PINZANI, A. Os paradoxos da liberdade In: MELO, R (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2014. pp. 293- 315.

SILVA, F. G. Um ponto cego no pensamento político? Teoria crítica e democratização da intimidade In: MELO, R (Coord) *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2014. pp.201-233.

RELIGIÃO E ESTADO: UM DIÁLOGO ENTRE AS FILOSOFIAS DE AL-FARABI E MARSÍLIO DE PÁDUA

RELIGION AND STATE: A DIALOGUE BETWEEN THE PHILOSOPHIES OF AL-FARABI AND MARSILIUS OF PADUA

ERISON DE SOUSA SILVA¹

UFC - Brasil

erison267@gmail.com

FRANCISCA GALILÉIA PEREIRA DA SILVA²

UFC - Brasil

chicagalileia@gmail.com

RESUMO: O presente artigo desenvolve uma análise acerca do pensamento político de Abū Nasr al-Fārābī (872 – 950) e Marsílio de Pádua (1275/80 – 1342/43) tendo como foco a relação entre a Religião e o Estado. Objetivamos, a partir das teorias políticas destes autores, expor seus conceitos centrais no que respeita o vínculo entre o poder temporal e religião para, então, realizar um diálogo entre as concepções filosóficas. Assim, ressalta-se o modo como os filósofos discutem a formação das leis no interior de uma comunidade partindo de um pressuposto comum: a afirmação aristotélica de que o homem é um ser social por natureza. Na evidente necessidade de uma vida em sociedade, é examinado o papel que al-Fārābī e Marsílio atribuem à religião na formação de um organismo político. Neste momento, é fundamental a consideração do contexto no qual suas reflexões filosóficas são desenvolvidas. Como fonte, tem-se como base uma pesquisa bibliográfica cujas obras *Política* do filósofo árabe e *O defensor da paz* do autor paduano ocupam lugar de destaque.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Estado. Al-Fārābī. Marsílio de Pádua.

ABSTRACT: *This paper develop an analysis about the political thinking of Abū Nasr al-Fārābī (872 - 950) and Marsilius of Padua (1275/80 - 1342/43), focusing in relationship between Religion and State. Working the political theories of these authors, we aim to expose the central concepts of the link between temporal power and religion to accomplish the dialogue among their philosophical reflections. Thus, we emphasize the way in which philosophers discuss the formation of laws in a community from a common presupposition: an Aristotelian assertion that man is a social being by nature. In the evident necessity of a life in society, the role that al-Fārābī and Marsilius attribute to religion in the formation of a political body is examined. At this moment, we consider an essential examination of the context in which these thinkers developed their philosophical reflections. This article is based on a bibliographical research highlighting the work *Political* by al-Farabi and *The defender of peace* by Marsilius.*

KEYWORDS: *Religion. State. Al-Fārābī. Marsilius of Padua.*

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC).

² Professora do Departamento de Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC).

INTRODUÇÃO

A relação existente entre Estado e Religião se configura como fundamental para a reflexão sobre qual papel a dimensão do sagrado possui no contexto social. Trata-se de uma relação que adquire diferentes perspectivas em conformidade ao contexto no qual ela se desenvolve. Por esta razão, no presente artigo, destacamos as teses desenvolvidas por dois pensadores medievais que refletiram acerca do vínculo entre Religião e Estado a partir da análise de distintos ambientes: um árabe muçulmano e um latino cristão. Com o exame das filosofias de Abū Nasr al-Fārābī (872 – 950) e Marsílio de Pádua (1275/80 – 1342/43) objetiva-se estabelecer um diálogo no que respeita à articulação Estado-Religião, considerando suas obras políticas e especificando os elementos convergentes e divergentes no que concerne ao tema. Para tanto, são utilizadas, como base do estudo, as obras *Política*, de al-Fārābī, e *O Defensor da paz*³, de Marsílio de Pádua.

Iniciando por uma breve introdução sobre Abū Nasr al-Fārābī, tem-se um pensador que desenvolveu suas teses no contexto do Islã, especificamente, em Bagdá no período do califado Abássida. Trata-se de um período marcado, de um lado, por uma série de problemas político-econômicos - em razão da integração de diferentes etnias e religiões que passaram a conviver - e; de outro, pelo ápice do desenvolvimento das escolas filosóficas e teológicas, além do estímulo à tolerância em relação ao pluralismo religioso e filosófico. Tendo se dedicado aos estudos das filosofias aristotélica e platônica, al-Fārābī elabora seus escritos articulando política e metafísica, filosofia e religião. Mudando-se para a Síria em 942, então governada por Sayf-Dawla (916-967)⁴, o filósofo árabe conclui suas principais obras políticas: *A cidade excelente (Kitāb al-madina al-fā dila)* e a *Política (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya)* cujo fundamento está no propósito de indicar que o melhor caminho para a vida política verdadeira está nas leis que se fundamentam na razão.

Marsílio de Pádua, por sua vez, é motivado a escrever a sua obra política, *O defensor da paz*, devido ao embate entre o Imperador eleito Luís da Baviera e o Papa João XXII. Este embate ocorre pelo fato de que, após a morte de Henrique VII, houve a eleição para escolher o novo imperador, sendo dois nomes indicados para candidatos ao cargo: Luís, o duque da Baviera e Frederico de Habsburgo. O primeiro venceu, porém, o Papa João XXII não aprovou o resultado e declarou o trono vacante, reivindicando para si o poder temporal. Marsílio de Pádua, diante disto, conclui sua obra em 1324, apresentando um posicionamento a favor do imperador Luís da Baviera e contrário ao Papa. O objetivo do filósofo era fornecer uma teoria que combatesse a interferência papal no poder terreno. Afinal, o embate entre o papa e o rei significava uma querela entre o poder temporal e o religioso.

³ PÁDUA, *O defensor da paz*. Adiante esta obra será citada do seguinte modo: a sigla DP, seguida da parte, capítulo e parágrafo. Este modo de citação facilita encontrar na obra a referência indicada.

⁴ Sobre Sayf-Dawl, Ramón Guerrero afirma que era “[...] conocido en la historia por su filiación šī‘ī, en cuyos salones se respiraba un ambiente cultural, elegante y refinado, donde se daban cita hombres de ciencia, poetas y filólogos renombrados” (RAMÓN GUERRERO, 2001, p.110).

Há, portanto, uma tentativa de destruir, do ponto de vista teórico, o poder que o papa reivindica para governar o plano temporal, a *plenitudo potestatis*.

I AL-FĀRĀBĪ: UMA CONCILIAÇÃO ESTRATÉGICA ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO

Tendo como base o texto de *Política*, observa-se que nele al-Fārābī deixa evidente sua concordância com Aristóteles (cf. ARISTÓTELES, 2001,1097b, 7-8.) no que respeita à natureza social do homem. De acordo com o pensador árabe, o homem possui a necessidade de fazer parte de uma sociedade, de integrar-se em um grupo, de estabelecer-se em união com os demais a fim de realizar-se plenamente. Existe, de acordo com o filósofo, uma distinção entre os homens, uma diferença natural no que concerne às suas capacidades, habilidades ou mesmo disposições. Desta maneira, um indivíduo, sozinho, não é capaz de suprir-se de tudo o que necessita para sua sobrevivência. Por esta razão, é na convivência com os demais que o homem realiza suas atividades, em uma mútua colaboração com os membros de seu grupo devido às distintas destrezas de seus integrantes. Resulta, neste sentido, que “o homem pertence àquelas espécies de animais que não podem consumir seus assuntos necessários, nem alcançar o melhor de seus estados, se não for pela sua associação em comunidades em um só território” (AL-FARABI, 1992, p. 45).

Somado à defesa da impossibilidade de o homem manter-se em uma vida isolada, verifica-se, em al-Fārābī, a tese de que a felicidade é o bem mais elevado que o homem pode lograr. Assim, surge a busca pelo estabelecimento de uma comunidade perfeita para que o homem, também sob a pretensão de obter a perfeição, possa alcançar a felicidade. Tal pensamento conduz à formação de uma estrutura social na qual cada uma de suas partes colabora para a manutenção e evolução da outra, formando um todo harmônico onde a felicidade venha a ser desfrutada por todos. A comunidade, a vida pública adquire, pois, o status de indispensável ao aperfeiçoamento do indivíduo, como bem conclui al-Talbi em seu artigo sobre a educação em al-Fārābī: “La perfection théorique et pratique n’est accessible qu’au sein de la société car c’est celle-ci qui éduque l’individu et le prépare à devenir un être libre. Hors de la société, il ne saurait être qu’une bête sauvage” (AL-FĀRĀBĪ, 1993, p. 3).

Todos são, portanto, necessários para o progresso de cada um, em outras palavras, todos necessitam de todos, em uma relação que não se limita a uma comunidade específica, mas a uma ordem que pretende, quiçá, reunir toda a humanidade. Por isto, não se pode afirmar, em al-Fārābī, uma ética separada da política, tendo em vista que o homem só se constrói enquanto homem de acordo com os valores do grupo em que integra, ou seja, coletivamente. É por esta razão que se encontra, nos escritos farabianos, um grande destaque para a ciência política como conhecimento fundamental para refletir acerca dos diferentes âmbitos da vida humana. É com o estudo da ciência política que se busca pensar os meios pelos quais os homens possam praticar suas ações de acordo com o aprimoramento da virtude moral. Trata-se do desenvolvimento da capacidade de

deliberar sobre as ações que devem ser cultivadas ou proibidas dentro de uma comunidade⁵.

Tem-se, então, com o auxílio da ciência política, o estabelecimento de uma comunidade pretensamente harmônica, uma Cidade Virtuosa (*Al-madīnat al-fāḍila*). Neste ambiente, as diferenças naturais constatadas entre os homens não fundamentam uma relação de superioridade e inferioridade. Do contrário, é defendida a formação de um organismo político em que as diversas particularidades dos indivíduos contribuem para uma perfeita composição de um todo. É fato que al-Fārābī faz alusão a uma distinção entre os que devem governar e os que necessitam ser governados. O que pode parecer, à primeira vista, um tanto contraditório, trata-se, na verdade, da observação de que alguns, “por disposição natural ou por costume” (AL-FARABI, 1992, p. 53) carecem de um guia, de alguém que possa conduzir pelo caminho reto até a conquista da felicidade.

Como, ao pensar em um organismo político, a atenção é para aquela estrutura onde a felicidade pode ser obtida por todos os seus cidadãos, a figura do guia corresponde àquele indivíduo que atingiu o nível mais elevado de conhecimento, podendo, assim, conduzir os demais ao bem supremo. Isto se justifica pelo fato de que, para o Segundo Mestre, o desenvolvimento do conhecimento se identifica com o aperfeiçoamento do ser e, portanto, com a obtenção da felicidade. É por esta razão que as primeiras páginas da obra *A conquista da felicidade* (cf. AL-FARABI, 1962) estão destinadas a expor como ocorre o conhecimento e, do mesmo modo, como deve ser a instrução e a demonstração da verdade dos seres para as diferentes classes de homens. O guia, utilizando-se da razão para atingir a verdade dos seres, não pode ser outro senão o filósofo. Em uma tarefa semelhante ao filósofo que Platão descreve no Livro VII da *República* (PLATÃO, 2006, 514a-517d), o filósofo de al-Fārābī tem o papel político de conduzir os demais à luz do conhecimento verdadeiro e, por conseguinte, à verdadeira felicidade.

Al-Fārābī defende que, antes de qualquer empreendimento na busca pela felicidade, o homem deve ter claro as suas capacidades de conhecer os princípios que compõem a realidade, ou seja, quais as condições efetivas de saber no que consiste a verdade do ser. Tal verdade corresponde ao conhecimento dos princípios dos seres e das virtudes teóricas vinculadas às ações dos homens, uma vez que é fundamental compreender o que é o homem e como pode alcançar sua perfeição – quer isoladamente, quer coletivamente. A responsabilidade do guia, como o mais sábio entre os homens e guia da cidade, se destina à determinação

⁵ A virtude moral corresponde àquele virtude vinculada à natureza social do homem. Sendo assim, ela se desenvolve no homem a partir da observação da necessidade do compartilhamento de atividades, disposições e destrezas com os demais. Em al-Fārābī, a virtude moral é compreendida como a mais importante, dado que se destina a proporcionar o aprimoramento moral de um homem em um grupo, de um grupo em uma cidade ou, inclusive, de uma cidade em uma nação. É, portanto, indispensável na vida em comunidade, dado que, como afirma al-Fārābī: “Similarmente àquele que possui uma virtude deliberativa por meio da qual descobre o que é mais útil e mais nobre para os fins dos que adquirem a riqueza na cidade, é necessário possuir a virtude moral que capacita explorar as virtudes particulares das classes de pessoas que se dedicam adquirir a riqueza”. (AL-FĀRĀBĪ, 1962, p. 31).

das ações para a formação e estabelecimento de leis que dão as bases de um governo virtuoso. Ou seja, ele é, neste sentido, o legislador da cidade virtuosa.

O guia e legislador conserva, portanto, a função de garantir a formação e manutenção de bons hábitos pelos cidadãos a partir do uso de duas forças que são, segundo al-Fārābī: “uma, a força que é composta de leis universais; outra a força que o homem adquire mediante a produção de ações civis e mediante as práticas de operações” (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 69). Devido a isto, é preciso ter uma poderosa habilidade de legislar, algo que só se alcança pelo perfeito desenvolvimento da virtude moral. A virtude moral e a capacidade deliberativa devem, pois, estar presentes nele, de modo que o bem que deseja a si mesmo e aos demais possa ser adquirido. Possui, deste modo, o conhecimento do que é mais nobre e da forma mais perfeita: conhece a verdade filosoficamente.

Entretanto, para além da Filosofia, al-Fārābī destaca a Religião como forma de alcançar o conhecimento verdadeiro. Porém, por meio desta, a verdade é atingida de forma indireta. Isto se dá deste modo porque, uma vez considerados os graus dos homens e vislumbrando a necessidade da representação da verdade, tem-se que, para al-Fārābī, “a religião surge da incapacidade de muitos para compreender o autêntico caráter dos seres e a felicidade humana. Remedeia esta situação apresentando-lhes objetos similares que dêem conta das limitações de seu entendimento e suas características naturais e convencionais como grupo distinto”⁶. É preciso destacar, ainda, que os símbolos a serem utilizados dependerão das diferenças naturais e culturais do ambiente em que os homens se encontram. Uma vez feita essa consideração, torna-se compreensível a existência de inúmeras religiões para simbolizar uma mesma verdade. Ou seja, embora a verdade seja única ela possui, diante das particularidades de cada povo, representações simbólicas distintas.

A Religião adquire, em al-Fārābī, um novo significado, como apresenta Ramón Guerrero:

al-Fārābī reconoce la necesidad de la religión en esta ciudad, porque la religión tiene su propia función que cumplir en ella: es la única garantía que tienen los ciudadanos para alcanzar la felicidad. Quizá sea esta la razón por la que al-Fārābī compuso esta obra, el *Kitāb al-milla*, en donde se ocupa de definir la naturaleza y características de la religión (Milla) (AL-FARABI, 1992, p. XXXIV).

⁶ MAHDI, 1987, p. 221. De maneira complementar, Gandía argumenta: “Para que esa sabiduría llegue a todos es para que se necesita da religión, capaz de expresar, a través de símbolos y en un lenguaje accesible a todos, las verdades que todos necesitan. Con ello, al-Fārābī no está haciendo de la religión la verdad del pobre ni, mucho menos, convirtiéndola en algo supérfluo, lo que sería inaceptable para el islam, y sí esta dando un paso adelante frente a Platón y Aristóteles, que dejaban al pueblo en la ignorancia. La sabiduría ha de estar en toda la sociedad: en los trabajadores, en los niños, en las mujeres; pero no todos adquieren ese conocimiento de la misma forma, ni lo poseen con la misma profundidad” (GANDÍA, 2004, p. 29).

Sob esse propósito, não é suficiente, ao homem, possuir o conhecimento dos inteligíveis, é preciso que ele faça com que a comunidade, da qual é membro, igualmente o adquira. Na cidade, a religião serve, ao guia e governante, tanto para fazer com que os homens acreditem em suas palavras quanto para garantir que as determinações dadas por ele, com base na Filosofia, sejam realizadas até por aqueles que não compreendem os seus objetivos e os princípios que os fundamentam. Pelo fato de possuir um caráter instrumental é importante, ao estabelecer-se uma religião, observar os objetos e as imagens mais presentes no cotidiano daqueles a quem ela se destina, tornando mais fácil a absorção de seus preceitos. Existem, assim, nações e cidade virtuosas cujas religiões são diferentes, embora todas elas se destinem até a única e mesma felicidade (cf. AL-FARABI, 2004, p. 63).

Por isto, é possível imitar estas coisas para cada grupo e para cada nação sem servir-se das coisas que as imitam para outro grupo ou para outra nação. Por isto, pode haver nações e cidades virtuosas cujas religiões sejam diferentes, ainda que todas elas direcionem para a mesma felicidade. A religião consiste nas impressões destas coisas ou nas impressões de suas imagens nas almas. (AL-FARABI, 1992, p. 54).

Instaurada com um propósito político, quer no sentido teórico (como transmissão do conhecimento), quer no sentido prático (como garantia de realização das atividades determinadas), a Religião se apresenta como fundamental ao regime virtuoso. Como meio de realização dos objetivos apresentados na ciência política, ela tem a Filosofia como modelo de onde os objetos verdadeiros devem ser apreendidos para, só assim, serem representados em símbolos. É possível concluir, com al-Fārābī, que a Religião adquire um papel político e filosófico, possuindo, assim, um caráter humano. Não pode ser, por esta razão, anterior nem à Filosofia, tampouco à Política. Caso herdada, o governante deverá adaptá-la às mudanças historicamente necessárias, sem que sejam esquecidas suas principais características originárias.

Resulta que, de um lado, as leis promulgadas pelo governante virtuoso são leis com base no conhecimento demonstrativo, adquirido por meio da razão sendo, portanto, universais. Por outro lado, na necessidade de serem transmitidas, tais leis podem se configurar como leis próprias de uma determinada religião a fim de alcançar o melhor entendimento por parte dos cidadãos que irão cumpri-las. Atinge-se, por esta via, um dos principais objetivos de al-Fārābī: o estabelecimento de uma sociedade fundamentada em leis racionais universalizáveis. Afinal, lembrando o contexto que vivenciou, verifica-se que só as leis baseadas na razão poderiam ser válidas para todos, independente da cultura e, principalmente, da religião que possuíam. Neste momento, al-Fārābī chama atenção à Teologia e ao Direito religioso como instrumentos para manter firmes as premissas de quem

instituiu a Religião na cidade, não causando dúvidas quanto à necessidade de cumprimento das leis religiosas.

2 MARSÍLIO DE PÁDUA: RELIGIÃO E PODER POLÍTICO LAICO

É propedêutico afirmar sobre a relação entre Estado e Religião, na filosofia marsiliana, que estes são dois conceitos puramente políticos, o que pode ser demonstrado na análise dos aspectos estruturais da cidade. No pensamento político de Marsílio de Pádua, a paz é a causa final da cidade e pressupõe uma boa organização dela alcançada pelo esforço (cf. STREFLING, 2010, p. 156) para atingir a natureza e a finalidade da comunidade política. Isso só ocorre quando as partes da sociedade civil estão bem ordenadas, de modo que nenhuma função interfira na outra. Quando o clero intervém no andamento da sociedade civil, ele exerce o poder de *plenitudo potestatis*, causando a discórdia, desordenando os ofícios e funções. Por isto é importante o exame da gênese de todas as sociedades, para que possa ser explicada qual é a diferença entre o poder político e o papel que exerce as funções religiosas.

As sociedades surgiram e foram se aperfeiçoando de acordo com as atividades humanas, que eram advindas do desenvolvimento das artes e da racionalidade. Marsílio, ao se utilizar da *Política* de Aristóteles, afirma que a primeira associação do gênero humano, que originou os outros modos de se associar, foi a família (cf. ARISTÓTELES, 2009, 1352a25). Esta tinha apenas a casa como ambiente, mas com o aumento do número de habitantes, formou-se o povoado ou a aldeia. Com o aumento da população e da experiência humana, dois fenômenos ocorreram: i. foram consolidadas as regras e os modos de viver; e ii. distinguidos, de modo claro, os grupos sociais e suas diferenças entre si. A partir destas duas características, surge a sociedade civil capaz de conseguir os bens indispensáveis para a vida, e o viver bem. O propósito último da cidade é alcançar a vida suficiente de todos os cidadãos e grupos, mediante o proveito das habilidades pessoais de cada um, como nos mostra Marsílio no texto seguinte:

Portanto, os homens foram sentindo e percebendo a conveniência de se associarem a fim de viver de modo suficiente e conseguir aqueles bens indispensáveis ao cotidiano [...] e compartilhá-los reciprocamente (DPI, c. IV, §5. p.85).

Essas associações entre os homens, que se ajudam reciprocamente a atingirem o bem comum, formam a cidade com o objetivo de auxiliar a vida presente no bem viver. Porém, também é necessário à comunidade algo referente à vida futura (cf. op. cit., §3). Mesmo sendo algo que diz respeito a uma vida que ainda está por vir, ela tem sua utilidade na sociedade política, pois aconselha os cidadãos a realizar atos corretos, no que se refere à Sagrada Escritura. Por isto, Marsílio de Pádua defende que mestres especialistas na área religiosa devem ser formados para compor a comunidade, para que os homens fossem instruídos e

orientados (cf. op. cit., §4). Esses mestres que existem desde os pagãos compõem a classe sacerdotal que regulam os atos visando um outro mundo.

Neste mundo, as ações controladas pela vontade humana são as únicas que podem ser julgadas. Segundo Marsílio de Pádua, elas são divididas em: imanentes, que são hábitos produzidos pela mente humana que tem seus efeitos atingindo somente o próprio agente, nunca outra pessoa; e transitivas, que estão à procura do desejado e evitam seus opostos, que podem, assim, atingir outras pessoas. A partir dos atos transitivos e imanentes, há a criação de costumes sociais humanos, que podem ser julgados neste mundo ou no outro (cf. op. cit., II, c. VIII, § 4). Para os costumes sociais, referentes aos atos, criam-se normas e leis. De acordo com Marsílio, no que se refere às normas divinas, elas são pautadas na Escritura Sagrada, o juiz não é coercitivo, isto é, não obriga o cumprimento da lei por meio de penas temporais. Tal juiz utiliza o aconselhamento como julgamento, como um médico que sugere aos pacientes a fazer o que é melhor, mas não pode obrigá-los (cf. op. cit., c. IX, §1).

Existem, portanto, os que julgam neste mundo presente, visando a legislação humana e obrigando todos à obediência, independente do ofício que exerça. O juiz neste mundo tem o poder de coerção universal, mas é limitado pelas diretrizes do legislador humano. Para entender esta relação de coercitividade imposta pelo legislador humano a todas as partes da cidade, é necessário entender o que é a lei humana. A lei, no sentido utilizado por Marsílio de Pádua, é o que indica a ciência, doutrina ou julgamento universal coercitivo sobre o útil e justo na cidade⁷. Tal concepção de lei é tida como civil, pois contém uma coercitividade no mundo presente.

[...] mais que um critério lógico para distinguir o justo do injusto, para Marsílio, a lei é um mandato. Definitiva, e propriamente falando, a lei é o que impõe, através de um preceito coercivo, uma pena ou um castigo, algo que se deve realizar neste mundo. A coercitividade é destacada como essencial à lei (STREFLING, 2004, p. 623).

Essa acepção de lei pode ser entendida de dois modos: o modo já apontado, que consiste em revelar o que é justo ou injusto, útil ou nocivo, sendo chamada de doutrina e ciência do direito; o outro modo, é que ela trata-se de um preceito coercivo que recompensa ou castiga no mundo presente, de acordo com sua finalidade. A perfeição da lei depende do que é entendido por justiça e utilidade, objetivando principalmente estabelecer, na sociedade civil, normas para os julgamentos a serem realizados de modo correto, prevenindo as falhas humanas

⁷ Marsílio examina quatro acepções do termo “lei”, sendo estas: i. predisposição sensível e natural para uma ação ou sentimento; ii. hábito operante a toda forma de algo que pode ser produzido; iii. regra que contém preceitos estabelecidos para que se regule atos humanos, direcionando para recompensa ou castigo no outro mundo; e iv. é a utilizada pelo paduano em sua teoria da lei e do legislador humano, consiste no julgamento universal sobre o útil e o justo para a cidade.

ocorridas nos julgamentos. Ademais, ela tem outro objetivo: proporcionar estabilidade governamental.

Pelo fato da lei ser “[...] razão isenta de toda paixão [...]” (DPI, c. XI, §5. p.125), agir em concordância com ela evita contendas e revoluções. Elas devem ser soberanas (cf. op. cit., §4), quando convenientemente estabelecidas, e os príncipes têm a obrigação de agir pautando-se nelas, jamais além de suas determinações. Para o combate da *plenitudo potestatis*, deve ser limitado o poder do sacerdote dentro da comunidade política. Esta limitação só se torna clara quando é evidenciada a causa eficiente das leis decretadas. Com o objetivo de esclarecer as delimitações de poder, também deve ser entendido como o estabelecimento do governo secular vem do arbítrio da inteligência humana. O governo secular é estabelecido pelo legislador humano, causa eficiente primeira das leis, que é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante. As decisões do legislador são externadas verbalmente na assembleia geral, que prescreve e determina o que fazer em relação aos atos civis, promulgando as leis (cf. op. cit., c. XII, §3). As leis controlam o governo executivo, logo, é do arbítrio do homem que o governo advém, e é por este que há o limite ao poder eclesiástico.

No processo da formação das normas civis, os cidadãos devem escolher determinados membros, para representá-los nos diferentes grupos e ofícios da cidade, formulando preceitos que podem se tornar leis. As formulações desses representantes só são inseridas no conjunto do ordenamento jurídico se elas forem aprovadas pelo povo em sua totalidade (cf. op. cit.). Só por meio deste tipo de aprovação popular que as leis podem ser cumpridas e observadas de modo mais eficiente. Elas devem ser tidas como auto impostas, pois a cidade é uma associação constituída por homens livres que não podem ser sujeitos ao despotismo de outros (cf. op. cit., §6). O estado despótico só ocorreria se apenas um grupo legislasse, pois os outros suportariam as leis de má vontade, mesmo elas sendo boas.

Resulta, então, que o estabelecimento inadequado da lei causaria um prejuízo comum, por isto, a função do legislador humano só pode ser exercida pela totalidade dos cidadãos. O governante deve ser limitado pela lei, que impossibilita que ele abuse dos cidadãos, e até mesmo que uma parte da cidade assim o faça. Logo, a “[...] vontade popular que conferiu o poder continua controlando-o sob a forma da Lei, que é a primeira e direta expressão da vontade popular” (cf. STREFLING, 2006, p. 191). É agindo de acordo com a lei que o governante deve organizar os demais grupos sociais e os ofícios da cidade, tendo como ponto de partida as aptidões e hábitos das pessoas. A aglomeração dos espíritos volitivos, divididos em funções, reforça uma liberdade superior que era impossível de ser alcançada individualmente (cf. BATTAGLIA, 1928, p. 56). Esse modo de organização permite que cada grupo fique em seu local legitimamente destinado. Isto é importante para o alcance da paz civil e combate a *plenitudo potestatis*, pois não permite a intervenção do clero nos assuntos de ordem temporal.

A totalidade dos cidadãos garante a laicidade do Estado, o que ocorre pelo fato dos grupos sociais serem justificados pela necessidade da realização da vida

suficiente na terra (cf. AZNAR, 2007, p. 101). Observa-se, assim, que Marsílio de Pádua entendeu o clero em termos puramente leigos; a religião como guia, neste mundo, apenas aconselhava para a ação de acordo com os preceitos da Lei Evangélica. O legislador humano, ao organizar a cidade, permite uma relação entre Igreja e Estado voltada para a submissão temporal da primeira pelo segundo. Neste sentido, evita-se a pretensão papal do poder pleno, esclarecendo e delimitando a função sacerdotal e a aplicação da Escritura Sagrada neste mundo. Assim, o clero é, como todos os outros grupos, uma parte da sociedade civil, servindo à totalidade dos cidadãos. Logo, a religião é o instrumento para que os homens sejam guiados para a vida eterna, sendo pautada na revelação (cf. DPI, c. IV, §4). A coerção nas mãos dos sacerdotes seria prejudicial à sua própria missão, pois não haveria nenhum merecimento para a salvação eterna (cf. op. cit. II, c. IX, §2).

Toda teoria política de Marsílio pode ser, então, resumida ao princípio: “omnes totum maius esse sua parte” (cf. op. cit., c. XIII, §2), isto é, que o todo é maior do que a parte. Como a Igreja é apenas uma “*pars*” da cidade, ela deve ser subordinada ao todo ordenador, que é o legislador humano, identificado com o povo. Não podemos negar que há, no *Defensor da paz*, um reconhecimento da importância do clero, como o que tem uma finalidade na ordem temporal, que é o de pregar e ministrar os sacramentos (cf. STREFLING, 2002, p. 122). Mas a relação entre o Estado e a Igreja - representante da ortodoxia da religião católica na terra - não é igualitária, mas de submissão da instituição espiritual pelo temporal visando a paz.

3 AL-FĀRĀBĪ E MARSÍLIO, UM DIÁLOGO

Com base na breve apresentação das teses que concerne à relação entre Estado e Religião, podem ser observados alguns elementos que viabilizam um diálogo entre o filósofo árabe e o latino. Entre eles, tem-se: i. a defesa de uma possível fusão estratégica entre Estado e Religião a fim de proporcionar um organismo social desejável; ii. a existência de uma relação hierárquica entre Religião e Política na ordem social; iii. a presença de um legislador como figura central no estabelecimento da estrutura perfeita para comunidade; iv. a distinção, se houver, entre lei civil e lei religiosa; e v. o mundo dos homens como uma preparação, ou não, para uma vida extramundana. Na análise destes elementos, pretende-se verificar a proximidade ou distanciamento entre os argumentos de al-Fārābī e Marsílio de Pádua.

Iniciando pela defesa de uma fusão estratégica entre o Estado e a Religião, tem-se, em al-Fārābī, a justificativa da necessidade de um guia a partir da constatação de diferentes tipos de homens. Tratam-se, segundo o filósofo, de classes de indivíduos que se distinguem no que respeita os tipos de faculdades com as quais a natureza os dotou, o gênero destas faculdades, a aptidão no desenvolvimento delas, a educação, a capacidade de conhecer e, por fim, a destreza que cada um possui em instruir ou ensinar aqueles que estão dispostos a descobrir. Assim, afirma:

Alguns homens têm excelente reflexão e poderosa decisão para fazer o que a reflexão os impõe; são aqueles a quem chamamos, merecidamente, de *homens livres*. Outros carecem de ambas as coisas e são os que chamamos de *homens bestiais e servos* de maneira merecida. Outros carecem, somente, de poderosa decisão, mas tem excelente reflexão e são os que costumamos chamar de *servos por natureza*; para alguns dos que *arrogam a ciência ou são tidos por filósofos*, acontecendo isto, então eles se encontram em um nível mais baixo do que o primeiro na servidão e aquela ciência que arrogam se converte em ignomínia e desonra para eles, uma vez que o que adquirem é algo inútil do qual não obtém proveito. Outros carecem de excelente reflexão ainda que tenha poderosa decisão; para quem é assim, outros refletem por ele, ou se deixará conduzir por quem reflete por ele, ou, então, não deixará conduzir, sendo bestial, mas se se deixar conduzir, terá êxito em muitas de suas ações e por causa disto poderá escapar da servidão e compartilhar com os livres (AL-FARABI, 2002, p. 62).

A necessidade de uma organização dessa multiplicidade de tipos de homens considerando, ainda, os diversos níveis de compreensão da realidade, conduz o filósofo árabe a defender uma conciliação entre Política e Religião. A religião, neste sentido, viria como uma alternativa para aqueles que, não compreendendo a realidade filosoficamente, tenham acesso a outra forma de conhecimento. O que difere do autor paduano que sustenta uma impossibilidade de permitir que o Estado, enquanto comunidade civil que possibilita o alcance do bem viver, tenha interferência religiosa em sua administração. A ordenação estratégica de todas as partes da comunidade civil pelo legislador humano⁸ permitiria, por si só, que cada ofício permanecesse em seu local determinado. Logo, a Igreja deve ficar em seu campo de ação, sem interferir nos assuntos executivos do Estado.

No que concerne à consideração de uma possível relação hierárquica entre Religião e Política, tem-se, em al-Fārābī, que a religião se configura como um instrumento para uma melhor efetivação dos projetos do governante da Cidade Virtuosa. Ou seja, “A religião consiste em opiniões e ações determinadas e delimitadas por regras que promulga, para uma comunidade, o seu governante primeiro; pelo uso que faz dela, ele intenta obter, para ela ou por meio dela, um determinado objetivo que é seu” (AL-FARABI, 1992, p. 73).

Enquanto isto, para Marsílio de Pádua, há apenas um poder que ordena as coisas com caráter de obrigatoriedade: a lei civil. Sendo assim, o gerente do Estado, que age conforme a lei e apenas por ela, faz uso desse poder coercivo para controlar as ações dentro da comunidade. Todas as outras partes da sociedade política são obrigadas a obedecer a lei, inclusive o clero, que tem o campo de ação também determinado por ela, e nunca poderá utilizar o poder coercivo. Assim,

⁸O príncipe que executa as determinações da distribuição de ofícios na comunidade. Cf. DPI, c. XV, §4.

mesmo o clero sendo necessário para que a cidade funcione de modo a alcançar o bem viver, os membros do clero, de acordo com o pensamento do autor paduano, não cria regras que tenham como objetivo melhorar o governo da cidade⁹. A função operacional da Igreja, de apenas ser uma instituição da cidade, não permite que tenha a importância que al-Fārābī atribui a ela.

Apesar do distinto modo como os pensadores refletem o papel da Igreja no interior de um organismo político, observa-se que a maneira como concebem a figura do Legislador possui características semelhantes. Em al-Fārābī, existe uma classe de homens que, pelo grau de sabedoria que possui, estabelece as leis que regem um governo virtuoso. Embora faça parte da comunidade, tal qual os demais homens, o filósofo admite que “o ofício do chefe é do mesmo gênero e espécie que os da massa, no entanto, é o mais nobre neste gênero e espécie” (AL-FĀRĀBĪ, 2004, p. 81). Isto porque o papel do governante (ou governantes, dado que é admitida a possibilidade de mais de um guia) é desenvolver bons hábitos nos cidadãos. Formula, portanto, leis que possam perdurar para além daquele período específico de governo, como uma herança deixada aos sucessores pelo governo primeiro. Tem-se que o governante, por via da lei, visa que a virtude alcançada se constitua como parte do povo, regendo-o de maneira permanente. A lei é, então, o governo que perdura.

Por outro lado, Marsílio é enérgico ao afirmar, por diversas vezes no *Defensor da paz*, que o Legislador humano é o povo. Isto tem implicações diretas na sua filosofia política, pois atribui o poder de fazer mandatos coercivos à totalidade dos cidadãos. Apenas o todo (que é maior do que a parte) pode fazer leis pautadas no bem comum. Nesta perspectiva, há um combate direto à teoria da *plenitudo potestatis* papal, que admite que apenas um grupo legisle visando só os seus interesses. Assim, nota-se que embora a figura do Legislador não se configure do mesmo modo em al-Fārābī e em Marsílio - dado que no filósofo árabe o poder de legislar se concentra em um grupo apto para tanto - observa-se que a lei ganha um status de soberana, devendo permanecer de maneira independente ao governo vigente.

De acordo com al-Fārābī, as leis que regem a cidade devem ser resultado do conhecimento filosófico. Trata-se de uma exigência que pressupõe o estabelecimento de leis universais que atenda os diferentes grupos que se encontram no interior da comunidade e que se sobressaia aos desejos particulares de seu governante. Ao mesmo tempo, não se pode desconsiderar a necessidade de que tais leis sejam bem compreendidas pelo povo, a fim de que ele esteja convencido em segui-la. Desta maneira, é preciso uma linguagem que expresse o sentido da lei de maneira acessível a todos: seja pela via racional ou pela via simbólica. Por esta razão “quando foram estabelecidas as leis nestas duas categorias e lhe foram acrescentados métodos com os quais se convence, ensina e educa o povo,

⁹Podemos ver essa perspectiva de conhecimentos sobre a vida política, no c. IV da primeira parte do *Defensor da paz*, onde o autor paduano descarta tudo que é teológico por não apresentar verdades evidentes.

surge a religião mediante a qual o povo recebe o ensinamento e a educação e com a qual é apreendido tudo o que leva à felicidade” (AL-FĀRĀBĪ, 2004, p. 86).

Fica, assim, evidente que a natureza da lei religiosa está subordinada às leis universais que se fundamentam na filosofia. Pode-se, desta maneira, considerar uma identidade entre lei religiosa e lei civil desde que não se esqueça que a primeira consiste em uma representação da segunda. Em contraposição, o filósofo paduano dedica dois capítulos da segunda parte do *Defensor da paz*¹⁰ para demonstrar a dessemelhança entre a lei civil e a religiosa. A diferença central está no poder de coercitividade neste mundo, que é presente apenas na lei civil. O objetivo da lei religiosa é, segundo Marsílio, aconselhar tal qual um médico, para que seus atos estejam de acordo com a verdade Evangélica, em uma preparação para a volta de Cristo.

Assim, enquanto em al-Fārābī a lei religiosa é uma lei civil, dado que é pensada para este mundo, Marsílio considera impossível a lei religiosa pautar o mundo presente, pois, de acordo com a própria bíblia, não tem coercitividade¹¹. Al-Fārābī, como bem conclui Vallat “[...] était lui-même une manière de philosophe ‘païen’, c’est a dire un intellectuel dont la ‘religion’ consistait bien plus en une métaphysique de type néoplatonicien qu’en une loi divine inspirée de quelque façon par le Coran” (VALLAT, 2004, p. 23), o que sugere que não há a preocupação de uma lei religiosa que guie o homem para uma vida após a morte. De maneira diferente, Marsílio defende que a função da lei religiosa é preparar para a volta de Cristo, que é o único juiz que pode fazer um julgamento coercivo referente à tal lei, que não se relaciona coercivamente com o mundo político temporal.

Desse modo, fica evidente que Marsílio pressupõe um retorno de Cristo ao mundo, uma vinda que consiste no momento em que todos serão julgados por seus atos. Neste sentido, as ações voluntárias são pautadas em função de uma vida após a morte cujo destino dependerá do julgamento que Cristo fará de acordo a lei divina. Porém, no que respeita, exclusivamente, a este mundo, as únicas leis que devem ser obedecidas são as formuladas pelo conjunto dos cidadãos, aquelas cuja expressão da vontade do povo é externada na assembleia geral.

Em suma, tem-se que, mesmo sendo a defesa de uma lei que governa de maneira absoluta um elemento comum entre os dois pensadores, o modo como articulam Estado e Religião os diferem. Trata-se de uma articulação que, em al-Fārābī, é estratégica e necessária para a garantia da ordem harmônica da cidade e, em Marsílio, é danosa e promotora de grandes conflitos. Se, de um lado, o filósofo árabe defende o uso instrumental da lei religiosa como uma alternativa para aqueles que não compreenderiam a realidade pela via racional, a laicidade do Estado, defendida por Marsílio, demonstra o receio de mesclar as decisões feitas em função deste mundo e àquelas referentes à busca pela salvação no outro mundo. Evidentemente, essas diferentes perspectivas não estão apartadas do

¹⁰A saber, capítulos VIII e IX.

¹¹É extenso o trabalho de Marsílio em provar que não há legitimidade na coercitividade da lei divina, mas pode ser resumido no fato de que Cristo nunca afirmou possuir tal poder, ademais, ainda foi julgado por ele. Cf. DP II, c. XXIII – XXVI.

contexto vivenciado pelos filósofos. Enquanto al-Fārābī presenciou um momento de grande expansão do Islamismo e todo seu potencial político-social, o filósofo latino viveu um momento de grandes conflitos entre os representantes do poder espiritual e os detentores do poder temporal.

Resulta, diante do exposto, que o diálogo entre estes dois pensadores oferece conclusões diferentes sobre o mesmo fenômeno, o que contribui para a reflexão das distintas formas como a união Estado e Igreja pode ser encarada. Dada uma realidade que permanece, a convivência entre a dimensão política e a religiosa precisa ser pensada a partir de múltiplas perspectivas, sendo perigosa uma ortodoxia sobre o tema. Quanto de estratégica ou quanto de danosa tem a inserção da religião na esfera do Estado? Uma reflexão que estes autores nos conduzem, inevitavelmente, a realizar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-FARABI, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. 2ed. Trad. de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953.

_____. *El Camino de la Felicidad*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Atonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

_____. Libro de la religión. In: *Obras filosófico-políticas*. (ed. bilingüe espanhol/árabe). Trad. int. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992.

_____. Política. In: *Obras filosófico-políticas*. (ed. bilingüe espanhol/árabe). Trad. int. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992.

_____. The attainment of happiness. In: MAHDI, Mushin (org.). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. introd. and not. Mushin Mahdi. New York: The Free of Glencoe, 1962.

AL-TALBI, Ammar. al-Fārābī. *UNESCO: International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 1/2, Paris, 1993.

ARISTÓTELES. *A política*. 2ª ed. Trad. Nestor Silveira Chaves. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

_____. *Ética a Nicômaco*. 3ª ed. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 2001.

AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder: ¿La primera teoría laica del Estado?* Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

BATTAGLIA, Felice. *Marsílio da Padova e la filosofia politica del medio evo*. Firenze: Felice le Monnie editore, 1928.

GANDÍA, José A. Paredes. Introdução. In: AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Atonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

- MAHDI, Mushin. Al-Fārābī. In: STRAUSS, Leo; CROPSSEN, Joseph (org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económica, 1987. p. 221.
- PÁDUA, Marsílio de. *O defensor da paz*. Trad. José Antônio Camargo de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofías Árabe y Judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.
- SILVA, Lucas Duarte. *Defensor Pacis: um estudo a partir das causas*. Pelotas: NEPfil online, 2013.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A concepção de paz na *civitas* de Marsílio de Pádua. *Acto scientiarum. Education*. Maringá, v.32, n.2, pp.153-161, 2010.
- _____. A Soberania da Lei Humana em Marsílio de Pádua. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes (org.). *A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência. Homenagem dos orientandos e ex-orientandos ao mestre Dr. Luís Alberto De Boni*. Recife: Gráfica e Editora Printer, 2006.
- _____. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. O conceito de lei em Marsílio de Pádua. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes. DE BONI, Luis A. (org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École de Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004.

LA METTRIE: NEM SANTO, NEM PECADOR

LA METTRIE: NEITHER SAINT NOR SINNER

FRANCISCO VERARDI BOCCA¹

PUCPR - Brasil
francisco.bocca@pucpr.br

RESUMO: Neste artigo procuro desfazer a opinião compartilhada entre leitores e historiadores da filosofia que consideram imoralista tanto a pessoa como a obra do médico-filósofo Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), portanto pernicioso e merecedora das censuras sofridas. De suas causas, destaco as biografias dedicadas a ele. Também o recurso que Marquês de Sade, ao adotá-lo como seu filósofo, fez de suas teses, atribuindo-lhe sua inspiração hedonista e libertina. Por último, o histrionismo de seus escritos. Todas podem ser questionadas, mas somente a leitura atenta de sua obra pode lhe fazer justiça. Quanto aos biógrafos nada tenho a dizer. Quanto a Sade, me apoio em Jean Dupran (1976), para quem realizou uma apropriação tendenciosa de suas teses. Assim, apresentarei um confronto entre as obras *L'homme machine* (1747) e *Anti-Sénèque* (1748), a fim de melhor compreender sua noção de moralidade, prazer, remorso, convívio social e o papel da filosofia na construção da felicidade virtuosa, longe da imoderação e devassidão que o público lhe atribui.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia moderna. Materialismo francês. La Mettrie. Prazer. Remorso e Felicidade libertina.

ABSTRACT: *In this article I intend to dispel the opinion well-shared among readers and historians of philosophy who consider the person and the work of the doctor-philosopher Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) to be immoral, therefore pernicious and deserving of the censures suffered. Of its causes, I highlight the biographies dedicated to him. Also, the resource that Marquis de Sade, by adopting him as his philosopher, made of his theses, attributing to him his hedonistic and libertine inspiration. Finally, the histrionics of his writings. All can be questioned, but only the careful reading of his work does him justice. As for the biographers, I have nothing to say. As for Sade, my support is Jean Dupran (1976), for whom he accomplished a biased appropriation of his theses. Thus, I will present a confrontation between *L'homme machine* (1747) and *Anti-Sénèque* (1748), to better understand his notion of morality, pleasure, remorse, social conviviality and the role of philosophy in the construction of virtuous happiness, far from the immoderation and debauchery that the public attributes to him.*

KEYWORDS: *Modern philosophy. French Materialism. La Mettrie. Pleasure. Remorse and libertine Happiness.*

INTRODUÇÃO

Poucas opiniões constituem consenso entre seus leitores e historiadores da filosofia como a que considera imoralista tanto a pessoa como o pensamento La Mettrie. Sua causa deve-se, sem dúvida, às biografias superficiais que foram dedicadas a ele, mas também ao estilo histriônico e irônico de sua obra. Outro fator, consistiu no recurso que Marquês de Sade fez de suas teses, bem como da

¹ Professor do Programa de Mestrado e Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

inspiração libertina que a ele atribuiu. Contudo, tudo isso pode ser questionado, entre outras providências, a partir de sua leitura atenta. Foi o que realizou Jean Dupran (1976), para quem, especialmente no caso de Sade, se deve sem dúvida à livre apropriação de suas teses, mas fundamentalmente à maneira de citá-las, que definiu como dotada de uma “*désinvolture orientée*” (1976, p. 746).

É verdade que Sade, que desde cedo colocou *La Mettrie* entre “*les vrais philosophes*” (*Aline et Valcour*, 1788), que tantos elogios teceu a ele, como “*l’aimable La Mettrie*” (*Histoire de Juliette*, 1797), que o exaltou como “*le célèbre La Mettrie*” (*Histoire de Juliette*) e que alegou ter encontrado muitas verdades em seus “*livres divins*” (*Histoire de Juliette*), externou em sua literatura a apologia do materialismo, do ateísmo, do anticlericalismo, do extermínio da raça humana, do crime total², da corrupção dos costumes, da apatia, do egoísmo e, acima de tudo, da felicidade libertina. O argumento de Dupran é que disso tudo pouco se deve a *La Mettrie*, uma vez que, além de citá-lo, como disse, com desenvoltura orientada, quer dizer, interessada, Sade, enquanto suposto discípulo, “*a majoré, pour ne pas dire gauchi, la pensée du maître, transmuant de façon indue la description en prescription*” (1976, p. 745).

Aceita a tarefa de desfazer esta imagem, resta a tentativa de revelar o homem, mas especialmente, o filósofo que foi *La Mettrie*. De antemão, confesso que nada sei sobre sua pessoa, mas posso, a exemplo de Dupran, tentar sua leitura cautelosa e assim contribuir para o esclarecimento de sua filosofia em seu aspecto ético, principalmente.

NEM SANTO NEM PECADOR

Não reproduzirei aqui mais do que alguns argumentos de Dupran (1976), posto que disponíveis ao leitor (DUPRAN, 1976). Já minha abordagem referente ao pensamento de *La Mettrie* será metodologicamente restrita às obras *L’homme machine* (1747) e *Anti-Sénèque, ou discours sur le bonheur* (1748). Destacando sua condição de pensador marginal do século XVIII, de ambas destacarei suas teses relativas à natureza humana, ao estatuto da moral, do prazer, do remorso, do convívio social e, especialmente, o papel da filosofia na construção da felicidade, que sugere ser uma conquista de um tipo de iluminismo da sensibilidade³ e de suas inclinações, portanto longe da imoderação e devassidão que o público lhe atribuiu e que Sade, alegando sua influência, tanto contribuiu.

² Dupran declara que “*La Mettrie mérite donc d’être cru lorsqu’il distingue le crime, qu’il abhorre, du « repos dans le crime » auquel, effectivement, il invite (dans l’*Anti-Sénèque*). Son but n’est pas de jouer, comme Sade voudrait nous le faire croire, les moralistes à rebours, mais de diminuer, en médecin qu’il est, la somme des souffrances existant dans le monde. Thérapeutique désabusée, compréhensive, moins interventionniste peut-être qu’il ne s’erait, plutôt que contre-éthique*” (1976, p. 746).

³ Sobre o valor concedido à sensibilidade, Terrasse lembra que “*Les philosophes des Lumières avaient inventé la sensibilité pour faire oublier, devant l’abîme qu’ils venaient d’ouvrir, l’absence de garde-fou. Le sentiment intérieur, la «voix de la conscience», ressuscitaient les valeurs perdues. Sade ne retient que la sensibilité physique, l’imagination qui accroît notre capacité de jouir*” (1989, p. 47).

A análise das duas obras de La Mettrie⁴, exige a referência aos seus interlocutores da antiguidade, notadamente Sêneca (04 - 65). O farei recorrendo às obras *A vida feliz* (aproximadamente 58) e *Da tranquilidade da alma* (49/61). Pois bem, começo por lembrar que para Sêneca a felicidade é resultado de uma conquista da vida em conformidade com a natureza. Sobre isto, Jean Brun define que:

O mundo é um ser vivo como Deus, com o qual se confunde; tensão e simpatia presidem à sua estrutura e, para o homem, viver é viver em harmonia com a vida universal [...] uma experiência de compenetração do homem e do mundo: sentir é ter o sentido e a alma modificados pelo que é exterior; esta modificação pode ser em harmonia com o que a provoca, e nesse caso estamos na verdade, ou pode estar em desacordo, e nesse caso estamos no erro e na paixão. (1986, p.36).

Para melhor compreensão do que foi dito destaco uma importante divergência entre Sêneca e Epicuro (341 - 271 a.C.) que merece ser mencionada, posto que para o último o prazer coincide com a própria finalidade da vida, que deve ser vivida sem transcendência na finitude e na singularidade das sensações agradáveis. Não obstante, que fique claro que, mesmo para Epicuro, não se trata de prestigiar toda e qualquer sensação, pois a ambiguidade que ela comporta requer seu discernimento e sua gestão racional, visando a obtenção de uma vida tranquila e sem perturbação, uma prazerosa e feliz existência. De forma que, para Epicuro, na medida em que se vive a vida com sabedoria, recusando a pura e simples fruição de toda e qualquer sensação resultante de apetites aleatórios, convertemos o prazer em um dispositivo de conservação da vida e não de seu consumo. Na verdade, para Epicuro, trata-se de exercitar a moderação dos afetos e de dispor o espírito e o corpo nos limites impostos pela natureza.

Em outra direção, atraindo a ira e a ironia de La Mettrie, Sêneca não acolheu nem confiou na possibilidade de convivência harmoniosa com alguma ordem de prazer, exigindo sua substituição pela virtude, o que os colocou em campos teóricos distintos e até mesmo antagônicos. No entanto, distinção e antagonismo que precisa ser melhor esclarecido para que evitemos acentuar os preconceitos já existentes.

Sêneca apregooou uma vida orientada por uma racionalidade coercitiva em relação ao prazer, de modo que sábio e feliz seria aquele que justifica sua vontade na razão recusando toda determinação sensível, emancipando-se dos prazeres que podem escravizá-la. Deste modo, a felicidade é para ele fruto de uma razão que identifica inclinações e que ao fazê-lo se coloca em oposição e resistência a elas, bem como aos prazeres a elas associados. Assim, para ele, a adequação do homem

⁴ Parte dos argumentos que se seguem reproduzem (de modo revisto e ampliado) capítulo de minha autoria intitulado *Máquina sensível*. (Cf. BOCCA, 2013).

à natureza oportuniza a felicidade justificada na conservação do corpo pela recusa do gozo dos prazeres sensíveis.

Tudo isto como consequência da própria concepção de natureza humana que ele sustentou. Como consequência do instinto de conservação (do qual todos os seres vivos seriam dotados) como dado fundamental que nela identificou. Por instinto definiu um tipo de movimento espontâneo que conduz todo homem em direção ao que lhe é útil e conveniente, portanto adequado à sua conservação. Antecipo que se trata de um argumento que La Mettrie, como veremos, não lhe reconheceu autoria, mas atribuiu muito mérito. Em *A vida feliz*, Sêneca declarou que:

Os seres vivos têm, desde seu nascimento, a possibilidade de distinguir o que é conforme à sua natureza daquilo que se lhe opõe; por isso podemos dizer que viver de acordo com a sua natureza e viver de acordo com a natureza é a mesma coisa, de tal modo que a fórmula atribuída a Zenão “viver de uma forma harmoniosa”, e a de Cleanto “viver de acordo com a natureza” são rigorosamente sinônimas. (2006, p. 76).

Para o esclarecimento desta definição e do que se segue, é preciso acrescentar que natureza e razão foram absolutamente identificadas como partes de um todo. Acrescido do fato de que, diz Brun, “esta (a razão) é a artesã da natureza” (1986, p. 77). Acrescento que o que vem sendo definido como instinto de conservação corresponde a um tipo de desejo por objetos úteis à saúde, assim como pela aversão aos nocivos. Isto admitido, o prazer e o desprazer passam a ser entendidos como avaliações das experiências de vida. Nestes termos, o prazer só deve ser tolerado como resultado de uma experiência provedora e que também seja fruto de uma reflexão rigorosa sobre toda experiência sensível.

Por deverem ser consequência de uma vida ascética, Sêneca concluiu, em *A vida feliz*, que a liberdade e a felicidade só são efetivamente alcançadas longe da experiência do prazer e da dor, uma vez que todo aquele que se deixa conduzir pelo prazer está também submetido ao desprazer e, portanto, à infelicidade. Isto porque o sofrimento seria, para ele, decorrente do poder sedutor do prazer que o acompanha. Isto ocorre com mais contundência sempre que o prazer passa a conduzir a reflexão, invertendo a direção e o sentido correto de determinação da vida. Diante da possibilidade constante e do risco desta ocorrência Sêneca recomendou a reflexão e a virtude como dispositivos de resistência às inclinações e ao seu atendimento. Assim, em essência, o homem seria livre quando racional e social, uma vez que a moralidade e a virtude só se exercem em vista do semelhante, superando a singularidade do vício pela sociabilidade da virtude

Neste sentido a felicidade decorreria da virtude, de uma vida orientada pela razão. Isso implica em perseguir e atingir a eterna tranquilidade e a plena liberdade removendo toda fonte externa de temor e de irritação já que para o virtuoso, como disse, “a verdadeira volúpia é o desprezo das volúpias” (2006, p. 37). Para desespero de La Mettrie, Sêneca seguiu afirmando que todo aquele que se orienta

pelos prazeres, “é desfibrado, fraco, degenerado, propenso para o vício [...] que quanto mais atendido mais exigente se faz” (2006, p. 52). Assim, a vida feliz e a alma livre só podem resultar de um controle severo, na verdade da aniquilação, de toda inclinação e de toda paixão dela decorrente.

Pelos motivos expostos, ao prazer sensível atribuiu a produção de sofrimento e infelicidade, posto que decorrem de um aumento de excitação que perturba a paz e a serenidade do espírito. Estas só seriam alcançáveis graças à razão quando discerne e repele a busca desenfreada do prazer. Disse ele a um interlocutor: “Tu fazes tudo por prazer. Eu nada” (2006, p. 47). O aspecto contraditório, e por isso qualifiquei como excludente, entre prazer e felicidade, virtude e vício, que foi revisto e recusado por La Mettrie, recebeu de Sêneca o seguinte comentário:

A virtude é algo de elevado, sublime e nobre, invencível, infatigável. O prazer é coisa baixa, servil, débil, efêmera que tem domicílio em bordéis e tabernas. A virtude, ao invés, encontra-se no templo, no foro, na Cúria, na vigilância de nossas muralhas. Ela anda coberta de poeira, queimada de sol e de mãos calosas. Por sua vez, o prazer, com frequência, oculta-se, busca a escuridão que o acoberta, frequenta as piscinas e os balneários de água quente, lugares esses longes dos edis. Ele se mostra flácido, desnervado, cheirando a vinho e a perfume, empalidecido, quando não formoseado e embalsamado qual cadáver. (2006, p. 42).

Deste modo, tudo que não seja virtude, e agora acrescento repouso, conduz à exaustão e ao vício. Assim sintetizou a natureza do prazer: “não pode ter consistência o que aparece e desaparece como num relâmpago, destinado a findar no instante mesmo em que surge. De fato, já vê o fim, quando começa” (2006, p. 43).

Ponto de vista exposto em *Da tranquilidade da alma*, particularmente ao descrever o prazer como uma *irritação* que tem ocorrência nas terminações nervosas do corpo humano, tese de grande valia para La Mettrie e a fisiologia do século XVIII. No entanto, nesta obra o prazer recebeu a condição de grave enfermidade, de perturbação à grande e nobre meta da vida que é, para Sêneca, e nisto se aproxima de Epicuro, a ausência de perturbação, de movimento. Sua consideração sobre o prazer se deu na perspectiva de uma agitação ou estimulação mecânica do corpo, sendo que para evitá-la é preciso reconhecer o mau que reside principalmente em sua variedade e diversidade, posto que são causa da inquietação da alma. Isto porque o prazer sempre deriva de uma agitação proveniente da tentativa de, disse ele, “procurar por todos os meios atingir o objeto de seus votos” (1980, p. 199), propósito que nunca alcança sucesso pela ambiguidade que o acompanha. O estado que de sua agitação nasce produz o turbilhão da alma errante que não se fixa em nada.

A noção propriamente mecânica do prazer pode ser melhor reconhecida quando Sêneca caracterizou a alma humana como sendo “por instinto ativa e

inclinada ao movimento” (1980, p. 200), portanto, de início agrada-lhe toda ocasião para se despertar, para ir espontaneamente ao encontro do conflito. Para ilustrar ofereceu uma metáfora notável: “certas úlceras provocam a mão que as irritará e se fazem raspar com prazer: o sarnento deseja o que irrita sua sarna. Pode-se dizer o mesmo dessas almas, em que as paixões brotam como as úlceras malignas e que consideram um prazer atormentar-se e sofrer” (1980, p. 200).

Entendido como irritação, como excitação que se esgota, que é auto exaustivo e por isto efêmero, o prazer desestabilizaria a superfície sensível do corpo, por onde se expandiria enquanto escoar. Por precaução, a recomendação de Sêneca foi justamente a de “privar-se da agitação desregrada, à qual se entrega a maioria dos homens, que vemos precipitarem-se alternativamente nas casas particulares, nos teatros e nos lugares públicos” (1980, p. 209). Homens que vivem inconsequentemente.

Como veremos, há um movimento sinuoso de distanciamento (embora também de algumas aproximações) em relação a Sêneca, particularmente quando La Mettrie acolhe a mecânica do prazer decorrente da teoria da irritação. Mais um fato que, como sugeri acima, permitiu a seus leitores reconhecer em sua obra a presença de um hedonismo, só que vulgar. De minha parte pretendo mostrar que se há hedonismo em sua obra ele é sofisticado. Contudo, não nos antecipemos antes de conhecermos mais de perto e em detalhes seu pensamento, inclusive um pouco de sua biografia, e poder assim qualificá-lo.

Informam seus biógrafos que tendo chegado a Paris somente em 1742, La Mettrie passou a frequentar o círculo de pensadores libertinos, que consistia num agrupamento de livres-pensadores organizados desde o século XVII. Tratava-se de um movimento de pensamento emancipador que praticava a relativização dos valores, o agnosticismo e a suspensão do juízo. Também professavam o materialismo filosófico e o ateísmo, além da recomendação de uma prática de vida pautada na sensibilidade, o que implicava, contrariando toda tradição estoica, na plena fruição do prazer e da volúpia como sua intensificação. Em certos casos, praticavam toda ordem de excessos e depravações. Não chegaram a constituir um *corpus* teórico homogêneo.

Destas influências todas, foi o materialismo filosófico que causou grande efeito em La Mettrie. Dele, absorveu e sustentou a tese, presente em toda sua obra, de que o homem é homólogo à natureza, não lhe sendo estranho nem constituído por outra substância. Trata-se da tese materialista relativa à própria uniformidade, e continuidade, da natureza, que admite tão somente diferenças de organização entre os seres. La Mettrie conduziu coerentemente suas teses, inclusive a ponto de sustentar que o próprio entendimento e suas faculdades, em acordo com E. Condillac (1715 - 1780), não passam de uma consequência da organização via sensibilidade e dos estímulos externos que recebe. Assim, sua concepção de homem, enquanto máquina fundada em sua relação com o mundo exterior, traz a

noção de que seu primeiro dado é a sua organização específica, a singularidade de suas inclinações e caráter.

Em reforço a este ponto de vista La Mettrie acrescentou que "telle est l'uniformité de la Nature qu'on commence à sentir, et l'analogie du règne animal et végétal, de l'homme à la plante" (2004a, p. 81). De modo que, continuou, "des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente, les vrais philosophes en conviendront" (2004a, p. 55). Pressupondo uma substância comum a todos os seres da natureza, conclui que "l'homme n'est pas pétri d'un limon plus précieux; la Nature n'a employé qu'une seule et même pâte, dont elle a seulement varié les levains" (2004a, p. 63), pois, continuou adiante, "l'homme est une machine, et qu'il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée" (2004a, p. 84).

Julgo importante lembrar que na condição de médico, La Mettrie manifestou uma influência importante no campo da fisiologia que foi a adesão à teoria de Albrecht von Haller (1708 - 1777) relativa à irritação das fibras musculares reconhecidas como unidades de base do corpo humano. Com Haller aprendeu que os órgãos de nossos corpos são constituídos por articulações de fibras de acordo com os princípios físicos da gravidade, da estática e da hidráulica. Concepção conhecida como iatromecanicismo, que foi de fato desenvolvida em 1701 pelo médico holandês Herman Boerhaave (1668 - 1738). Segundo ela, é por uma rede composta de fibras que trafegam as afecções sensíveis e o fazem por meio de contato e transmissão por vibrações. É irritando as fibras que os estímulos externos imprimem movimento, inclusive de reação, no corpo.

Nestes termos foram definitivamente relacionadas as noções de irritabilidade muscular e de sensibilidade nervosa. Relação que nos coloca diante do primeiro nível da produção do prazer, o orgânico. Sobre ele, La Mettrie declarou no *Anti-Sénèque* que:

Nos organes sont susceptibles d'un sentiment ou d'une modification que nous plaît et nous fait aimer la vie. Si l'impression de ce sentiment est court, c'est le plaisir ; plus longue, c'est la volupté ; permanente, on a le bonheur. C'est toujours la même sensation, qui ne diffère que par sa durée et sa vivacité ; j'ajoute ce mot, parce qu'il n'y a point de souverain bien si exquis que le grand plaisir de l'amour. (2004b, p. 296).

A adesão a uma fisiologia muscular como esta, deve-se admitir, implica em consequências éticas e políticas, uma vez que aponta diretamente para uma moral fundada na sensibilidade. De fato, não se pode negar que sugere uma moral hedonista em seu pior sentido, cuja orientação visaria à valorização e ao atendimento das inclinações de cada homem. Nestes termos, sua consequência seria a admissão e o reconhecimento de um egoísmo intrínseco ao homem. Certamente foi por tal entendimento que os contemporâneos de La Mettrie atribuíram a qualificação de imoralista. Inclusive Sade, mas não somente ele.

Para ampliar os exemplos, recorro ao texto *A euforia dos mecanismos*, que serviu de apresentação da tradução portuguesa (GUERREIRO, 1982) de *L'homme machine*. Nele, Fernando Guerreiro expressa este ponto de vista lembrando que dentre os enciclopedistas do século XVIII, Diderot afirmava:

[...] que ele (La Mettrie) não conhecia os verdadeiros fundamentos da moral e Voltaire, acentuando que ele tinha feito o elogio de todos os vícios convidara os seus leitores a todos os desregramentos e comentava: “Há uma grande diferença entre lutar contra as superstições dos homens e quebrar todos os laços da sociedade ou os elos da virtude”. (1982, p. 36).

Penso que não consiste em tarefa difícil mostrar o exagero e a im procedência de tais afirmações. O farei interrogando se pode, de fato, ser considerado imoralista ou mesmo hedonista, no pior sentido da palavra, quem em dedicatória a Haller, na obra *L'homme machine*, exaltou o prazer que sentiu ao compô-la reconhecendo-o como espiritual e qualificando-o como superior aos prazeres vulgares. Questiono ainda, como pode ser consistente uma acusação como esta quando dirigida a quem, como La Mettrie, considerou a filosofia como sendo o que de melhor se pode fazer quando se busca, mais do que o prazer e a volúpia, a felicidade.

A menos que estejamos diante do maior hipócrita da civilização, lembro ainda que na defesa da atividade filosófica ou do cultivo do espírito, La Mettrie sustentou a superioridade do prazer do espírito em relação à vulgaridade dos demais prazeres. Enfatizou, na dedicatória a Haller, este ponto de vista afirmando que “a volúpia dos sentidos, por mais digna de adoração e querida que seja [...] tem no seu gozo o seu próprio túmulo” (1982, p. 43)⁵. Ecoando Sêneca, fica evidente sua enérgica oposição à natureza exaustiva e efêmera do prazer sensível. Penso que isto se deve ao fato de que, diferentemente de Sade, ele não demonstrou a intenção de conceder ao prazer sensível a oportunidade de apenas sustentar-se como tal, pois declarou na mesma dedicatória que “mal regrados os prazeres dos sentidos perdem toda a vivacidade e deixam de ser prazeres. Os (prazeres) do espírito assemelham-se a eles até certo ponto. É preciso (saber) suspendê-los para os aguçar” (1982, p. 45). Assim, alçou a reflexão, a imaginação e o conhecimento, enquanto atividades espirituais, à condição de fonte de um prazer de ordem superior, isto é, de “fonte de todas as felicidades, se não a felicidade mesma” (1982, p. 47), concluiu.

Deste modo, quando se trata de formar um espírito e de elevá-lo ao conhecimento da verdade e da virtude, tais expectativas “sons (seraient) vains dans le désordre des maladies et le tumulte des sens” (2004a, p. 75), pois sem sobriedade o homem se mantém distantes da verdade e da virtude. Sem sobriedade qualquer moral seria infrutífera, já que “toute morale est infructueuse pour qui n'a pas la

⁵ Todas citações referentes à dedicatória a Haller foram extraídas da edição portuguesa de *O homem máquina*, de 1982

sobriété en partage; c'est la source de toutes les vertus, comme l'intempérance est celle de tous les vices" (2004a, p. 75).

Ora, espero aos poucos reunir argumentos para fazer empalidecer a qualificação de imoralista e hedonista inconsequente que, segundo entendo, sobrevive da desconsideração de seu ponto de vista de que o espírito é em hierarquia o primeiro (em importância) dos sentidos e de que quanto mais por seu meio nos aproximamos da verdade, mais ela nos parece encantadora. Penso que, não fosse ele de fato, ou à sua maneira, um moralista, não teria motivação para conceber a ultrapassagem do prazer sensível pelo espiritual. Mas há muitas nuances no pensamento de La Mettrie que precisam ser consideradas com calma. Vamos a elas.

O leitor de La Mettrie encontra na obra *L'homme machine* o argumento em defesa do fato de que só os médicos-filósofos podem descrever o mecanismo dos corpos. Trata-se de uma máxima que se apoia na tese de que o homem é uma máquina que só pela observação atenta e metódica, portanto *a posteriori*, pode ter sua natureza apenas por aproximação investigada, descrita e finalmente compreendida. Foi como resultado deste ponto de vista que reconheceu no homem a face da singularidade, bem como da insociabilidade dela resultante. Vejamos se isto faz sentido. Disse ele, "il est vrai que la mélancolie, la bile, le flegme, le sang, etc., suivant la nature, l'abondance et la diverse combinaison de ces humeurs, de chaque homme font un homme différent" (2004a, p. 46) Ora, da multiplicidade de combinações e das multiplicações de experiências sensoriais que sofrem, La Mettrie extraiu consequências quanto às múltiplas possibilidades de prazer reservadas a cada homem. Estaria contido neste ponto de vista o embrião do egoísmo e do solipsismo das paixões? É possível, mas talvez também sua superação.

Na verdade, foi concernente à sensibilidade, às afecções que trafegam nela e às sensações que resultam, que recomendou a todos que se libertem do tormento que experimentam quando sob efeitos de uma paixão desregrada. Ilustrando tal ocorrência, fez referência ao *opium* (além do vinho e do café) remetendo à sua propriedade inebriante que, de fato, só à primeira vista torna o homem feliz. O que recusou, pois por ação dessa droga nos encontramos "dans un état qui semblerait devoir être le tombeau du sentiment, comme il est l'image de la mort" (2004a, p. 48). Isto também devido ao fato de que do estado de embriagues, e por sua natureza sedutora, não se quer jamais sair. Ecoando os ensinamentos de Sêneca, reconheceu que sob este efeito o homem imprudente precipita-se num desfiladeiro celeremente, sem retorno, para a morte. Esta questão ganhou esclarecimento quando, no *Anti-Sénèque*, voltou ao assunto declarando que:

Certains remèdes ne sont-ils pas encore une preuve de ce bonheur que j'appelle organique, automatique ou naturel, parce que l'âme n'y entre pour rien, et qu'elle n'en tire aucun mérite

en ce qu'il est indépendant de sa volonté. Je veux parler de ces états doux et tranquilles que donne l'opium, dans lesquels on voudrait demeurer toute une éternité, vrais paradis de l'âme s'ils étaient permanents, états bienheureux qui n'ont cependant d'autre origine que la paisible égalité de la circulation et une détente douce et à moitié paralytique des fibres solides. Quelle merveille opère un seul grain de suc narcotique ajouté au sang et coulant avec lui dans les vaisseaux ! Par quelle magie nous communique-t-il plus de bonheur que tous les traités des philosophes ? Et quel serait le sort d'un homme que serait organisé toute sa vie comme il l'est tant que ce divin remède agit ! Qu'il serait heureux ! (2004b, p. 300).

Ora, sem economizar ironia, a referência aos efeitos da ingestão de drogas naturais ou sintéticas abre uma perspectiva adicional em seu sistema, a do quanto a alimentação, assim como o clima, atua e interfere na produção do caráter do homem, ou ainda, do quanto este é resultado dela⁶. A propósito, levando ao extremo humor este ponto de vista declarou que “on dirait en certains moments que l'âme habite dans l'estomac” (2004a, p. 49). Concepção que sobrevaloriza o meio ambiente de onde partem os estímulos que agem sobre a sensibilidade humana. Disse ele:

Tel peuple a l'esprit lourd et stupide, tel autre l'a vif, léger, pénétrant. D'où cela vient-il, si ce n'est en partie, et de la nourriture qu'il prend, et de la semence de ses pères, et de ce chaos de divers éléments qui nagent dans l'immensité de l'air ? L'esprit a, comme le corps, ses maladies épidémiques et son scorbut. (2004a, p. 51).

A afetação da sensibilidade do homem pelos estímulos do meio ambiente inclui, como dito acima, ainda a influência do clima, do ar, do relevo, dos homens que estão próximos etc. De modo que há sempre uma correlação entre o meio ambiente e os estados do corpo (seus instintos e inclinações) e do espírito. Não lhe passou despercebido o sentido desta correlação. Questionou-a nos seguintes termos: “Qu'il y a ici une singulière condition imposée éternellement par la Nature, qui est que plus on gagnera du côté de l'esprit, plus on perdra du côté de l'instinct. Lequel l'emporte, de la perte ou du gain?” (2004a, p. 52).

⁶ Acrescento uma referência à importância que este ponto de vista ganhou particularmente com P. J. G. Cabanis (1757 - 1808), médico-filósofo que em sua obra *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), promoveu uma associação direta entre as ordens material e espiritual. Nela enfatizou a tese de que tudo o que comumente identificamos como de ordem moral resulta diretamente do que chamamos físico, por conta do que, os próprios fenômenos da inteligência, do julgamento, do caráter, da vontade e do desejo teriam raízes em nossa própria organização física, frutos de influências e experiências tanto exteriores como interiores ao organismo. Destacou que devido à sua sensibilidade, a mais viva, delicada e intensa dentre os seres vivos, o homem recebe e capta influências de toda ordem de estímulos que reorganizam seu corpo e suas inclinações. Por conta disto, se propôs investigar “l'influence du régime sur les fonctions des organes de la pensée, sur la détermination des penchants, sur la production des habitudes, en un mot, sur le système moral de l'homme” (1802, p. 393). Para ele, os homens “peuvent encore être profondément modifiés dans leurs dispositions intimes ; acquérir une aptitude toute nouvelle à recevoir certaines impressions” (1802, p. 394). Cada homem, “il acquiert des dispositions nouvelles, et entre dans une nouvelle série d'habitudes” (1802, p. 395).

Evidentemente é desnecessário lembrar que entregues aos seus instintos e inclinações os homens permaneceriam embrutecidos. Isto porque, permanecendo na ordem da natureza estariam inteiramente imersos no estágio do prazer orgânico e do hedonismo. Por conta disto, os homens deveriam se acautelar contra as más influências tanto ambientais quanto comportamentais. Na verdade, diz ele, as máquinas humanas “elles ont toutes ce merveilleux instinct, dont l`éducation fait de l`esprit [...]” (2004a, p. 80). Isto indica o quanto se perde e o quanto se ganha com o cuidado do corpo e com a produção do espírito, o que se compreende efetivamente a partir do momento em que a perspectiva da conservação e da sobrevivência, além da consideração do próximo, passa a orientar o funcionamento da máquina humana.

Que não se deixe de considerar que é por um fator externo⁷, como a educação, que nosso corpo bem como nossas ações podem ser orientadas visando a produção de uma felicidade de segunda ordem, superior, criando assim um campo de oposição entre as inclinações naturais e instintivas do corpo e as manifestações virtuosas adquiridas. Sobre isto declarou que “si l`organisation est un mérite, et le premier mérite et la source de tous les autres, l`instruction est le second. Le cerveau le mieux construit, sans elle, le serait en pure perte, comme sans l`usage du monde l`homme le mieux fait ne serait qu`un paysan grossier” (2004a, p. 59). Desta forma não deixou dúvidas sobre suas expectativas quanto aos ganhos conferidos pela educação e pela cultura que promovem a correção de nossa natureza sensível e instintiva preparando-nos para o convívio social e para a felicidade espiritual.

Esta expectativa ganhou foi acentuada pelo fato de ter reconhecido que o homem, já em sua natureza, apresenta uma organização cuja finalidade seria também sentir prazer e ser feliz. Trata-se, portanto de um materialismo que, sem ser teleológico, suscita questionamentos sobre o sentido da vida. Afinal, trata-se de um simples existir, posto ter sido o homem emergido aleatoriamente sem que saiba exatamente como e por quê, embora dotado de uma finalidade intrínseca. Sobre a existência do homem e o sentido de sua vida, La Mettrie observa “seulement qu`il doit vivre et mourir, semblable à ces champignons qui paraissent d`un jour à l`autre, ou à ces fleurs qui bordent les fosses et couvrent les murailles” (2004a, p. 66). Tendo afirma também que:

Nous n`avons pas originellement été faits pour être savants; c`est peut-être par une espèce d`abus de nos facultés organiques que nous le sommes devenus, et cela à la charge de l`État, qui nourrit une multitude de fainéants que la vanité a décorés du nom de *philosophes*. La Nature nous a tous créés uniquement pour être

⁷ Sobre isto, em um longo argumento, Dupran esclarece que “La Mettrie transférait à la contrainte sociale, au juge extérieur et visible, la fonction répressive qu`il retirait à la contrainte interne, au juge omniscient et invisible -à ce que nous nommerions aujourd`hui le “ sur-moi “. [...] L`attitude de La Mettrie était d`abord descriptive, puis curative [...]. En fin de compte, c`est le « principe de réalité », la discipline sociale, qui l`emportent. L`attitude de Sade [...] est intégralement prescriptive. Les discours de l`empoisonneuse font résonner aux oreilles de Justine l`impératif catégorique du crime. De La Mettrie à Sade, de L`Anti-Sénèque à Justine, une majoration radicale a eu lieu, due sans doute à ce que l`un et l`autre eût appelé « une différence d`organisation”. (1976, p. 747).

heureux; oui tous, depuis le ver qui rampe jusqu'à l'aigle qui se perd dans la nue. (2004a, p. 65).

Desta forma qualificou como precário o sentido da vida quando instintiva, o que deve ser evitado, sob condição de vivermos em igualdade com os vermes que rastejam, as águias que voam sem rumo ou os porcos que chafurdam na lama. Evidentemente acedendo à sabedoria. Para que isto ocorra, La Mettrie admitiu que a natureza concedeu aos seres humanos o que chamou de uma *lei natural* que atua na calibragem do funcionamento dos órgãos dos sentidos. Somado ao processo educativo social, ela foi assimilada a um *sentimento interno* a partir do qual aprendemos a evitar o que nos é danoso e a procurar o que nos é útil. Sentimento que também orienta nossa relação com outros homens. Por meio dele La Mettrie concebeu em acréscimo um tipo de princípio de moderação das paixões, visando a conservação de si mesmo e a consideração pelo próximo, pois “telle est la loi naturelle; quiconque en est rigide observateur est honnête, et mérite la confiance de tout le genre humain” (2004a, p. 69).

Dirigiu nestes termos mais uma crítica à religião que se apóia, não na virtude, mas na superstição e na adoração de ídolos, pois sendo a virtude resultado de uma *lei natural*, seria derivada do funcionamento e da organização delicada do cérebro, dependente do jogo de suas faculdades. Até porque, como disse, “le cerveau a ses muscles pour penser, comme les jambes pour marcher” (2004a, p. 73). Pois, “en effet, si ce qui pense en mon cerveau n'est pas une partie de ce viscère et conséquemment de tout le corps [...]” (2004a, p. 74).

Sem esquecer o fator educativo, o que chama à atenção é a hipótese da emergência de fundo natural e espontânea da compaixão. Emergência sustentada num sentimento interno, além da imaginação, por cujo auxílio o próximo pode ser percebido, considerado, incluído e levado em conta, habilitando cada homem a dedicar ao próximo, além de consideração, gratidão, amizade, solidariedade. Deste modo, o sentimento de compaixão só tem sentido quando pensado, não como uma sensação compartilhada, mas como uma paixão levada a cabo pela imaginação, portanto de segunda ordem.

Contudo, não é apenas como jogo entre faculdades que a imaginação pode produzir e enlevar a sensação ao nível da compaixão. La Mettrie não ignorou a dificuldade (teórica) desta ocorrência, responsável pela ultrapassagem do egoísmo e do solipsismo das paixões. Por isso agregou, também sob a condição de lei natural, a atuação de um sentimento de temor. Sentimento “qui nous apprend ce que nous ne devons pas faire parce que nous ne voudrions pas qu'on nous le fit” (2004a, p. 65)⁸. Portanto, a imaginação (orientada por uma lei natural) seria um instrumento de socialização, sem, no entanto, derrocar o egoísmo quando este se

⁸ Destacando este ponto de vista, Terrasse lembra que “La Mettrie définissait ainsi la loi naturelle comme «un sentiment, qui nous apprend ce que nous ne devons pas faire, parce que nous ne voudrions pas qu'on nous le fit». Sade réfute cet impératif en nous remémorant cette vérité de bon sens, que la nature ne «nous conseille» jamais «de préférer les autres à nous». Bonheur individuel et bonheur collectif se trouvent a priori dissociés; «les lois, bonnes pour la société, sont très mauvaises pour l'individu», qui est l'ennemi naturel de l'État” (1989, p. 49).

mostrar salutar ao indivíduo tanto quanto à sua espécie. Um egoísmo que, à maneira hobbesiana, se supera sem ser suprimido.

Dando conteúdo a este *sentimento interior* apoiado na noção de *lei natural*, La Mettrie finalmente definiu o temor e o remorso como uma repulsa de ordem fisiológica e mecânica própria da alma sensível dos animais, pois “qu`ainsi il n`est point d`âme ou de substance sensitive sans remords” (2004a, p. 63), o que implica reconhecê-los como uma propriedade natural de nossa organização. Desta forma, o prazer e o desprazer que a qualificam seriam os indicadores naturais do útil e do danoso, da virtude e do vício, sendo o temor e o remorso espécies de *tristeza inibidora* de grande utilidade para o homem.

No entanto, retomado um ano mais tarde, na obra *Anti-Sénèque*, o remorso foi rerepresentado em sua segunda vertente. Nesta obra, recusou sua natureza instintiva (inclusive negando sua presença nos demais seres vivos) além de se recriminar por tê-la sustentado. Reconheceu-a como um erro que igualou ao dos filósofos que deram, por exemplo, às ideias de virtude e vício o estatuto de inatas para conferir-lhes maior relevo e para que sejam tomadas por coisas reais. Desta vez, refundou o remorso na educação, enquanto produto de uma cultura preconceituosa e restritiva. Neste caso, passou a considerá-lo como inútil e pernicioso à felicidade do homem, justamente por ser frequentemente utilizado como obstáculo à satisfação das inclinações naturais do homem, inclusive as que quando atendidas resultam em prazeres inofensivos. Com vigor anticlericalista, La Mettrie reviu sua posição em relação a tais prazeres reconhecendo que podem até mesmo conter uma face positiva. No artigo *Sade, ou a individualidade desejante*, Monzani esclarece que, invariavelmente sustentado pela educação e pelas religiões em particular, o remorso, por ser puramente imaginativo e relacionado à consciência da realização de algo errado, atua de maneira a obstaculizar não só a realização de desejos, mas até mesmo sua possibilidade, mesmo quando se trata dos prazeres inofensivos ou apenas imaginados.

Para La Mettrie, neste nível o remorso deve ser recusado, o que se justifica particularmente por um aspecto fundamental de seu pensamento, o de que, lembra Monzani, a felicidade nada tem a ver com a noção clássica de verdade, de adequação entre representação e representado. De fato, nesta obra já estava consolidado este divórcio, de modo que a ocorrência de sentimentos pouco diz respeito aos seus referentes. Sejam eles sentimentos decorrentes de crenças religiosas, de superstições, do uso de drogas, de sonhos e delírios etc. Nesta perspectiva o remorso, na medida em que faz oposição irrestrita a certos sentimentos, atua mesmo quando os desejos e os prazeres nem mesmo colocam nosso organismo ou nossa convivência em risco. Neste caso, disse, “l`homme porte ainsi en soi-même le plus grand de ses ennemis” (2004b, p. 309). Isto porque “le remords n`est donc qu`une fâcheuse réminiscence, qu`une ancienne habitude de sentir qui reprend le dessus” (2004b, p. 309). Ele é, neste caso, “un vain remède à nous maux [...] détruisons-les donc, [...]” (2004b, p. 311).

Sem dúvida, devo admitir que pontos de vista como este, especialmente quando destacados de seu contexto, contribuiram para a produção de sua fama de hedonista e imoralista. Vejamos:

Vous voyez que l'illusion même, soit qu'elle soit produite par des médicaments ou par des rêves, est la cause réelle de notre bonheur ou malheur machinal, en sorte que si j'avais à choisir d'être malheureux la nuit et heureux le jour, le choix m'embarrasserait ; car que m'importe en quel état soit mon corps lorsque je suis mécontent, inquiet, chagrin, désolé. Si dans l'incube il n'y a point de fardeau sur ma poitrine, mon âme en a-t-elle moins le *cauchemar* ? Et quoique ces objets charmants qui me procurent un rêve délicieux ne soient point avec moi, je n'en suis pas moins avec eux, je n'en ressens pas moins les mêmes plaisirs que s'ils étaient présents. On a les mêmes avantages dans le délire et la folie, qui en est un. Souvent c'est rendre un mauvais service que de guérir ces maladies : c'est troubler un songe agréable et présenter la triste perspective de la pauvreté à un homme qui ne voyait que richesses et vaisseaux à lui appartenant. Saine ou malade, éveillée ou endormie, l'imagination peut donc rendre content. [...] Le sentiment qui nous affecte agréablement ou désagréablement n'a donc pas besoin de l'action des sens externes pour faire le plaisir ou le désagrément de la vie. Il suffit que les sens internes, plus ou moins ouverts ou éveillés, livrent mon sentiment à leur chaos d'idées, sans l'étouffer, et donnent, pour ainsi dire, à mon âme la comédie ou la tragédie, les sensations de volupté ou de douleur. (2004b, p. 300-1).

Para concluir em seguida:

Tel est l'empire des sensations. Elles ne peuvent jamais nous tromper, elles ne sont jamais fausses par rapport à nous, dans le sein même de l'illusion, puisqu'elles nous représentent et nous font sentir nous-mêmes à nous-mêmes, tels que nous sommes *actu*, ou au moment même que nous les éprouvons : tristes ou gais, contents ou mécontents selon qu'elles affectent tout notre être, en tant que sensitif, ou plutôt le constituent lui-même. (2004b, p. 301).

Este ponto de vista recebeu arremate final quando declarou que “Si la Nature nous trompe à notre profit, qu'elle nous trompe toujours. Servons-nous de la raison même pour nous égarer, si nous pouvons en être plus heureux. Qui a trouvé le bonheur a tout trouvé” (2004b, p. 302).

Contudo, como vimos acima, e aqui vale recorrer à distinção de Dupran entre o que é da ordem do descritivo e do prescritivo, para La Mettrie, a mesma imaginação pode estar a serviço e contribuir para a constituição da felicidade em toda sua plenitude, a qual inclui a virtude. Para dar reforço a esta ponderação retomarei, com mais detalhes, a obra *L'homme machine*, onde uma espécie de teoria do conhecimento admite a presença e atuação de uma faculdade cognitiva que tem seu impulso no instinto e sua constituição na imaginação. Nela La Mettrie

reconheceu que nossa capacidade de conhecer e de expressar o conhecimento está diretamente ligada a uma dotação da natureza, na forma de um sentimento requintado (também apresentado como instinto). Deste modo, o exercício pleno do intelecto se deve à ocorrência deste sentimento que funciona como uma espécie de ponto de partida, de disparador do processo cognitivo. De modo que teria sido a própria natureza ao mesmo tempo a nos constituir e a nos instruir. Como disse, “voilà par quels moyens, autant que je peux les saisir, on s’est rempli le cerveau des idées pour la réception des quelles la Nature l’avait formé” (2004a, p. 56). Por este meio os homens teriam suas faculdades cognitivas constituídas e por elas o conhecimento do mundo exterior que possibilitam, incluindo suas relações sociais.

Do ponto de vista fisiológico, e à maneira do empirismo, este processo tem início a partir de uma estimulação proveniente de um objeto externo que atinge e impressiona as fibras ou cordas que entrelaçadas compõem o cérebro que o imagina. É preciso acrescentar que ele é provocado por estimulação ou emanção de um objeto externo que é conduzida até o cérebro por meio de ao menos um dos órgãos dos sentidos. Na sequência, com alguma influência crítica de John Locke, considera que da multiplicidade inicial de imagens, passa-se ao reconhecimento de suas diferenças, além de seu registro. Registrando-as o cérebro pode melhor examinar as relações que mantém entre si, o que faz com auxílio de signos. Justamente nas relações observadas, por exemplo, de semelhança e diferença entre as imagens, reside “la base fondamentale de toutes les verités et de toutes nos connaissances” (2004a, p. 57) concluiu. Por conta do que o processo do conhecer demanda um conjunto de imagens e palavras que remetem, apenas de maneira indireta, a objetos exteriores e às supostas qualidades que possuem. Acredito que nisto consiste o limite de seu caráter de verdade a que se refere Monzani.

Desta forma, o espírito foi naturalmente explicado à maneira própria dos materialistas franceses, por privilégio de uma faculdade que deu o nome de imaginação. Segundo a descrição sintética:

Je me sers toujours du mot *imaginer*, parce que je crois que tout s’imagine, et que tous les parties de l’âme peuvent être justement réduites à la seule imagination, qui les forme toutes; et qu’ainsi le jugement, le raisonnement, la mémoire ne sont que des parties de l’âme nullement absolues, mais de véritables modifications de cette espèce de *toile médullaire* sur laquelle les objets peints dans l’oeil sont renvoyés, comme d’une lanterne magique. (2004a, p. 57).

A deferência definitiva dada à imaginação veio logo adiante, na mesma obra, quando reconheceu que nela reside a capacidade de percepção, de se representar os objetos exteriores (com auxílio de imagens e palavras/signos que os representam), por conta do que concluiu que ela seria a própria “alma”, “puisqu’elle en fait tous les rôles” (2004a, p. 58). Foi definida como a porta de entrada do espírito que mede, pondera, ajuíza, penetra, compara, aprofunda e retrata a natureza, além de destacar seus encantos, quando persegue a graciosidade

e o belo. De modo que, como declarou, “la plus belle, la plus grande ou la plus forte imagination est donc la plus propre aux sciences comme aux arts” (2004a, p. 60). Ela tem, além de tudo, a função de enlevar o próprio espírito à condição virtuosa.

Trata-se assim de uma faculdade responsável pela produção da felicidade espiritual. Para dar conta desta tarefa, La Mettrie distinguiu as diferentes funções da imaginação e da reflexão. No *Anti-Sênèque* reconheceu que “la réflexion augmente le sentiment, mais elle ne le donne pas plus que la volupté ne fait naître le plaisir. Hélas! Doit-on s`applaudir de cette faculté?” (2004b, p. 299). Evidentemente que sim, apesar de seu limite de potencializar sem criar o prazer, e de sua ambiguidade, de poder ser o laçao do prazer na forma de restrição moralista. Ela é o aguilhão que o excita e promove o prazer à condição de volúpia e depois de felicidade.

Por sua vez, em sua atuação, que também permite a intensificação do prazer, diz Monzani que a reflexão:

[...] é essa potência de reter, na imaginação, o prazer usufruído pelos sentidos. Retendo esses prazeres que se desenrolam nos sentidos, concentrando-os, aliando-os -pela memória- aos prazeres passados e, pela prospecção aos possíveis prazeres futuros, ela constitui um estado constante e contínuo de sentimentos prazerosos que é o que denomina exatamente a felicidade. (2006, p. 75).

Deste ponto de vista, a voluptuosidade que proporciona já seria um refino do prazer orgânico e não simplesmente seu acúmulo ou excesso. Ela ficou condicionada ao desempenho da imaginação e da reflexão. Assim, longe de atuar em consonância com o remorso, o que implicaria em desacelerar a fruição do prazer a que o corpo está espontaneamente destinado, a imaginação e a reflexão podem atuar na promoção de um hedonismo refinado e superior, como diríamos hoje, sublimado, justamente pela indicação de uma via que concilia intensificação e durabilidade do prazer aliada à conservação da máquina humana e do incremento de sua convivência social.

Posto isso, sinto-me agora disposto a destacar o sentido mais preciso da oposição que La Mettrie fez a Sêneca e aos demais estoicos especialmente quanto ao prazer, mas também quanto à imaginação e à reflexão. Para isto, lembro sua afirmação de que:

Sênèque le nie en vain. Il se fonde sur ce qu'ils n'ont pas la connaissance intellectuelle du bonheur, comme si les idées métaphysiques influaient sur le bien-être, et que la réflexion lui fût nécessaire. Combien d'hommes stupides, qu'on soupçonne moins de réfléchir qu'un animal, parfaitement heureux! La

réflexion augmente le sentiment, mais elle ne le donne pas plus que la volupté ne fait naître le plaisir. (2004b, p. 299).

Penso que o que os distingue reside justamente no fato de em primeiro lugar Sêneca apresentar a virtude alcançada por meio da reflexão como algo que se sobrepõe ao prazer orgânico, do qual devemos prescindir quando a meta da vida é a felicidade. Já La Mettrie, aplicando-lhe a imaginação e a reflexão, fez com a sensibilidade um laço de compromisso visando um prolongamento, uma extensão, não apenas quantitativa, embora isto também, mas qualitativa, de maneira que a felicidade nunca seja alcançada em descontinuidade ou ruptura com o prazer orgânico.

Lembro que para Sêneca, trata-se de alcançar a felicidade pela renúncia e supressão racional de toda forma de prazer, substituindo-o por uma vida virtuosa por ser livre de emoções que teria na ataraxia e na aponia sua realização. Por sua vez, La Mettrie fez intervir a reflexão que eleva o prazer a um plano que ultrapassa a experiência sensível sem o negar. Por isto não recomendou uma existência livre de desejos e emoções, sustentada no desprezo da vida sensível e material. Vejamos sua recomendação:

Que nous serons anti-stoïciens ! Ces philosophes sont sévères, tristes, durs ; nous serons doux, gais, complaisants. Tout âmes, ils font abstraction de leur corps ; tout corps, nous ferons abstraction de notre âme. Ils se montrent inaccessibles au plaisir et à la douleur, nous nous ferons gloire de sentir l'une et l'autre. (2004b, p. 296).

Ora, não há nesta afirmação nenhum propósito de elevação espiritual que prescinda da natureza sensível do homem, que admita outra vida que não seja esta mesma e que não seja ela própria feliz e virtuosa: uma vida nem de santo nem de pecador.

Por fim, para aqueles que gostariam de saber de que forma sua biografia e sua filosofia se desdobrou na noção de felicidade libertina postulada por Sade, e que tão má fama emprestou a La Mettrie, recomendo a leitura do artigo de Dupran indicado acima, onde encontrarão brilhantes indicações. Indicações como esta:

Un fait, en tout cas, demeure: soucieux de se trouver des ancêtres spirituels et de cautionner philosophiquement ses fantasmes, Sade s'est construit un La Mettrie à sa propre image, transmuant une éthique libérale et permissive en contre-éthique axée sur la destruction. (1976, p. 749).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUN, J. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- BOCCA, F. V. Libertinagem como linguagem. *Aurora - Revista de filosofia*, v. 18, 2006.
- _____. Sadecation. In: *O movimento de um pensamento*. Curitiba: Ed. CRV, 2011, p. 95 – 112.
- _____. Prazer à exaustão. In: *Filosofia, psicanálise e sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Azougue Editorial, 2011, p. 331 – 356.
- _____. Máquina sensível. In: *La Mettrie ou filosofia marginal do século XVIII*. Curitiba: Ed. CRV, 2013, p. 19 – 42.
- _____. Le Marquis de Sade: un matérialisme aux conséquences ultimes. *Revista Natureza Humana*, v. 16, 2014.
- _____. *Do Estado à orgia. Ensaio sobre o fim do mundo*. Curitiba : Ed. CRV, 2016.
- CABANIS, P. J. G. (1802). Rapports du physique et du moral de l'homme. In: *Œuvres hilosophiques de Cabanis*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956
- DUPRAN, J. La Mettrie et l'immoralisme sadien. In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* (La Bretagne littéraire au XVIIIe siècle), Tome 83, numéro 4, pp. 745-750, 1976.
- GUERREIRO, F. A euforia dos mecanicismos. In: METTRIE, J. O. *O homem-Máquina*. Lisboa: Estampa, 1982.
- HUNT, L. *A invenção da pornografia*. São Paulo: Ed. Hedra, 1999.
- JACOB, C. O mundo materialista da pornografia. In: HUNT, Lynn (Org.). *A invenção da pornografia*. São Paulo: Hedra, 1999
- METTRIE, J. O. (2004a). L'homme machine. In : *Œuvres philosophiques*. Paris: Coda, 2004.
- _____. (2004b). Anti-Sénèque. In: *Œuvres philosophiques*. Paris: Coda, 2004.
- _____. *O homem-máquina*. Lisboa: Estampa, 1982
- MONZANI, L. R. Sade - ou a individualidade desejante. *Revista Digital AdVerbum*, n.1, v. 1, 2006.
- SÊNECA. *A vida feliz*. São Paulo: Ed. Escala, 2006
- _____. *Da tranqüilidade da alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- TERRASSE, J. (1989) Sade ou les infortunes des Lumières. *Études françaises*, 252-3, pp. 41–52, 1989.

MERLEAU-PONTY E ESPOSITO: IMPLICAÇÕES DA ONTOLOGIA DA CARNE PARA A BIOPOLÍTICA

MERLEAU-PONTY AND ESPOSITO: IMPLICATIONS OF ONTOLOGY OF FLESH FOR BIOPOLITICS

RENATO DOS SANTOS¹

PUCPR - Brasil
renatodossantos1@hotmail.com

LUCILENE GUTELVIL²

PUCPR - Brasil
lucilenegutelvil@yahoo.com.br

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar as implicações da ontologia da carne de Merleau-Ponty para a teoria da biopolítica de Roberto Esposito. Com a noção de “carne” (*Chair*), o filósofo francês supera os antagonismos derivados do pensamento de sobrevoos, de modo que a relação entre o mesmo e o outro, senciente e sensível, visível e invisível, não mais constituem uma oposição, mas cofuncionam como figura sobre um fundo. Assim, a existência do outro deixa de ser fundada na representação do mesmo, de uma presença que demarca a centralidade. Diante disso, torna-se possível Esposito pensar a noção de *communitas*, na qual a comunidade não se estrutura a partir daquilo que já está disponível, no centro, mas pela diferença.

PALAVRAS-CHAVE: *Chair*. Alteridade. *Communitas*. Biopolítica.

ABSTRACT: *This article aims to analyze the implications of ontology of flesh of Merleau-Ponty for theory of biopolitics of Roberto Esposito. With the notion of "flesh" (Chair), the French philosopher overcomes the antagonisms derived from overflight thought, so that the relationship between the same and the other, sentient and sensible, visible and invisible, no longer constitute an opposition, but co function as a figure on a background. Thus, the existence of the other is no longer founded on the representation of the other, a presence that demarcates the centrality. Faced with this, it becomes possible to think Esposito the notion of communitas, in which the community is not structured from what is already available, in the center, but by difference.*

KEYWORDS: *Chair*. Alterity. *Communitas*. Biopolitics.

INTRODUÇÃO

[...] somos tanto mais cegos ao olho do outro quando este se mostra capaz de ver e podemos trocar com ele um olhar. Lei do quiasma no cruzamento ou não-cruzamento dos olhares: a fascinação pela vista do outro é irredutível à fascinação pelo olho do outro, mesmo incompatível com

¹ Doutorando em Filosofia (Bolsista CAPES) no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

² Mestranda em Filosofia (Bolsista CAPES) no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

ela. Esse quiasma não exclui, ao contrário, ele convoca a obsessão de uma fascinação pelo outro.

Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle*

Uma das grandes questões que perpassa o crivo das discussões da filosofia contemporânea diz respeito, sem dúvida, a questão da alteridade. A Segunda Guerra Mundial, e mais exatamente a ascensão de regimes totalitários que marcaram tal evento, é o exemplo concreto das consequências de um modo de pensamento que não comporta a diferença. Há quem diga que o fascismo e o nazismo representam o cúmulo do irracionalismo, como se a falta do exercício daquilo que a modernidade denominou de “razão”, de uma racionalidade que ilumina as ações humanas, viesse impedir que tais barbáries ocorressem. Todavia, na medida em que se busca compreender as origens que sustentam certas ideias e concepções de tais movimentos, percebe-se que suas ações não são fundadas num ato irracional, mas em uma racionalidade levada às últimas consequências.

A filosofia ocidental, desde os primórdios, se estruturou a partir, grosso modo, de uma perspectiva dualista. Tendo seu pensamento fundado numa lógica binária, refletiu a partir de dois termos que se excluem mutuamente, na medida em que não é possível pensar dois polos em funcionamento: ou há o ser, ou nada, ou Em-si ou Para-si. Assim, o resultado desse modo de pensar é a exclusão do outro por parte do mesmo. Como bem já mostrou Levinas, a noção de “mesmo”, ou de “eu”, ocupa um lugar de centralidade na filosofia antiga, no sentido de que é deste lugar que se fala, que pensa e outorga sentido ao outro. Não há espaço para a alteridade quando sua existência é fundada na lógica do mesmo. Nosso propósito, no presente artigo, é analisar como a ontologia da carne de Merleau-Ponty possibilita Roberto Esposito a pensar a noção de “comunidade”, que tem como perspectiva a superação da exclusão de uns com os outros, alargando, desta maneira, a noção de racionalidade, tal como propõe Merleau-Ponty.

I A CRÍTICA À METAFÍSICA DA PRESENÇA

No texto inacabado e publicado postumamente, intitulado *O visível e o invisível* (1964), Merleau-Ponty retoma a célebre questão ontológica que perpassa toda a história da metafísica tradicional, a saber, “por que há o ser ao invés de nada?” Esta indagação, que remonta os primórdios da pergunta pelo sentido do ser, é tomada pelo filósofo francês não como tentativa de respondê-la a partir de uma nova ontologia, mas de mostrar como ela é caudatária de um pensamento dualista, de uma forma de pensar totalizante (e, por que não, totalitária?) que tende sempre eleger um centro, um princípio que orienta estruturalmente todo um regime de pensamento. A fim de compreendermos de que maneira opera uma filosofia fundada na noção de origem, tomemos como exemplo a ontologia sartriana do ser e do nada.

Em seu ensaio de ontologia fenomenológica, *O ser e o nada* (1943), Sartre desenvolve uma ontologia que tem como característica pensar a relação entre o

Em-si e o Para-si, sendo, respectivamente, o mundo e a subjetividade, ou, o ser e o nada. Enquanto o Em-si constitui uma totalidade, “pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente” (SARTRE, 1943, p. 110), o Para-si, ao contrário, é pura negatividade, desprovido de qualquer conteúdo. A única possibilidade que o Para-si possui de ser alguma coisa é lançar-se em direção ao Em-si por meio do movimento que Sartre definiu de *ek-stase*. Desse modo, o sujeito sartriano é pura negatividade e, por esta razão, o movimento *ek-stático* está voltado somente para uma direção, ou seja, para o ser, enquanto identidade pura, ou o “ideal do uno” (SARTRE, 1943, p. 110).

Considerando que, por um lado, há um puro nada e, por outro, um puro ser, não há relação por parte do sujeito com o ser senão se submetendo a ele. Como observa Merleau-Ponty (2014, p. 59), entre eu e o mundo “não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o ser e eu nada sou”. A relação entre o ser e o nada, nesta perspectiva, é sempre de exterioridade, não há envolvimento propriamente dito entre um e outro: “somos e permanecemos estritamente opostos e estritamente confundidos, precisamente porque não somos da mesma ordem” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 59).

Ao postular um negativo absoluto, Sartre restitui a lógica positivista, segundo a qual existe apenas o ser, e é a partir dele, enquanto princípio, que se pode inferir os demais entes. Seguindo esta lógica, afirmar que existe apenas o ser equivale a afirmar que o nada não é, mantendo, ainda, a ideia de um princípio. Noutros termos, seja qual for o caminho que se faça, definir um puro nada já é definir um princípio de identidade. Como nota Merleau-Ponty (2014, p. 74), a filosofia sartriana, ao tentar pensar uma pureza negativa, recai num “pensamento de sobrevoo, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse”.

Quando Sartre busca pensar a pureza do negativo ele nada mais faz senão outorgar um centro ou uma essência a sua negação. Se o ser, para Sartre, permanece como presença inalienável, enquanto positividade pura, o nada, por outro lado, será sempre anulado em sua diferença, pois, com “a paixão do Para-si, sacrificando-se para que o ser seja, é ainda negação por si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75). A devoção do nada para com o ser implica numa dependência do primeiro em relação ao segundo, de tal maneira que seu estatuto de nada somente é assegurado por uma espécie de “permissibilidade” por parte do ser.

Deste modo, a experiência do outro, no pensamento sartriano, está fadada ao conflito, a uma atmosfera semelhante ao inferno³. Se o mundo já possui tudo

³ Na peça de 1944, *Entre quatro paredes*, Sartre (1977, p. 22-23), ilustra, com precisão, essa relação conflituosa entre o eu o outro por meio do diálogo do personagem Garcin, Inês e Estelle: “Todos esses olhares que me comem! (Volta-se bruscamente). Ah, vocês são só duas? Pensei que fossem muitas, muitas mais! (Ri). Então, é isso que é o inferno! Nunca imaginei... Não se lembram? O enxofre, a fogueira, a grelha... Que brincadeira! Nada de grelha. O inferno... O inferno são os outros!”

aquilo que o Para-si precisa para poder ser, a relação com o outro nada pode acrescentar, posto que sua particularidade é diluída no horizonte do ser: “já tenho na noite do Em-si tudo o que é preciso para produzir o mundo privado do outro como um além inacessível para mim” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 67-68). Outorgar ao outro uma posição de inacessibilidade, de não envolvimento, é projetar sobre ele uma obsessão anônima, desprovida de individualidade. De fato, o que Sartre faz é pensar um eu e um outro em geral, ou melhor, “o sujeito sartriano é absoluta individualidade e, por esta razão, ao mesmo tempo, absoluta universalidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 162).

A ontologia sartriana opera estritamente através de um princípio de não contradição, no sentido de não haver espaço para o mesmo e o outro em sua lógica. Disso implica, como vimos, a impossibilidade de se pensar uma relação com a alteridade que não seja conflituosa, ou mesmo inexistente, visto que não há experiência do outro quando sua condição de existência é calcada na representação do mesmo. É interessante notarmos que essa mesma lógica se faz presente na filosofia ocidental desde suas origens.

Na obra *Totalidade e infinito*, Levinas (1980, p. 31) mostra como a filosofia desde seu nascimento, ao postular uma ontologia fundada na identidade do Ser, elegeu ao diferente o esquecimento, concebendo o outro a partir do mesmo: “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”. Levinas não deixa de observar de maneira crítica a própria filosofia socrática, enquanto redução do outro ao mesmo:

O primado do mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me venha de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto da razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo (LEVINAS, 1980, p 31).

A identidade, ou o mesmo, sempre foi o pilar de sustentação da filosofia ocidental, e, como bem notou Levinas, foi também uma ontologia que, ao pensar a partir da distinção entre ser e não ser, tem como implicação o esquecimento do outro, isso quando ele não era excluído. Se lembrarmos quem era reconhecido como cidadão na *Polis* grega, perceberemos que o reflexo dessa ontologia fundada numa identidade reflete no modo como a sociedade se organiza. Estrangeiros, mulheres e escravos, no contexto daquela época, não tinham o direito de participar

das decisões políticas da sociedade, quem decidia pelas pessoas destes grupos eram os tidos como cidadãos de direito. Longe de querermos fazer uma análise “anacrônica”, importa-nos verificar o modo como o pensamento filosófico de uma época reflete na maneira pela qual uma sociedade se estrutura. Afinal, por mais que as questões debatidas pela filosofia possuam uma característica de transcender ao seu tempo, elas, de certa maneira, ilustram a forma que o pensamento de uma época se configura.

Com efeito, aquilo que Merleau-Ponty chamou de “pensamento de sobrevoos”⁴, por ser responsável por eleger uma essência, ou, uma identidade que rege toda uma lógica de pensamento, no qual Levinas, ao seu modo, denominou de “mesmo”, convergem para o diagnóstico que Derrida descreveu como “metafísica da presença”. No texto *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, Derrida mostra como a metafísica ocidental sempre operou por meio de uma noção de origem, de modo que a diferença foi relegada ao esquecimento, ou, à soberania do centro. Não há alteridade quando pensamos a diferença por intermédio do centro, pois suas características de existência já estarão determinadas pela lógica da presença. Conforme afirma Derrida (1995, p. 231):

A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada, a qual nasce sempre de uma certa maneira de estar implicado no jogo, de ser apanhado no jogo, de ser como ser logo de início no jogo. A partir do que chamamos, portanto, o centro e que, podendo igualmente estar fora e dentro, recebe indiferentemente os nomes de origem ou de fim, de *arquê* ou de *teos*. As repetições, as substituições, as transformações, as permutas silo sempre *apanhadas* numa história do sentido - isto é, simplesmente uma história - cuja origem pode sempre ser despertada ou cujo fim pode sempre ser antecipado na forma da presença.

Pensar a diferença por meio da estrutura metafísica cujo ponto de partida é a concepção de uma pura essência, já é colocar sob a lógica do centro, sob as regras do jogo constituído por certa perspectiva determinada, sob a lógica do mesmo. Para Derrida, ao longo da história da filosofia, o centro foi denominado por diferentes nomes, mas sempre mantendo a mesma ideia, a de que sua função é de causa, ou, princípio. Desta maneira, eleger Deus, o homem, ou qualquer outra coisa como essência, é definir uma centralidade. Autores como Nietzsche e Heidegger, buscaram destruir a lógica que perpassou a metafísica ocidental, a qual concebeu o ser como presença e cunhou os conceitos de ser e verdade. No lugar destas categorias e conceitos entrou em cena as noções de jogo, interpretação e signo. Freud também se insere nessa direção ao destituir o sujeito consciente de

⁴ Com o conceito de “pensamento de sobrevoos”, Merleau-Ponty se refere aquela postura que a ciência, por exemplo, adotou em seu método. Quando ela fala das coisas nunca é das próprias coisas que ela fala, mas de uma tese distanciada do mundo enquanto tal: “A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 15).

si, da pura consciência de si mesmo, revelando a existência do inconsciente como instância fundamental da ação humana.

A despeito de todos os esforços realizados por estes autores contemporâneos, para descentralizar o sujeito, ou, uma origem, em seus discursos se reproduz a mesma lógica daquela estrutura que pretende-se desconstruir. Como explica Derrida, estes discursos acabam por cair em numa espécie de “círculo”. Este círculo “é único e descreve a forma da relação entre a história da metafísica e a destruição da história da metafísica: *não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos de metafísica para abalar a metafísica” (DERRIDA, 1995, p. 233). A impossibilidade de uma filosofia que objetiva superar a metafísica se depara é a de sempre recorrer a uma linguagem já contaminada pelos significantes da própria metafísica.

Considerando o fato de, na filosofia, não se obter ferramentas conceituais que não estejam, de antemão, presas nas amarras da metafísica, Derrida encontrará nas ciências humanas, mais exatamente na etnologia de Lévi-Strauss, a possibilidade de pensar um descentramento enquanto fim da estruturalidade como centro e presença. É interessante notar que Merleau-Ponty reconhecerá esta mesma riqueza da renovação do conceito de estrutura feito por Lévi-Strauss, como possibilidade de se pensar uma filosofia de modo a eliminar os problemas decorrentes daquilo que o autor denominou de “problema do espírito”, ou seja, aquela filosofia que tem por característica a constituição do mundo e do objeto por meio da capacidade racional de abstrair a verdade das coisas e do mundo em ideias. É daí que advém a discrepância entre subjetivo objetivo, sujeito e objeto, consciência e natureza. Não há, propriamente, presença do mundo enquanto estofo primordial para o conhecimento, mas tão somente um objeto precedido pela ideia de objeto.

2 MERLEAU-PONTY E A ONTOLOGIA DA DIFERENÇA

No texto publicado em *Signos* (1960), intitulado *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, Merleau-Ponty (1991, p. 133) reconhece o tratamento que Lévi-Strauss concedeu ao conceito de estrutura, e aponta a possibilidade da renovação do pensamento a partir de tal conceito: “É todo um regime de pensamento que se estabelece com essa noção de estrutura, cuja fortuna atual em todos os campos responde a uma necessidade do espírito”. Na filosofia, de modo especial, a ressignificação do conceito de estrutura indica um caminho diferente daquele “da correlação sujeito-objeto” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 133). Em *O visível e o invisível*, essa mesma constatação é descrita da seguinte maneira: “a *Gestalt* tem a chave do problema do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 183). Mas, afinal, de que maneira Merleau-Ponty retoma o conceito de estrutura em sua *nouvelle ontologie*, e quais as implicações deste conceito para a superação de uma centralidade, de uma origem, tal como diagnosticado por Levinas e Derrida na filosofia ocidental?

De início, podemos dizer que o ponto de partida de Merleau-Ponty não será aquele pelo qual se pergunta se antes há o ser ou o nada. Tal pergunta, como

vimos anteriormente, já é fruto de um pensamento que tende a pensar por meio de uma origem, de uma lógica estrutural que alimenta um centro. Por isso, diante da pergunta ontológica “por que há o ser ao invés de nada”, Merleau-Ponty responde afirmando não existir algo ao invés de nada, mas uma relação fundamental de um com o outro, sem a qual seria impossível conceber a existência de um ou de outro. Como explica o filósofo (2014, p. 70): “pois então o que se chama negação e o que se chama posição aparecem como cúmplices e até mesmo numa espécie de equivalência”. Noutras palavras, o ser e o nada encontram-se interdependentes. Somente tem sentido afirmar que algo é, devido seu fundo de não ser que está inscrito como figura sobre um fundo. Mas esta perspectiva somente é possível quando ultrapassamos as noções de puro negativo ou puro positivo, e passamos a compreender as relações entre ser e nada, eu e o outro, não como antagônicos, de naturezas distintas, mas pertencentes de uma mesma estruturalidade carnal. É através da radicalização do conceito de *gestalt*, pensada como carne, que Merleau-Ponty encontra a possibilidade de uma ontologia que rompe com a noção de centro e origem, com a oposição entre sensível e inteligível, visível e invisível, etc. Mas, afinal, o que exatamente é isso que o filósofo denomina como carne, e “não há nome na filosofia tradicional para designá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 136)? Segundo Merleau-Ponty:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Nesse sentido, a carne é um ‘elemento’ do Ser.

A carne, como falamos, não tem nenhum nome em filosofia precisamente por denotar um modo de pensamento que não mais opera a partir das amarras de uma metafísica da presença. A carne, agora, é uma coesão carnal sem princípio, sem uma centralidade. Por isso, Merleau-Ponty desenvolverá a noção de *quiasma*, como aquilo que entrelaça carnalmente o senciente e sensível, o mesmo e o outro, enfim, as diferenças. Afirmar que estamos encarnados com as coisas e com o outro significa dizer que a carne “é *pacto* de nosso corpo com o mundo e *pacto* entre as coisas, entre as palavras e as ideias [...]. O quiasma, trabalhando a Carne por dentro, enlaça, cruza, segrega e agrega, reflexiona sem coincidir. Diferenciação” (CHAUI, 2002, p. 111-112).

Diferença que não é de maneira alguma determinada por um centro, por uma representação. Numa nota datada de novembro de 1959, cujo título é precisamente *O quiasma*, Merleau-Ponty evidencia como tal noção busca superar as dicotomias entre o Para-si e Para-outro e sujeito e objeto. O quiasma, afirma o filósofo, “faz com que pertençamos ao mesmo mundo, – um mundo que não é projetivo, mas que realiza a sua unidade através das impossibilidades tais como a de *meu* mundo e do mundo do outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200). O eu

e o outro encontram-se ancorados na mesma carne do Ser, na mesma membrura ontológica que não encerra suas ipseidades e, igualmente, não os faz somente rivais, como vimos na ontologia sartriana⁵: “o quiasma no lugar do Para Outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas cofuncionamento. Funcionamos como um único corpo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200).

Este cofuncionamento quiasmático da relação com o outro refere-se, também, aquilo que falamos da relação vidente-visível, senciente-sensível, os quais estão imbricados um no outro, como figura sobre um fundo, entrelaçados carnalmente como uma *gestalt*. Podemos exemplificar a relação com o outro como dois olhos que, embora um não tenha contato direto com o outro, se sabem existentes na medida em que estão assentados num mesmo corpo, e cofuncionam juntos para formarem a visão. Poderíamos, igualmente, dizer do exemplo das mãos que se tocar, enquanto uma depende da outra para possibilitar a experiência tangível.

O que significa que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros, mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todo juntos, um Senciente em geral, diante de um Sensível em geral (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138).

A relação quiasmática com outrem impede, portanto, um mundo sobrepor o outro, justamente porque, por meio da reversibilidade, eles se transitam um no outro, e é isso que mantém cada qual em funcionamento. Segundo Merleau-Ponty, na reversibilidade não se faz necessário que um espectador esteja dos dois lados, por exemplo, de uma luva. É suficiente que, de um lado, “eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla ‘representação’ de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isso: a reversibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237). Merleau-Ponty identifica a reversibilidade como uma espécie de “dobradiça” que entrelaça dois mundos e, ao mesmo tempo, preserva suas ipseidades. A despeito de estarmos ligados por um tecido, carne da mesma carne, entre nós não há coincidência absoluta que viria dissipar nossas singularidades. O eu e o outro, dessa maneira, são dois “antros, duas aberturas, dois palcos, onde algo vai acontecer – e ambos pertencem ao

⁵ Merleau-Ponty não deixa de notar, mais uma vez, o tratamento que Sartre concedeu à relação com o outro: “não se pode explicar esse duplo ‘quiasma’ pelo simples corte Para si e Em si. Faz-se necessário uma relação com o Ser que seja estabelecida do *Interior do Ser* – É, no fundo, o que Sartre procurava. Mas como para ele não existe senão a *interioridade* própria ao eu, e que o *outro* é sempre exterioridade, o Ser permanece em Sartre não-encetado por essa descompressão que nele se processa, permanece positivamente pura, objeto, e o Para si só participa dele através de uma espécie de loucura” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200).

mesmo mundo, ao palco do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138). Eu e o outro provemos de um único mundo, mas, por ser esse mundo vertical, de múltiplas entradas, somos também, enquanto diferenças, uma das formas de expressão desta diferenciação ontológica que está precedida, enquanto estrutura, no próprio ser. O positivo e o negativo são “dois ‘lados’ de um Ser; já que no mundo *vertical* todo o ser tem essa estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 207).

O quiasma, como falamos, entrelaça o eu e o outro num mesmo tecido carnal no mundo sensível. Para tanto, Merleau-Ponty nos chama a atenção para o fato dessa membrura ontológica não possibilitar somente a troca entre o eu e o outro, mas, também, “troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo ‘objetivo’, do que se percebe e do percebido” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200). Em outra passagem de *O visível e o invisível*, o filósofo reforça esta mesma ideia: “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma* tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 157). É diante do fato de não sermos mais dois contraditórios que se excluem um ao outro, mas dois cúmplices encarnados frente ao mistério do mundo, que Merleau-Ponty restitui a relação entre o eu e o outro em sua ontologia da carne. A grande novidade de sua teoria da alteridade, nessa última fase de sua filosofia, pode ser resumida com a seguinte nota de trabalho de 16 de novembro de 1960:

O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença – isso 1) não realiza superação, dialética, no sentido hegeliano 2) realiza-se no mesmo lugar, por imbricação, espessura, *espacialidade* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237).

Ora, mas o que significa dizer que a relação dialética entre identidade e diferença “realiza-se no mesmo lugar”, por “imbricação” e “espessura”? Significa, entre outras coisas, que a identidade já é diferença de um outro, um outro do outro. Sem recorrer em aportes metafísicos, enquanto princípio puramente transcendental que viria outorgar à diferença sua possibilidade, Merleau-Ponty encontra na carne uma transcendência imanente, na qual a diferença se faz por imbricação no próprio tecido do mundo. Como explica Marcos José Müller, tomando como exemplo o processo de constituição biológica do DNA, a noção de imbricação ou impregnação:

Na biologia, por exemplo, ela designa o momento de troca de material genético (DNA) entre cromátides de cromossomas homólogos ocorrido no final da prófase I da meiose. A troca envolve o contato (quiasma) entre cromátides de cromossomas homólogos, o corte dos segmentos equivalentes do DNA e a colagem destes segmentos no cromatídeo oposto. Dessa forma, cada cromossomo homólogo passará a carregar genes do oposto,

de onde decorre a diversificação genética das espécies. Merleau-Ponty crê que esse quiasma e, especificamente, essa imbricação (*empiètement*) entre a carnalidade de cada elemento envolvido, pode ser generalizado para descrever a gênese das diferentes imagens. Em tese, cada imagem pode imbricar-se com outras, recolhendo destas novas características, bem como doando a elas novas possibilidades que renderão, enfim, a produção de novas configurações (MÜLLER, 2015, 371).

O eu e o outro formam uma *gestalt* na qual a identidade se realiza por meio da diferenciação, e vice-versa. Não se trata mais de uma relação de *ego* e *alter ego*, na qual a existência do segundo é fundada na representação do primeiro. Ao contrário, o eu e o outro, agora, estão perpassados por uma dimensão de generalidade carnal, na qual sua natureza é de entradas, entrelaçamentos, e a relação com o outro é mais uma dessas experiências. É por meio da própria diferença que a identidade se constitui; identidade esta que não é absoluta, mas tão somente uma “diferença da diferença”. Afinal, o eu é um outro do outro, e sua diferenciação ocorre sempre em relação à diferença do outro. Diante desta ontologia da carne, Merleau-Ponty reencontra uma maneira de pensar a questão da alteridade que não seja baseada em pressupostos de uma representação subjetivista, mas no próprio ser do mundo, o qual, agora, redescobrimos sendo, ele também, diferenciação interna. Vejamos a seguir o modo pelo qual Roberto Esposito retoma estes conceitos para sua noção de comunidade, desenvolvida desde a teoria da biopolítica.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A COMUNIDADE EM ROBERTO ESPOSITO

Antes de apresentarmos, propriamente, quais são as possíveis consequências da ontologia da carne e da alteridade de Merleau-Ponty para a configuração de uma biopolítica afirmativa no pensamento de Roberto Esposito, faz-se mister esclarecer o que o filósofo compreende por comunidade, uma vez que suas reflexões acerca do comum emergem como epicentro da problemática biopolítica.

Em sua obra *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, publicada originalmente em 1998, o filósofo italiano tem o objetivo de discorrer acerca do ser-em-comum a partir de uma perspectiva ontológica. Mas, de início, é necessário compreender o seu afastamento de uma tradição de pensamento ocidental que compreende a comunidade por meio de certa substância identitária, separada e completa em si mesma tal como uma associação ou um contrato.

A comunidade quando compreendida sob a ótica da identidade, ou da associação de indivíduos, não deixa de incorrer em paradoxos que conduzem a destruição da própria comunidade. Pois aquilo que une os sujeitos a partir de uma identificação racial, de credo ou partido, termina por suprimir qualquer possibilidade de diferença ou pluralidade, bem como a subjetividade é colocada a serviço do todo, sendo sufocada e negada. Aqueles que não possuem algo em

comum com um determinado agrupamento são simplesmente elididos social e politicamente. A título de exemplo evoquemos os totalitarismos do século XX, que em nome do comum suprimiram milhares de vidas.

Desde Aristóteles, explica Pérez e Bacarlett, a comunidade é concebida por intermédio de uma preeminência em relação ao indivíduo. É na *Polis* que o sujeito realiza a sua natureza, o seu ser político. A comunidade, nessa acepção, pode ser compreendida enquanto o lugar originário, o ponto de partida por meio do qual o sujeito é pensado. Ora, tal acepção, “é tributária do gesto metafísico, segundo o qual a origem é algo pleno, independente, absoluto, que determina as demais coisas a partir de sua mera presença” (PÉREZ; BACARLETT, 2013, p. 311). Ou seja, a comunidade, nesta perspectiva, é algo cerrado, autossuficiente, sem possibilidade de relação com o diferente.

A filosofia espositiana não pretende ser apenas uma crítica às concepções políticas tradicionais de comunidade, mas apontar os limites da própria política, visto que nem toda comunidade é política, mas toda política é essencialmente comunitária, precisamente por se tratar da partilha do mundo comum. Na medida em que a comunidade se organiza mediante a identificação entre os indivíduos, uma propriedade comum, ela termina por excluir aqueles que não compartilham de algo com essa comunidade. A comunidade, nessa perspectiva, tende a ser oclusa. Pensemos em um grupo X que defende uma ideologia Y. Quem não compartilha dos mesmos ideais comunitários está, conseqüentemente, do lado de fora. Muitas vezes, passa a ser compreendido como inimigo.

Para Esposito, trata-se de pensar o comum fora da lógica da exclusão do diferente, do outro. Pensá-lo a partir da relação do *Eu* com a alteridade, já não sob o julgo da identificação, mas da diferença, do vazio, da falta. Descreve o filósofo:

A comunidade não é um modo de ser – menos ainda, de “fazer” – do sujeito individual. Não é sua proliferação ou multiplicação. Mas é a exposição ao que interrompe seu fechamento e o inclina para o exterior, uma vertigem, uma síncope, um espasmo na continuidade do sujeito (ESPOSITO, 2012, p. 32).

Isto posto, a comunidade vai ser refletida pelo filósofo italiano mediante a etimologia latina *communitas*, que aparece vinculado ao término *munus* – que significa obrigação, dom a dar, dever. A partir etimologia dos termos em questão, Esposito capta o desequilíbrio em que a comunidade está assentada, pois, se de um lado, se refere ao coletivo, ao comum; por outro, tende a cair no fechamento, na violência da subjetividade: dessubjetivação. Hobbes será, aqui, o exemplo ilustrativo, onde o vínculo comunitário é facilmente visualizado como opressão do Estado sobre os indivíduos.

Um dos problemas da filosofia hobbesiana é, justamente, a tentativa de preservar os indivíduos no estado de natureza da violência e da morte que qualquer um pode gerar a qualquer um. Para escapar a violência sempre potencial

de morte, os homens, mediante um contrato, instituem o estado civil – artificializado – para *conservatio vitae*. É para a proteção de suas vidas que abandonam um estado em que compartilhavam de algo comum, a saber, a capacidade de matar uns aos outros em prol da proteção e da segurança fornecida pelo *Leviatã*. Em relação ao estado de natureza, expõe Hobbes:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (HOBBES, 1997, p. 113).

Na perspectiva de Esposito, na medida em que o contrato é instituído, os indivíduos abrem mão daquilo que os une comunitariamente a partir de uma propriedade comum, qual seja, a capacidade de conflitar com os demais, para se colocar sob a proteção do Estado. O que ocorre é o sacrifício da comunidade para a proteção da vida de seus membros. É interessante observar que o contrato estabelece que o soberano pode dispor da vida do súdito da maneira que lhe aprouver, mesmo quando este é inocente de algum crime do qual fora acusado. Dessa forma, o objetivo primeiro do contrato que era a proteção da vida, não isenta a possibilidade de morte que o soberano pode conceber ao súdito circunstancialmente. Nas palavras de Esposito (2012, p.74), “sacrificar a vida pela sua conservação é a única maneira de conter naturalmente a ameaça que a espreita”. Contudo, a vida não é assegurada plenamente, apenas se reduz o risco de morte.

Para Esposito, a comunidade hobbesiana é a comunidade do delito, da possibilidade que cada indivíduo possui de defender a si mesmo usando de todos os meios possíveis que encontrar. Essa comunidade, contudo, tende a ser sacrificial, haja vista sacrificar a si mesma pela auto conservação de todos os seus membros no *pactum societatis*. O sacrifício se refere a do inimigo (daquele que pode dar morte), mas também de cada membro da comunidade.

É possível escapar a lógica sacrificial da comunidade? Essa pergunta, ou melhor, a sua resposta, quiçá seja capaz de apresentar os complexos elementos do pensamento de Esposito acerca da comunidade. Mais que resolver a questão mediante uma resposta afirmativa ou negativa, é necessário compreender que o filósofo almeja pensar o ser-em-comum não anulando os paradoxos que contém em seu interior. O pensamento em relação a comunidade ora tende a desfazer o comunitário para salvaguardar a subjetividade, ora suprimi-la em proveito do comum. Não se trata de ignorar essa relação conturbada, mas de articulá-la em outra ótica, a saber, não de uma propriedade comum (*proprium*), mas, justamente, a partir do “nada em comum”, do espaço caracterizado pela falta, pela ausência de uma identificação entre os indivíduos: a pura e simples relação do *Eu* com o *Outro*.

Communitas, conforme Esposito (2012, p. 25), “adquire sentido por oposição a ‘próprio’. Em todas as línguas neolatinas, e só nelas, ‘comum’ [...] é o que não é próprio, que começa ali onde o próprio termina”. Isso significa que essa abordagem comunitária se desloca de uma interpretação que liga o comum com o próprio, ou seja, que o sujeito compartilha com a comunidade um atributo (raça, língua). Invertendo essa lógica, Esposito explicita que a comunidade é configurada mediante um dever, uma obrigação: “Uma vez que alguém tenha aceitado o *munus*, está obrigado (*onus*) a retribuí-lo, seja em termos de bens ou em termos de serviço (*officium*)” (ESPOSITO, 2012, p. 27). O *munus* é a obrigação que vincula o indivíduo a comunidade, ou melhor, a comunidade se refere ao conjunto de pessoas unidas por uma dívida, um encargo ontológico, constitutivo. Dessa maneira, emerge o caráter carencial e faltante da comunidade, já que não é o próprio que caracteriza o comum, mas o improprio (aquilo que os indivíduos não compartilham).

Pondera Esposito, que o termo *communitas* está ligado ou não pode ser pensado sem o seu reverso *immunitas*. Se a comunidade une os indivíduos através de um dever, a imunidade dispensa o indivíduo desta obrigação, serviço. Se a comunidade, por um lado, sacrifica a subjetividade em proveito do comum, coletivo; por outro, a imunidade protege a subjetividade de ser dissolvida no comum. Não é possível se decidir resolutamente por nenhuma das partes sem cair na lógica do sacrifício. Se a comunidade for priorizada, a subjetividade é rechaçada. Se, ao contrário, a subjetividade é beneficiada, a comunidade é aniquilada.

Retornamos, desse modo, ao mesmo nexos da filosofia hobbesiana em relação ao sacrifício da comunidade? Parece que não. Já que Esposito nos brinda com a noção de dever, que não se trata de uma propriedade comum que nos une, mas de uma relação de exposição ao outro. Como esclarece Jean-Luc Nancy, prefaciando *Communitas*:

É evidente que *nós* somos juntos (de outro modo não haveria ninguém para ler isto, que tampouco seria escrito, menos ainda *publicado* e, portanto, *comunicado*). É evidente que *nós* existimos indissociáveis de nossa sociedade, *se* entendemos por ela não nossas organizações nem nossas instituições, mas nossa *socialização*, a qual é muito mais que uma associação e algo muito diferente dela (um contrato, uma convenção, um agrupamento, um coletivo, uma coleção), é uma condição coexistente que nos é coessencial (NANCY, 2012, p. 13).

A comunidade é configurada a partir das relações entre os sujeitos. É o dever (*munus*) que coloca os sujeitos em contato relacionando-os, haja vista os indivíduos já nascerem em um mundo compartilhado mediante um encargo que os relaciona ontologicamente. Somos seres para os outros desde o momento em que passamos a fazer parte do mundo. Neste sentido, não é o caso de pensar identidades, já que a relação que une sujeitos é ontológica, ou seja, prévia a qualquer tipologia de identificação comunitária.

Não se trata, conforme vimos com Merleau-Ponty, de perguntar o que vem primeiro, se é o ser ou o nada; no caso de Esposito, a comunidade ou o indivíduo, mas perceber que a relação entre o *Eu* e o *Outro* é constitutiva do comum. É a partir da diferença que o outro aponta que o sujeito é capaz de se reconhecer enquanto tal, ou melhor, os indivíduos se reconhecem como diferentes uns em relação aos outros. Assim, o comum é composto pela diferença e não pela identidade, uma vez que a diferença é tomada como chave ontológica para pensar a relação entre indivíduos a partir de uma obrigação comum (*munus*) que não os vincula em uma identificação que é sempre associada à violência da subjetividade, mas tão somente uma relação (*eu-outro*). A relação *communitas/immunitas* expõe o desequilíbrio em que a comunidade está apoiada. Se qualquer uma das partes avança em demasia, ou a subjetividade ou a comunidade é destruída. Deve-se, portanto, em tese, procurar um equilíbrio para a manutenção do comum, imunizar os indivíduos em doses homeopáticas para que sua subjetividade não seja suprimida, nem a comunidade seja dissolvida.

Em *Bios: Biopolítica e filosofia* (2004: 2010), Esposito introduz o seu paradigma imunitário como chave de compreensão da política contemporânea a partir das insuficiências que demarcam a biopolítica foucaultiana. Pois, conforme a interpretação do autor, Foucault não teria resolvido de modo satisfatório aquilo que chama de “enigma da biopolítica”, ou seja, “por que é que, pelo menos até hoje, uma política da vida ameaça sempre transformar-se em uma obra de morte?” (ESPOSITO, 2010, p. 23). Nosso intento, aqui, não é apresentar se a crítica espositiana faz justiça aos escritos foucaultianos, mas apresentar a sua ótica da biopolítica em um direcionamento afirmativo, a saber, não simplesmente como política de conservação da vida, mas uma política da vida. Uma política de conservação da vida é aquela que se incumbe tão somente em prolongar a vida dos indivíduos no curso do tempo, como bem assinala a filosofia de Hobbes. Já uma política da vida, ao contrário, é aquela que toma a vida como horizonte e valor supremo da ação política.

Conforme Esposito, Foucault em *Il faut défendre la Société* (1976-1997), apresenta a biopolítica como aquela que toma em suas mãos a vida do sujeito a partir do século XVIII, potencializando e incrementando-a. Contudo, não apresenta de maneira convincente como a morte participa desse sistema, pois, a biopolítica sendo definida pelo filósofo francês como política da vida, não apresenta a maneira através da qual a morte continua a mostrar sua face, seja nos conflitos étnicos ou nas guerras em defesa dos direitos humanos.

A resposta que Foucault apresenta em relação à morte no sistema biopolítico se refere ao racismo estático. A morte aceitável na biopolítica é aquela em benefício de uma população, ou seja, a morte do outro para a defesa da vida de um grupo. É necessário considerar, aqui, que Foucault não está interessado em demarcar o *dever ser* da política, mas tão somente o *modus operandi* do poder em uma perspectiva produtiva. O poder passa a operar a partir do século XVIII na otimização dos processos vitais de uma população, nem que às suas custas outro grupo tenha de morrer.

Ora, Esposito está longe de aceitar essa resposta, por considerá-la limitante e não responder, de fato, como a morte integra os mecanismos de poder ou a biopolítica. Por isso, considera que o seu paradigma imunitário seja capaz de nos brindar com uma resposta mais elaborada no que tange a relação entre vida e morte na biopolítica, haja vista apresentar a sua imbricação interna, como analogicamente apresenta através da imunidade artificializada do corpo doente em relação a determinado vírus ou bactéria. Para se combater uma doença qualquer, utiliza-se de uma parcela dela para obter o efeito reverso, isto é, o fortalecimento do corpo doente. Dessa forma, morte e vida não são opostos, mas a morte emerge como possibilidade mesma da vida. Por categoria de imunidade, Esposito compreende:

No âmbito bio-médico ela refere-se a uma condição de refrangibilidade, natural ou induzida, em relação a uma dada doença por parte de um organismo vivo, em linguagem jurídico-política refere-se à isenção, temporária ou definitiva, de um sujeito em relação a determinadas obrigações, ou responsabilidades, às quais normalmente não está vinculado (ESPOSITO, 2010, p. 73).

Ao longo de *Immunitas: protección y negación de la vida* (2002-2009), Esposito disserta sobre a categoria da imunização enquanto paradigma⁶, o modo pelo qual é exequível compreender a modernidade em termo de autopreservação, rastreando suas sendas através do direito, âmbito médico, religião, entre outros. Seu objetivo é justamente mostrar que a imunidade é a categoria por meio da qual a modernidade pode ser explicada. A função imunitária no direito, para Esposito, é evidente, uma vez que é possível captar a sua função de salvaguardar a convivência entre os homens sempre potencialmente exposta ao risco de destruição. O direito nada mais faz que manter o *proprium* frente ao comum que tende a dissolvê-lo constantemente.

4 POR UMA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA: PONDERAÇÕES SOBRE A CARNE

Passemos, agora, as interlocuções de Esposito acerca da ontologia de Merleau-Ponty e a sua relação ou consequências para um biopolítica afirmativa. Como expressa o próprio autor, o filósofo francês é o “pensador do século XX que mais do que nenhum outro elaborou a noção de carne” (ESPOSITO, 2010, p. 256). A *chair* possui relevância no horizonte da biopolítica espositiana na medida em que este a reconhece enquanto ponto de ruptura com a filosofia tradicional, por se apresentar sempre em relação com aquilo que a nega, tal como a dialética *communitas/immunitas*. Para pensar um mundo comum na conjuntura biopolítica

⁶ A imunização é concebida enquanto paradigma, haja vista ser o modelo que permite compreender como a política se relaciona com a vida em termo de autopreservação. A política sempre tende a conservar a vida.

é preciso escapar da compreensão de uma vida (*bios*) encerrada em si mesma ou no corpo, seja individual ou político.

Porque nenhuma filosofia soube remontar àquela camada indiferenciada, e justamente por isto exposta à diferença, na qual a própria noção de corpo, totalmente ao contrário de estar fechada sobre si mesma, está extrovertida numa heterogeneidade irreduzível. Isto quer dizer que a questão da carne se inscreve num patamar em que o pensamento se liberta de qualquer modalidade auto referencial em favor de um olhar direto sobre a contemporaneidade entendida como único sujeito e objeto da interrogação filosófica (ESPOSITO, 2010, p. 227).

Oportunamente, Merleau-Ponty é introduzido no capítulo quinto de *Bios: Biopolítica e Filosofia*, intitulado *Filosofia do bios*, onde Esposito trabalha a *contrario sensu* dos dispositivos tanatológicos do nazismo, a saber, a *dupla clausura do corpo*, a *supressão antecipada do nascimento* e a *normatização absoluta da vida*. Para direcionar-se “ao sentido mais originário e intenso de *communitas*” (ESPOSITO, 2010, p. 224). Os dispositivos imunitários utilizados pela Política Nacional Socialista, conforme supracitado, refere-se ao tom homeopático de proteção da vida da raça alemã contra os perigos de contaminação possibilitada por outras⁷.

A *dupla clausura do corpo*, pode ser compreendida enquanto a colocação do biológico no centro da vida, uma vez que “o nazismo assume o dado biológico como verdade última, porque primeira, sobre cuja base a vida de cada qual está exposta à alternativa final entre continuação e irrupção” (ESPOSITO, 2010, p.201). É através da noção de raça que o corpo fecha-se em uma dupla clausura. Primeiro porque o *Eu* é interiorizado no próprio corpo do sujeito, segundo, porque cada corpo individual está anexado em um corpo maior, ou seja, o do povo alemão.

A *supressão antecipada do nascimento*, não toca apenas o horizonte da vida, mas a sua gênese. Para a autopreservação da raça, os nascimentos são vetados em sua possibilidade mesma de vir a se realizar⁸. O projeto imunitário nazista, desta maneira, articulou-se a partir da prevenção de perigos potenciais de contaminação da raça através de uma obstinada política-sanitária, eliminando possíveis anormais e degenerados, não exclusivamente em termos físicos, mas também em uma acepção espiritualizada.

⁷ “A doença que os nazis combateram até à morte não era senão a própria morte. O que queria matar no judeu – e em todos os tipos humanos a ele assimilados – não era a vida, mas a presença nela da morte: uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária irremediável. Quer-se a todo custo evitar o contágio do povo alemão por parte de uma vida habitada e dominada pela morte” (ESPOSITO, 2010, p. 197).

⁸ “Não é uma simples questão de quantidade. É verdade que em julho de 33 e o início da guerra foram esterilizadas a vários títulos mais de 300.000 pessoas. Para não falar dos cinco anos seguintes, nos quais essa cifra cresceu desmesuradamente. Mas não se tratou só disto. No nazismo, em matéria de esterilização, houve qualquer coisa mais, como que um excesso do qual não se captou completamente o sentido” (ESPOSITO, 2010, p. 204).

No que toca a *normativização absoluta da vida*, delinea Esposito, o nazismo, mais do que qualquer outro regime político, colocou em evidência os vetores semânticos do paradigma imunitário em sua vertente tanto biológica quanto jurídica, haja vista a “biologização do *nomos* e, ao mesmo tempo, da juridificação do *bios*” (ESPOSITO, 2010, p. 198). Os programas de eutanásia nos campos de concentração, a título de exemplo, funcionavam através da decisão médica de vida e morte. Se, de um lado, o direito assume ares biológicos através da medicina, em contrapartida, o direito vai sendo, também, biologizado, já que a medicina era controlada juridicamente segundo os interesses do Estado. Nos termos do filósofo italiano (2010, p. 199), “é como se o papel do sujeito passasse do doente – agora tornando simples objeto não de cura mas de definição biológica – ao médico e deste, por sua vez, à instituição estatal”. A política nazista, sobretudo, dedicou-se a um programa de higiene racial, a eliminação de todo e qualquer agente patógeno.

Quando Esposito se propõe a olhar de modo avesso os dispositivos imunitários nazistas, a fim de captar a positividade da vida, bem como da noção de *communitas*, é mediante a *chair* que ele o fará, de modo particular, no que tange ao reverso do dispositivo da *dupla clausura do corpo*. Destarte, “será possível traçar os primeiros contornos de uma biopolítica finalmente positiva: já não sobre, mas da vida” (ESPOSITO, 2010, p. 224). A vida já não é enquadrada em categorias políticas, supostamente capaz de explicá-la, mas lançada em um horizonte de “potência inovadora”.

Merleau-Ponty, afirma Esposito, situa o mundo como umbral onde o corpo compreende-se atravessado pela diferença que o retira da identificação consigo próprio. Não há, nesta perspectiva, uma diferenciação entre existência e vida como se pode visualizar nas políticas sanitárias nazistas, mas “é mesmo a carne vivente que constitui o tecido da relação entre existência e mundo” (ESPOSITO, 2010, p. 228). O corpo do indivíduo não é alargado enquanto corpo do mundo em Merleau-Ponty, caso contrário, ele cairia no mesmo problema que deseja se afastar. A noção de carne subtrai qualquer possibilidade de uma figuração identitária através da carne do mundo, como aquele tecido que une espécie humana e animal, assim como não deixa de reunir o vivente e o não vivente. A carne emerge, portanto, como contraposição frontal da *dupla clausura do corpo*.

O corpo do indivíduo fechado em uma identidade e, depois, a sua incorporação em um corpo mais vasto, corpo político, podendo ser compreendido, aqui, através da metáfora organicista, onde vários corpos são unificados em um corpo maior, ou ainda, a figura do contrato hobbesiano, onde as vontades individuais integram-se à vontade soberana, são desconstruídas a partir da cesura da carne. Se o regime nazista confrontava em relação a vida uma existência indigna de ser vivida, a fim de preservar a unificação da raça ou de seu copo político, a noção de carne explode essa clausura, uma vez que “a existência sem vida é a carne que não coincide com o corpo – aquela parte, zona, membrana do corpo que não é uma com ele, que excede as suas fronteiras ou se subtrai à sua clausura” (ESPOSITO, 2010, p.226). Enfim, é a exposição do limiar de diferenciação às expensas de qualquer identificação.

No que se refere ao dispositivo da *supressão antecipada do nascimento*, Esposito o contrapõe por meio do *nascimento* enquanto potência inovadora: “Não pressupõe, ou impõe, mas expõe um ou uma qualquer ao acontecimento da existência” (ESPOSITO, 2010, p. 249). Se a política nazista temia tanto a natalidade, era porque ela estava vinculada a transmissão de uma identidade nacional, “porque sentiam, temiam, que em lugar de assegurar a continuidade da filiação, a deitasse a perder e a desmentisse (ESPOSITO, 2010, p. 249). Esta perspectiva vem de encontro com o pensamento arendtiano da política, já que a pensadora compreende o motor da política enquanto ação, acontecimento que se inicia com a natalidade. A natalidade aqui compreendida não enquanto fenômeno biológico, mas político. O nascimento é, pois, a ruptura ou a possibilidade de esQUIVA de uma identificação fechada, já que se apresenta enquanto diferença, estranheza em relação aos que já estão dispostos no mundo.

O contraponto ao dispositivo da *normatização absoluta da vida* tem o objetivo de escapar a lógica de submissão da vida a uma normatividade que estabelece de antemão o que ela é, uma vida estipulada enquanto isto ou aquilo. “Aplicando-se diretamente à vida, o direito nazi submetia-a a uma norma de morte que ao mesmo tempo a absolutizava e a destruía” (ESPOSITO, 2010, p. 259). É notória a relação entre norma e vida, visto que a norma pressupõe os processos da vida, bem como a vida se articula a partir da norma. Escapar a essa lógica profundamente concatenada, só é possível a partir de uma nova compreensão de “norma de vida” que Esposito encontra na filosofia de Espinosa e Canguilhem, por exemplo. Desta maneira, “norma e vida não podem pressupor-se à vez porque fazem parte de uma única dimensão em permanente devir” (ESPOSITO, 2010, p. 261).

Conforme Esposito, Espinosa compreendia norma e vida em um mesmo movimento. Sendo assim, a vida é desde sempre regulada pela norma, bem como a norma retira o seu modo de ação da própria vida: um movimento complementar. O direito, critica o filósofo, parece ter dificuldades em pensar conjuntamente vida e norma. Por isso, talvez, é preciso olhar com mais atenção para a descrição de Canguilhem a respeito da vida como capacidade de erro e desvio.

Não é por acaso que Foucault em sua conferência dedicada a Canguilhem, intitulada *La vida: la experiencia y la ciencia* (1985-2009), remete justamente a esse potencial de resistência da vida frente ao poder, na medida em que ela não pode ser fixada, apreendida por completo. O homem, compreendido enquanto ser vivo, está “condenado a errar e a se equivocar” (FOUCAULT, 2009, p. 56). Deleuze, em seu texto, *La inmanencia: una vida...* (1995-2009), reforça o sentido virtual da vida, a impossibilidade de seu fechamento em si mesma, ou em um sujeito ou objeto: “Uma vida só contém entidades virtuais. É feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades” (DELEUZE, 2009, p.40).

O objetivo espositiano de partir do interior dos dispositivos do nazismo, invertendo seu resultado, tem a finalidade de apresentar uma biopolítica afirmativa que não se assenta pura e simplesmente na morte, mas apresenta a vida como ponto fulcral. Apenas essa inversão não dá conta de sustentar a positividade da biopolítica, por isso Esposito faz uso das noções de *communitas/immunitas*,

apresentando que a vida é sustentada não negando ou se afastado da morte, mas gestando-a em seu interior. Importante ressaltar que a questão da carne em Merleau-Ponty, mais do que meramente reverter o dispositivo da *dupla clausura do corpo*, desponta como possibilidade de compreender a *communitas* em seu caráter aberto e faltante, constituído pela alteridade, pelo plural. Uma comunidade que se articula não pela igualdade, mas atravessada pela diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como é notório, a noção de *chair* em Merleau-Ponty torna possível, para Esposito, a articulação da *communitas* em uma acepção afirmativa da biopolítica, no contraponto que fornece ao dispositivo nazista da *dupla clausura do corpo*. Como foi apontado ao longo de nossa reflexão, somente as inversões dos dispositivos nazistas não são suficientes para demarcar uma biopolítica da vida. Desta maneira, cabe a Esposito a tarefa de ainda apontar como é possível uma vida em comum, uma vez rompida a compreensão de comunidade indentitária, conseqüentemente, oclusa. Merleau-Ponty, nesta conjuntura, se mostra de novo capaz iluminar o jogo de sombras em que a comunidade é atirada, na medida em que não é possível associar indivíduos sem cair na lógica sacrificial do outro.

É preciso não somente se afastar de uma concepção tradicional de comunidade, como fazê-la explodir deste seu interior. Já que a vida em comum possível é aquela atravessada e constituída por uma pluralidade ontológica. Na acepção espositiana, a pluralidade ontológica é compreendida como aquilo que une os indivíduos ao “nada em comum” que possuem em relação uns aos outros, ou seja, tão somente o *munus* que é o *cum* (com) da *communitas*, o termo de ligação pela diferença que rechaça qualquer lógica fechada em si própria.

O rastro que Merleau-Ponty deixa ao longo de sua produção filosófica, não só é resgatada por Esposito, mas utilizada como ponto de fratura com qualquer compreensão fechada sobre a vida em comum. O comum, destarte, abre-se e configura-se pela *chair du monde*, sendo constantemente arrastado e instituído pela alteridade. O eu e o outro, já não reunidos em um círculo fechado em benefício de sua conservação, mas relançados a uma abertura originária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DELEUZE, G. Inmanencia: uma vida... In: GIORGI, G; RODRÍGUEZ, F. *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

DERRIDA, J. *Mémoires d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1990.

_____. *A escritura e a diferença*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

ESPOSITO, R. *Bios: Biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Immunitas*: Protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

_____. *Communitas*: Origen y destino de la comunidade. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*: cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard, 1997.

_____. La vida: la experiência y la ciência. In: GIORGI, G; RODRÍGUEZ, F. *Ensayos sobre biopolítica*: excesos de vida. Buenos Aires: Paidós, 2009.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

NANCY, J-L. Conloquium (Prefácio). In: ESPOSITO, R. *Communitas*: Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2012. p. 9-19.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *L'institution, La passivité*: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

_____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *O visível e o invisível*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MÜLLER, M. J. Gestalt como filosofia da carne e os três registros da experiência: imaginário, simbólico e real. In: SILVA, Claudinei A. F; MÜLLER, M. J. (Orgs.). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 359-392.

PÉREZ, Á; BACARLETT, M. L. De la crisis de la comunidade a la comunidade de la crisis: algunas paradojas del estar em común. *Areté Revista de Filosofia*, v. 25, n. 2, 2013 p. 307 – 335.

SARTRE, J-P. *L'être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

FRAGMENTOS POLÍTICOS

POLITICAL FRAGMENTS

TRADUÇÃO

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

TRADUÇÃO, APRESENTAÇÃO E NOTAS DE

RAFAEL DE ARAÚJO E VIANA LEITE¹

UFPR - Brasil

rafael_vianaleite@hotmail.com

APRESENTAÇÃO

O terceiro tomo das obras completas de Jean-Jacques Rousseau, publicado pela *Gallimard/Pléiade* (1964), contempla os textos políticos do filósofo genebrino. Entre obras bem conhecidas como *O Contrato social*, o *Discurso sobre as ciências e as artes* e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* encontram-se dezesseis excertos classificados como *Fragmentos políticos*. Trata-se de textos jamais publicados por Rousseau, a maioria de datação incerta, reunidos e classificados posteriormente pelos especialistas da obra rousseauiana a partir de afinidades temáticas. Esse material é relativamente amplo e também heterogêneo, seja em importância, extensão ou conteúdo. Três desses fragmentos são agora traduzidos pela primeira vez em língua portuguesa, a saber, *Da felicidade pública*, *Da nobreza* e *Dos costumes* (ROUSSEAU, 1964).²

Sobre as traduções aqui propostas, o tema da felicidade talvez seja aquele com mais impacto, por ser essencial não só para Jean-Jacques Rousseau como também para a maior parte dos pensadores do Século das Luzes.³ O fragmento intitulado *Da felicidade pública* é datado pelos editores como sendo da primavera de 1762 (1964, nota I, p. 1526), portanto, em uma época próxima à da publicação de obras como o *Contrato social* e o *Emílio*. A maior parte dos trechos que compõe esse fragmento está ligado a um projeto de obra interrompido.

Os membros da *Sociedade econômica de Berna* teriam enviado a Rousseau um questionário com a esperança de que o autor oferecesse suas reflexões sobre certo assunto. O questionário abordava vários pontos cujas respostas resolveriam

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

² A paginação dos fragmentos traduzidos em acordo com a edição original, é *Da felicidade pública* (pp. 509-515), *Da nobreza* (pp. 552-553) e *Dos costumes* (pp. 554-560).

³ Sobre o tema da felicidade no século XVIII, ver MAUZI, 1960.

problemas frequentemente encontrados em sociedades políticas. Entre as questões propostas, temos aquelas facilmente atualizáveis, ao mesmo tempo difíceis de serem respondidas, por exemplo, quais os meios de tirar um povo da corrupção e qual é o plano mais perfeito que um legislador pode ter para assim realizar esse objetivo? Havia questões de ordem histórica, como qual teria sido o povo mais feliz. Outras mais específicas: por quais meios se poderia estreitar as ligações e a amizade dos cidadãos das diversas repúblicas que compõem a confederação helvética? Rousseau recusou a solicitação dos membros da *Sociedade econômica de Berna*, apesar de ter elogiado as questões e iniciado algumas reflexões por escrito sobre o tema.

Os outros dois fragmentos traduzidos, *Da nobreza e Dos costumes*, apesar de curtos, com forte traço de esboço, são interessantes por explicitarem temas importantes para o pensamento político-moral de Rousseau.

Talvez, a despeito do interesse dos temas apresentados pelos fragmentos políticos, alguém pudesse confrontar o projeto de traduzir esses *textos* dizendo ser um esforço inútil. O que um fragmento, em forma de esboço, provavelmente mero exercício intelectual poderia contribuir com os estudos sobre Rousseau no Brasil? Prefiro responder esse questionamento hipotético com uma sugestão: quem sabe possamos oferecer a Jean-Jacques Rousseau a coroa merecida somente pelos grandes escritores e, nas palavras de Franklin de Matos, dizer sobre ele o que fora dito a respeito de seu antigo amigo, Denis Diderot: “(...) *pois as obras pretensamente ‘menores’ de um grande autor costumam, no mínimo, enriquecer a leitura de suas ‘obras-primas’.*” (MATOS, 2001, p. 126).

DA FELICIDADE PÚBLICA⁴

1

Em meio a tanta indústria, artes, luxo e magnificência, deploramos a cada dia as misérias humanas, e consideramos o fardo de nossa existência, com todos os males que lhe aumentam o peso, muito difícil de suportar. Enquanto talvez não haja um único selvagem nu nas matas, arranhado por arbustos espinhosos, pagando cada refeição com suor ou sangue que não esteja contente de sua sorte,

⁴ Rousseau se vale neste fragmento tanto do termo ‘*bonheur*’ quanto ‘*félicité*’ para designar algo próximo do que entenderíamos por ‘felicidade’. Essas duas palavras, contudo, não significam exatamente a mesma coisa. O verbete ‘*bonheur*’, do *Dicionário da Academia francesa* (1694), aponta que esse é o substantivo cujo adjetivo é ‘*heureux*’, ou seja, feliz. Um possível sinônimo seria ‘*félicité*’. De todo modo, a acepção mais comum é a de boa fortuna, ocasião propícia, e diz respeito a um gozo privado. Voltaire, por exemplo, no verbete *Feliz, felizmente*, escrito para a *Enciclopédia*, mostra como a palavra ‘*bonheur*’ é formada pela junção de ‘*bonne*’ + ‘*heur*’, cuja tradução pode ser ‘boa fortuna’. Nesse sentido, opõe-se explicitamente a ‘*malheur*’. Estaríamos falando de um estado de alma diferente do prazer. Já a palavra ‘*félicité*’ é definida pelo *Dicionário da Academia francesa* (1694) como ‘beatitude’, ‘*bonheur parfait*’ (felicidade perfeita). Voltaire parece propor a mesma relação quando afirma que “*O prazer é mais rápido que a felicidade [bonheur] e a felicidade é mais passageira do que a beatitude [félicité]*” (VOLTAIRE, 2015, p. 52). No que diz respeito a esta tradução, quando Rousseau utiliza em uma mesma frase tanto ‘*bonheur*’ quanto ‘*félicité*’, traduzi *félicité* por ‘felicidade perfeita’.

que não considere bem doce sua vida e que não goze cada dia com prazer como se as mesmas fadigas não o esperassem no dia seguinte. Nossos maiores males advêm das preocupações tomadas para remediar os pequenos.

2

Começemos por eliminar a equivocidade dos termos. O melhor governo não é sempre o mais forte. A força não é senão um meio, seu fim é a felicidade do povo. Porém, o sentido dessa palavra, 'felicidade', muito indeterminado no que diz respeito aos indivíduos, o é ainda mais em relação aos povos, e é da diversidade de ideias que representam a felicidade que nasce a diversidade das máximas políticas propostas. Esforcemo-nos, então, em formar uma suposição a respeito da ideia de um povo feliz, e em seguida estabeleceremos nossas regras a respeito dessa ideia.

3

Vós perguntais, senhores, qual povo foi o mais feliz. Não sou sábio o suficiente para responder essa questão pelos fatos, porém, tentarei estabelecer princípios certos para resolvê-la. Caso tenha sucesso, creio poder ir ao encontro de vosso projeto sem me distanciar do objetivo final.

Onde está o homem feliz, caso ele exista? Quem o sabe? A felicidade não se confunde com o prazer. Ela não consiste em uma modificação passageira da alma, mas em um sentimento permanente e completamente interior, em relação ao qual não se pode julgar a não ser aquele que o prova. Ninguém pode, portanto, decidir com certeza sobre a felicidade de outrem nem, por consequência, estabelecer os signos inequívocos da felicidade dos indivíduos. Não se dá a mesma coisa com as sociedades políticas. Seus bens e seus males são todos aparentes e visíveis. Seu sentimento interior é um sentimento público. O vulgo engana-se a esse respeito sem dúvida, mas em relação a que ele não se engana? Para todo olho que sabe ver as coisas são o que parecem e pode-se julgar sem temeridade quanto ao seu ser moral.

O que faz a miséria humana é a contradição encontrada entre nosso estado e nossos desejos, entre nossos deveres e nossas inclinações, entre a natureza e as instituições sociais, entre o homem e o cidadão⁵. Tornai o homem um ser inteiro, vós o tornareis feliz tanto quanto lhe é possível. Entregue-o todo inteiro ao Estado ou deixai-o em sua completude a si mesmo, porém, se dividir seu coração vós o estraçalhareis. E não imagineis que o Estado possa ser feliz quando todos os seus membros sofrem. Esse ser moral que chamais de felicidade pública é em si mesmo

⁵A contradição entre as inclinações da natureza e as exigências da vida social é um tema frequentemente abordado na obra de Rousseau. No início do Livro I do *Emílio*, por exemplo, ele indica a impossibilidade de se formar uma pessoa para que seja tanto um cidadão quanto um homem. Isso quer dizer que não seria possível conciliar a educação doméstica e a pública: "*Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão [...]*" (ROUSSEAU, 2004, p. 12). No *Contrato social*, Livro IV, Cap. VIII, lemos que "*Tudo o que rompe a unidade social, nada vale; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem*". (ROUSSEAU, 1964, p. 464).

uma quimera. Se o sentimento de bem-estar não se encontra em ninguém, ele nada é, e a família não é florescente quando as crianças não prosperam.

Tornai os homens consequentes em relação a si mesmos, sendo o que eles querem parecer e parecendo aquilo que são. Tereis colocado a lei social no fundo de seus corações, nos homens civis pela sua natureza e nos cidadãos por suas inclinações. Eles serão inteiros, serão bons, serão felizes, e sua felicidade perfeita se confundirá com a da República. Pois, não sendo nada senão por ela, eles não serão nada senão para ela. A República terá tudo o que eles são e será tudo o que eles são. Acrescentareis à força da constrição aquela da vontade, ao tesouro público tereis juntado os bens dos particulares. Ela será tudo o que pode ser quando abarcar tudo. A família, mostrando seus filhos, dirá: é por eles que sou florescente. Em todo outro sistema haverá sempre no Estado alguma coisa que não lhe pertence, não fosse a vontade dos seus membros, e quem pode ignorar a influência dessa vontade nos negócios? Quando ninguém quer ser feliz a não ser por si mesmo não haverá felicidade para a pátria.

4

... e, sobretudo, não esqueçamos que o bem público deve ser em todas as coisas o bem de todos ou é uma palavra sem sentido.

5

O estado moral de um povo resulta menos do estado absoluto de seus membros do que de suas relações entre si.

6

Para conceber claramente como um povo pode ser feliz, comecemos por considerar o estado daqueles que não o são. Procurando aquilo que lhes falta para sê-lo, poderemos encontrar aquilo que deve ter os que o são.

7

... felicidade pública, não seria suficiente nem mesmo contar as vozes e o bem-estar das nações que dependem de tantas coisas, também não se pode estimar facilmente aquela dos particulares. Trata-se, então, de discernir entre muitas aparências que podem se impor sobre a felicidade perfeita de um povo os verdadeiros signos que a caracterizam.

8

Se, começando por estabelecer bem a proposição em questão, eu pudesse determinar exatamente em que consiste, em um governo qualquer, a verdadeira prosperidade do Estado e quais são as marcas mais infalíveis sobre as quais se pode afirmar que uma nação é feliz e florescente, a questão seria praticamente resolvida por si mesma. Porém, como essa definição depende de uma multidão de máximas particulares que se pode estabelecer apenas à base de discussão e à medida em que avançamos na matéria, serei constrangido, para o momento, em

limitar-me a uma ideia muito geral, mas em relação à qual não creio que algum homem razoável possa recusar-se a aceitar.

Digo, então, que a nação mais feliz é aquela capaz de prescindir o mais facilmente de todas as outras, e que a mais florescente é aquela em relação à qual as outras encontram dificuldade em desprender-se.

Se tivesse extraído a ideia de felicidade, de um ponto de vista coletivo, a partir da felicidade particular de cada cidadão, poderia ter dito algo mais sensível a muitos leitores, porém, excetuando o fato de que não teríamos conseguido jamais tirar uma conclusão dessas noções metafísicas que dependem da forma de pensar, do humor e do caráter de cada indivíduo, teria fornecido uma definição bem pouco justa. Um Estado poderia ser muito bem constituído e de uma forma propícia a lhe fazer florescer e prosperar como nunca, e no qual os cidadãos, cada qual ocupado com suas próprias perspectivas, não fossem nada contentes. Quando Licurgo estabeleceu suas leis, teve contra si mil murmúrios e mesmo tratamentos ruins da parte dos lacedemônios, e foi mesmo constrangido a se valer de astúcias, tendo terminado seus dias fora de sua pátria, a fim de obrigar seus concidadãos a conservarem uma instituição que lhes tornou o povo mais ilustre e o mais respeitado que já existiu na Terra. Os próprios romanos não reclamaram sem cessar de um governo responsável por torná-los os mestres do mundo e, mesmo atualmente, a nação melhor governada não é precisamente aquela que mais lança murmúrios?⁶ Não há governo capaz de forçar os cidadãos a viverem felizes. O melhor é aquele que os coloca em condições de sê-lo, caso sejam razoáveis. E essa felicidade não pertencerá nunca à multidão.

Não é a partir da situação mais ou menos conveniente às inclinações ou fantasias de cada particular que a administração pública deve ser modificada. Para que a administração seja boa é preciso estabelecê-la sobre regras mais gerais. Em qualquer governo que seja, uma boa administração pode formar os costumes públicos pela educação e pelos usos, dirigindo de tal maneira as inclinações dos particulares que, de modo geral, eles se encontrem mais felizes sob o governo em que vivem do que não o seriam caso fossem submetidos a outro governo, melhor ou pior indiferentemente⁷. Pois, ainda que os homens reclamem sempre, talvez se fossem colocados em qualquer outra situação eles reclamariam ainda mais. Não é,

⁶ No texto original, esta frase não está marcada com um ponto de interrogação, porém, caso não seja formulada em forma de questão, ela parece ficar sem sentido, deixando de concordar com a frase anterior.

⁷ Nesta seção e também no fragmento intitulado *Dos costumes* (seção 7) Rousseau usa tanto '*mœurs*' quanto '*coutume*', duas palavras cuja acepção é muito próxima do que entendemos em português por 'costumes', 'hábitos' ou 'usos'. O *Dicionário da Academia francesa* (1694) define '*mœurs*' como hábitos naturais ou adquiridos, seja para o bem ou para o mal. Estamos falando, portanto, de certa maneira de viver, como também das inclinações de uma nação. Um sinônimo possível, sugerido pelo dicionário, seria '*coutume*', cuja definição é "*hábitos contraídos pelos 'mœurs'*". Diz respeito a certa maneira de agir estabelecida pelos costumes de um povo. A acepção de '*coutume*' se conecta ao direito não escrito ou codificado, ou seja, a regras que possuem força de lei, ainda que não façam parte de uma legislação formal. Citemos um exemplo hipotético: um povo poderia ter como hábito (*mœurs*) não pescar durante a noite. Poderia ainda acontecer que os costumes desse povo prescrevessem certa punição para quem infringir o hábito de não pescar à noite. Sobre nossa tradução, optei por traduzir '*coutume*' por 'usos' e '*mœurs*' por 'costumes'.

portanto, pelos sentimentos que os cidadãos têm a respeito de sua felicidade nem mesmo, por consequência, por sua própria felicidade que devemos julgar a prosperidade do Estado.

Além disso, pode-se dizer que o estado geral da nação mais favorável à felicidade dos particulares é aquele pelo qual não se tem necessidade do concurso de nenhum outro povo para viver feliz. Pois assim, falta-lhe somente, para gozar de toda a felicidade perfeita possível, prover por sábias leis a todos os seus interesses mútuos, o que não dependeria tanto deles se fosse preciso necessariamente recorrer aos estrangeiros. E se, dessa maneira, os outros povos tiverem necessidade deste que não tem precisão de ninguém, não poderíamos imaginar uma posição mais própria para tornar felizes os membros de tal sociedade tanto quanto os homens são capazes de sê-lo.

Poderia ter dito também que a nação mais feliz é aquela que possui mais dinheiro ou a que faz mais comércio ou a mais engenhosa no que concerne às artes, e essa seria a opinião mais unânime. Porém, se essas definições são justas, aquelas fornecidas por mim devem ser uma consequência necessária, pois se o dinheiro faz com que os ricos sejam felizes é menos por causa de sua posse imediata do que por colocá-los, primeiramente, em situação de prover às suas necessidades e satisfazer suas vontades em todas as coisas sem jamais depender de ninguém, além de comandar os outros e de tê-los em sua dependência. Ora, eis precisamente as ideias a partir das quais compus aquela de uma nação feliz e florescente.

Em relação ao comércio e às artes, seu objetivo principal sendo o de fazer abundar e circular o dinheiro, com o qual se obtém o quanto for desejado de um e de outra, e supondo sempre a definição justa, o resultado é o de que ela ainda está de acordo com a minha.

Depois de ter mostrado que minha definição abrange todas as outras e que ela é, por consequência, a mais geral, resta-me mostrar que é também a mais justa e a que está em maior acordo com as ideias que temos de felicidade e de prosperidade.

Nossas necessidades são de duas espécies, a saber, as necessidades físicas, necessárias à nossa conservação, e aquelas que dizem respeito às comodidades, ao prazer, à magnificência e cujos objetos levam geralmente o nome de luxo. Estes últimos, tornam-se literalmente verdadeiras necessidades quando um longo uso nos faz adquirir o hábito de gozar deles, fazendo com que nossa constituição, por assim dizer, molde-se a esse hábito. Assim, uma mulher da cidade exposta por duas horas aos grandes ardores do verão em pleno campo, sem guarda-sol, teria quase certamente uma insolação, quem sabe uma doença mortal, enquanto uma camponesa em nada se incomodaria. Um burguês não pode prescindir de um cavalo para ir ao campo, seu caseiro faz todos os dias esse trajeto a pé. E certo cortesão acostumado às facilidades de uma carroça de dois lugares não poderia, sem incômodo, fazer a mesma viagem a cavalo. Assim, tudo, até mesmo os venenos, podem se tornar uma necessidade física pelo hábito, tal qual o ópio entre os turcos e o realgar entre os chineses.

9

Porém, quando alguém tem um povo para fazer com que seja feliz, é preciso escrever livros para ensinar os soberanos a fazer a felicidade dos povos? Reis, instruí pelo exemplo.

10

Façais as mesmas coisas com motivos mais justos. Deveis velar pela segurança de seus súditos, defender a eles e a seus bens contra a violência e a opressão, porém, essa é apenas a metade de vossa tarefa, deveis ainda torná-los felizes. Eis a perfeição dos deveres do soberano.

DA NOBREZA

1

Vós me perguntais, Sr., minha opinião sobre essa questão que haveis levantado: se o rebaixamento dos grandes senhores na França foi vantajoso ou prejudicial ao reino.

Pois é bastante equívoco o que significa na boca de um francês a palavra 'reino'. Se por reino compreendeis o rei, a questão não é duvidosa e a solução salta aos olhos, porém, se entendeis o corpo da nação, estamos diante de outra coisa, e há sobre o que discutir.

2

Toda diferença é que então o mal em alguns casos encontrava resistência e que hoje em dia isso não mais acontece.

O luxo de então aumentava sua potência, e o de hoje em dia a destrói. Ele os tem, a corte e os ministros, na mais estreita dependência, e ele tira as condições para que subsistam de outra forma que não seja por meio de suas graças contínuas, fruto da servidão do povo e o preço da servidão deles.

3

É verdade que viviam na servidão, mas o que é um corpo de nobres senão um corpo de servos? A nobreza é feita essencialmente para servir, ela existe somente para e por isso. A servidão é sempre a mesma, a única diferença é o mestre.

4

A Inglaterra tem por máxima de Estado não se envolver no que não lhe diga respeito, a França tem por máxima de Estado se envolver em tudo.

DOS COSTUMES

HISTÓRIA DOS COSTUMES

1

O erro da maior parte dos moralistas foi sempre tomar o homem como um ser essencialmente racional. O homem não é senão um ser sensível que consulta unicamente suas paixões para agir, cuja razão só serve para atenuar as inépcias que as paixões o levam a fazer.

2

Quando se considera com um olhar de filósofo o jogo de todas as partes desse vasto universo, percebe-se logo que a maior beleza de cada uma das peças que o compõe não consiste nela mesma, e que ela não foi formada para permanecer só e independente, mas para concorrer com todas as outras partes em prol da perfeição da máquina inteira.

Acontece a mesma coisa na ordem moral. Os vícios e as virtudes de cada homem não são relativos unicamente a ele. Sua maior ligação é com a sociedade e é aquilo que são em relação à ordem geral o que constitui sua essência e seu caráter.

3

A natureza sempre semeia de forma igualitária, mas não colhemos do mesmo modo.

4

Primeiramente, na constituição do bem e do mal as coisas não são iguais. Para uma ação ser justa e boa ela deve preservar essas características em sua finalidade, mas também segundo todas as relações que dela se pode fazer. Ao contrário, toda ação viciosa em um aspecto, ainda que seja louvável em outro, torna-se má em si. De tal sorte que, além disso, o mal deve necessariamente ultrapassar o bem proporcionalmente à multidão de objetos aos quais a moralidade de cada ação pode se ligar. Ademais...

5

Que se em cada ação deixamos à parte os meios para considerar unicamente o fim, encontraremos incomparavelmente mais ações boas do que más. Todas têm como objetivo imediato ou derivado o bem-estar de seu autor, motivo muito bom e bastante inocente em si, caso não fossem empregadas vias criminosas para alcançá-lo. Muitos fazem o bem por pura virtude e sem outro objetivo senão o próprio bem, porém, é bastante difícil acreditar que jamais um homem tenha feito o mal buscando apenas o prazer de agir mal. De onde concluo que há em nossa conduta mais cegueira do que malícia, e que um único homem de bem honra mais

a humanidade do que os malvados não poderiam degradá-la. Não me sinto aviltado pelos crimes de Calígula, Nero nem de Heliogábalo, porém, minha alma se enobrece e se eleva diante do relato das virtudes de Antonino.

6

A Lei não trata senão do exterior e não regra senão as ações. Somente os costumes penetram interiormente e dirigem as vontades.

7

Em todo país no qual os costumes fazem parte integrante da constituição do Estado, as leis são sempre mais próprias a manter os usos do que a punir ou recompensar. É suficiente para isso os engajamentos públicos, que são desprezados pelos particulares apenas nos países corrompidos onde, de fato, são desprezíveis.

8

... existireis nos séculos vindouros caso não deixeis nem sistema de filosofia, nem versos, nem comédias ou estátuas? Imagineis que se, por infelicidade, todos os povos da Grécia viessem a vos imitar, quantas belas coisas que eles transmitem à posteridade seriam perdidas para jamais. Imagineis que só é permitido trabalhar em prol da virtude até onde a glória...

Apressai-vos em abandonar as leis que são boas somente a tornar-vos feliz. Preocupai-vos tão somente em fazer com que falem de vós quando já não fores mais, e jamais vos esqueça que se os grandes homens não fossem celebrados seria inútil fazer parte de seu número.

9

O gosto pelas letras nasce da ociosidade e a nutre, de tal modo que a cultura anuncia em um povo o início da corrupção e a leva a cabo bem rapidamente. Além da ociosidade, as artes liberais anunciam ainda a desigualdade de fortunas, o gosto pelas pequenas coisas e a introdução do luxo: três fontes de onde os vícios se seguem em grandes ondas na sociedade. Quanto às artes mecânicas, à força de prevenir todos os incômodos, elas enervam o corpo, submetem as almas e produzem outros males mais perigosos, sobre os quais ainda não me expliquei e que terei talvez ocasião de o fazer alhures.

10

Todos os primeiros filósofos pregaram a virtude e tiraram proveito disso, pois seriam apedrejados caso falassem de outra maneira. Porém, quando os povos começaram a se esclarecer e a acreditarem-se eles também filósofos, acostumaram-se insensivelmente às proposições mais singulares, e não houve paradoxo monstruoso o bastante para não ser defendido pelo desejo de se distinguir⁸. A

⁸ A relação entre o desejo de distinção e, em filosofia, a defesa de teses inovadoras com o único objetivo de se separar do comum foi em mais de uma oportunidade afirmada por Rousseau. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, logo no início da Segunda Parte, lemos: “*Que digo? Ociosos? Quisesse Deus que assim*

própria virtude e a divindade foram colocadas em dúvida, e como é preciso sempre pensar de modo diferente do povo, os filósofos logo lançaram no ridículo as coisas que eram por ele veneradas.

11

Os grandes, os ricos, e essa porção brilhante da sociedade que é chamada de boa companhia têm grande preocupação em conduzir-se, em todas as coisas, de modo diferente das outras pessoas. É preciso vestir-se de modo diferente do povo. Andar, beber e comer de modo diferente do povo. Falar, pensar, agir e viver de modo diferente do povo. Ainda sobra algo bem repugnante. É preciso que os quatro elementos sejam de uso comum. Não poderíamos encontrar um modo educado de nos desfazer desses nove décimos de pessoas reunidas, cuja expiração ignóbil corrompe o ar que respiramos?

12

... e começando sua carreira com forças tão desproporcionais, a diferença ainda aumentará durante todo o trajeto que terá feito a mais do que o outro.

13

Essa grande força proveniente da opinião pública tão habilmente utilizada pelos antigos legisladores é absolutamente ignorada pelos governos modernos, pois como eles mesmos a desafiam insolentemente, como ensinariam os cidadãos a respeitá-las [?]

14

Se eles se esforçassem menos em nos dizer que é preciso agir bem e um pouco mais em agir bem eles mesmos, acreditais que o exemplo deles fosse menos útil do que suas instruções? Por que é preciso que eles percamos em nos advertir sobre nosso dever o tempo que eles deveriam empregar em fazer o deles? Etc.

15

A história moderna não é desprovida de traços admiráveis, mas são apenas traços, vejo nela algumas grandes ações, mas não vejo mais grandes homens.

16

Cada estado e cada profissão tem seu dicionário particular para exprimir em termos decentes os vícios que lhes são próprios. Não se dirá a respeito de um ministro que ele vexa o povo, mas que ele encontra expedientes, nem de um gestor de finanças que ele rouba o príncipe, mas que ele faz um bom negócio. Um

o fossem! Os costumes seriam mais sãos e a sociedade mais tranquila. Porém, esses vãos e fúteis declamadores vão por todos os lados, armados com seus funestos paradoxos, solapando os fundamentos da fé, e aniquilando a virtude. Eles sorriem desdenhosamente dessas velhas palavras 'pátria' e 'religião', e consagram seus talentos a sua filosofia em destruir e aviltar tudo o que há de sagrado entre os homens. Não que no fundo eles odeiem a virtude ou nossos dogmas: é da opinião pública que são inimigos, e, para reconduzi-los aos pés dos altares, seria suficiente deixá-los entre os ateus. Oh furor de se distinguir, o que não podeis fazer? (ROUSSEAU, 1971, p. 49. Tradução minha.)

trapaceiro dirá que ele *ganhou* uma bolsa, e uma cortesã que ela ganhou reputação por si mesma. A honestidade está somente nas palavras e quanto mais há corrupção nas almas, mais afeta-se resolução e pureza nos discursos⁹. Preferiria cem vezes mais que um homem viesse me dizer intrepidamente que ele traiu seu benfeitor e seu amigo.

17

Um ministro que inventa expedientes, um negociante que faz um bom negócio, um trapaceiro que ganha uma bolsa, fazem todos praticamente a mesma coisa. Porém, cada um deles se esforça por atenuar a ideia pelo uso de termos do ofício. Que um impudente me declare sem meios termos que ele acaba de fazer uma insigne patifaria, perceberia no seu discurso um pouco de arrogância, mas certamente bem menos covardia.

18

Porém, independentemente do que se possa fazer, os roubos e o banditismo mudam de natureza ao mudarem as relações. Os de menor monta desonram e levam os que o cometem ao enforcamento ou ao suplício da roda. Os grandes certamente ficarão impunes e conduzem, enfim, à glória.

19

Há países onde o domínio público não representa mais nada. É o que acontece quando o ofício de ladrão público está a tal ponto enobrecido que todas as pessoas honestas da nação o exercem com dignidade, e clamam orgulhosamente serem seus direitos o que outrora teria sido chamado de roubo.

20

É algo maravilhoso como, ancorado na máxima segundo a qual não há nenhum mal em roubar, o príncipe consiga prontamente tranquilizar sua consciência sobre todos os tipos de roubo indiferentemente.

21

A maior parte dos assaltantes de estradas começaram como contrabandistas, e os homicídios cometidos por eles para conservar suas vidas logo lhes conduziu ao assassinio de transeuntes para ganhar suas bolsas.

⁹ Como não lembrar de uma das *Sentenças e máximas de moral*, de La Rochefoucauld? “*Os crimes tornam-se inocentes, até mesmo gloriosos por seu número e por suas qualidades: disso se segue que os roubos públicos são considerados como habilidades, e que tomar províncias injustamente se chame conquistas. O crime tem seus heróis assim como a virtude*”. (ROCHEFOUCAULD, 1964, p. 301. Tradução minha). Diderot também trata da estreita relação entre comportamento e ofício tanto no *Sobrinho de Rameau* quanto na *Sátira primeira*: “*Doutor, chegais muito tarde. – É verdade. Essa pobre senhorita de Thé faleceu. – Ela está morta! – Sim. Foi preciso assistir a abertura de seu corpo. Jamais tive maior prazer em toda a minha vida... Quando o médico falava assim, ele foi um homem duro? O ignoro. O entusiasmo do ofício, sabeis o que é, meu amigo. A satisfação de ter descoberto a causa secreta da morte da senhorita de Thé fez com que o médico esquecesse que falava de sua amiga. Passado o momento de entusiasmo, o médico chorou a morte de sua amiga? Caso me perguntardes, confessaria que não acredito nisso*”. (DIDEROT, 1983, p. 166. Tradução minha).

22

Eles sacrificam sua liberdade em nome da conservação de sua vida como um viajante cede sua bolsa a um assaltante para não ser degolado. Deveríamos então dizer que a bolsa foi legitimamente adquirida pelo assaltante, e que o proprietário não tem o direito de reavê-la assim que ele o possa?

23

A tolice dos suplícios cruéis no Japão, onde a vergonha tem tanta força. Ver Mandelslo, p. 424¹⁰.

24

(Tábua de matérias para um projeto sobre a *História dos costumes*)

Livro 1. Cap. 1 Dos costumes em geral. Cap. 2 Das causas da variedade dos costumes. Dos povos selvagens. Dos povos bárbaros. Dos povos civilizados¹¹. Dos povos trabalhadores. Dos povos virtuosos. Da religião.

Livro 2. Cap. 1 Dos egípcios. Dos persas. Dos citas. Dos gregos. Dos cartagineses. Dos gauleses. Dos germanos. Dos romanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIDEROT, D. Satire premier sur les caractères et les mots de caractère, de profession, etc. In : *Le Neveu de Rameau*. Introduction, notes, chronologie, dossier, bibliographie par Jean-Claude Bonnet. Paris: Flammarion, 1983.

MAUZI, R. *L'idée du bonheur dans la littérature et dans la pensée du XVIII siècle*. Paris: Slatkine, 1960.

MATOS, F. Filosofia em forma de dicionário. In: *O filósofo e o comediante: Ensaio sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. pp. 125-132.

ROCHEFOUCAULD, F. *Œuvres complètes*. Édition établie et augmentée par Jran Marchand. Paris: Pléiade, 1964.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Du Contrat social – Écrits politiques. In: *Œuvres complètes*. Tome III. Sous la direction de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964.

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité; Discours sur les sciences et les arts. Paris: Flammarion, 1971.

¹⁰ Trata-se da obra de Jean-Albert Mandelslo, *Relation du voyage d'Adam Olearius, en Moscovie, Tartarie et Perse* (1659).

¹¹ No original '*Des peuples policés*', cujo sentido se liga à amenização dos costumes pela civilização.

VOLTAIRE, F.-M. A. Verbete “Feliz, felizmente”. In: *Enciclopédia – Sociedade e artes*. Tomo 5. Trad. Thomaz Kawauche. São Paulo: Unesp, 2015, pp. 51-55.