

PHILÓSOPHOS

A Revista *Philosophos* publicou seu primeiro exemplar em 1996. Desde então temos tido como objetivo publicar material bibliográfico inédito e argumentativo na área de filosofia e promover o debate filosófico. Os trabalhos publicados pela *Philosophos* são sempre de autores dedicados a Pesquisa *em Filosofia*. A publicação é semestral, sob a responsabilidade da Faculdade de Filosofia (FAFIL) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

EXPEDIENTE

EDITORES DO VOLUME:

Renato Moscateli, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bragança, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Wellington Damasceno de Almeida, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Delbó Lopes, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Adriano Correia, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Araceli R. S. Velloso, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Cristiano de Novaes Rezende - GO, Goiânia, Brasil (UFG)

Márcia Zebina Araújo, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Abel Lassalle Casanave, Santa Maria - RS, Brasil (UFSM)

Agnaldo Cuoco Portugal, Brasília - DF, Brasil (UnB)

Gonçalo Armijos Palácios, Goiás Velho - GO, Brasil (UFG)

João Carlos Salles Pires da Silva, Salvador - GO, Brasil (UFBA)

João Vergílio Gallerani Cuter, São Paulo - SP, Brasil (USP)

José Nicolau Heck, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Lucas Angioni, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP)

Luiz Carlos Pereira, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (PUC/RJ-UERJ)

Marco Antonio Caron Ruffino, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (UFRJ)

Maria das Graças de Souza, São Paulo - SP, Brasil (USP)

Nelson G. Gomes, Brasília - DF, Brasil (UnB)

Oswaldo Giacoia Junior, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP)

Renato Janine Ribeiro, São Paulo - SP, Brasil (USP)

Robson Ramos dos Reis, Santa Maria - RS, Brasil (UFSM)

Ulysses Pinheiro, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (UFRJ)

Zeljko Loparic, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP/PUC-SP)

ISSN 1414-2236

PHILÓSOPHOS
REVISTA DE FILOSOFIA

PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, v. 24, n. 2, Jul./Dez. 2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE

P- 568 PHILÓSOPHOS - v. 1, n. 1, 1996 - GOIÂNIA: FACULDADE DE
FILOSOFIA DA UFG, v.24. n.2, JUL./DEZ. 2019.

SEMESTRAL

ISSN 1414-2236

1. FILOSOFIA - PERIÓDICOS I. FACULDADE DE FILOSOFIA DA UFG

CDU: 1(05)

APOIO

Faculdade de Filosofia da UFG
Pós-graduação em Filosofia da UFG

Endereço para correspondência:

Revista *Philosophos*

Caixa Postal 131

74001-970, Goiânia, GO

Telefone: (62) 3521-1129

Endereço eletrônico: revista.philosophos@gmail.com

<https://revistas.ufg.br/philosophos/index>

EDITORIAL

É com grande satisfação que apresento, em nome desta equipe editorial à qual tive o privilégio de há pouco me juntar, a mais recente edição da revista *Philosophos*. Nossos mais sinceros agradecimentos aos leitores e principalmente aos autores pela escolha e confiança.

Prof. Dr. Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bragança

SUMÁRIO

Artigos Originais

- 13 A QUERELA ENTRE HEVÉTIUS E DIREROT:
DISTINTOS ENTENDIMENTOS SOBRE
DESENVOLVIMENTO HUMANO E MORAL
CAMILA SANT'ANA VIEIRA FERRAZ MILEK (UFPR)
- 35 ROUPNEL E BACHELARD: DEVANEIOS E
ESPACIALIDADES GEOPOÉTICAS
GABRIEL KAFURE DA ROCHA (UFRN)
- 55 BLOQUEANDO O ARGUMENTO DO TERCEIRO
HOMEM
GUILHERME KUBISZESKI (IFB)
- 73 DIREITO PRIVADO E JUSTIÇA: O ARGUMENTO
DA DIVISÃO INSTITUCIONAL DO TRABALHO
LEANDRO MARTINS ZATINELLI (UFMG)
- 97 MICHAEL WALZER E AS ESFERAS DA
JUSTIÇA FUNDAMENTAIS:
EDUCAÇÃO E CIDADANIA NA
CONSTITUIÇÃO DAS SOCIEDADES
DEMOCRÁTICAS JUSTAS

RICARDO ARAÚJO (UFES)
- 149 FUSÃO DE HORIZONTES: UM CAMINHO PARA
A UNIVERSALIDADE?
ODAIR CAMATI ODAIR CAMATI (UCS)

177 IS GOD A PHENOMENON? A DIALOGUE
BETWEEN KIERKEGAARD AND JEAN-
LUC MARION

WELLINGTON JOSÉ SANTANA WELLINGTON JOSÉ
SANTANA (PUCGO)

RESENHA

205 FUNÇÕES BIOLÓGICAS EM CHAVE
ETIOLÓGICO-SELECIONISTA: RESENHA DE A
CRITICAL OVERVIEW OF BIOLOGICAL
FUNCTIONS, DE J. GARSON

RESENHISTA: FELIPE LAZZERI (UFG)

CONTENTS

Original Papers

- 13 A QUESTION BETWEEN HELVÉTIUS AND
DIDEROT: A DISCUSSION ON HUMAN AND
MORAL DEVELOPMENT.
CAMILA SANT'ANA VIEIRA FERRAZ MILEK (UFPR)
- 35 ROUPNEL ET BACHELARD: REVERIE ET
SPATIALITE GEOPOÏËTIQUE
GABRIEL KAFURE DA ROCHA (UFRN)
- 55 BLOCKING THE THIRD MAN ARGUMENT
GUILHERME KUBISZESKI (IFB)
- 73 PRIVATE LAW AND JUSTICE: THE
INSTITUTIONAL DIVISION OF WORK
ARGUMENT
LEANDRO MARTINS ZATINELLI (UFMG)
- 97 MICHAEL WALZER AND THE
FUNDAMENTAL SPHERES OF JUSTICE:
EDUCATION AND CITIZENSHIP IN THE
CONSTITUTION OF JUST DEMOCRATIC
SOCIETIES

RICARDO ARAÚJO (UFES)
- 149 HORIZONTS FUSION: A WAY TO
UNIVERSALITY?
ODAIR CAMATI ODAIR CAMATI (UCS)

177 IS GOD A PHENOMENON? A DIALOGUE
BETWEEN KIERKEGAARD AND JEAN-
LUC MARION

WELLINGTON JOSÉ SANTANA WELLINGTON JOSÉ
SANTANA (PUCGO)

REVIEW

205 BIOLOGICAL FUNCTIONS IN ETIOLOGICAL-
SELECTIONIST KEY: A REVIEW OF A CRITICAL
OVERVIEW OF BIOLOGICAL FUNCTIONS, BY J.
GARSON

REVIEWER: FELIPE LAZZERI (UFG)

A QUERELA ENTRE HELVÉTIUS E DIDEROT: DISTINTOS ENTENDIMENTOS SOBRE DESENVOLVIMENTO HUMANO E MORAL.¹

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek
(UFPR)²

csvferraz@hotmail.com

Resumo: Existe uma reconhecida proximidade entre os materialistas franceses do século XVIII que teria se mostrado tanto em investigações sobre a natureza quanto à moral e organização pública. Porém, as divergências entre eles podem desencadear um entendimento muito diferente sobre como se considera uma sociedade. Por isso é necessário analisar no detalhe tais divergências para determinar seu ponto nevrálgico. O presente artigo dedica-se à investigação das críticas feitas por Diderot à Helvétius, reunidas em *Réfutations d'Helvétius* (DIDEROT, 1783). Para tanto, centra-se na distinta concepção da natureza da sensibilidade humana e sua importância para o desenvolvimento humano no que concerne à educação e a moral.

Palavras-chave: Helvétius, Diderot, sensibilidade, educação.

O século XVIII foi um período de modificação na concepção do mundo em vários aspectos. Diante da revolução científica e do fortalecimento das ciências empíricas, foi preciso perguntar novamente: qual é a fonte do conheci-

¹ Recebido: 21-02-2018/ Aceito: 24-05-2018/ Publicado online: 12/04/2020.

² Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek é Professor Adjunto da Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil.

mento? Quais são as possibilidades do ser humano? Que lugar ele ocupa entre os demais seres? Ao mesmo tempo, diante da impostura dos costumes e das descobertas sobre diferentes sociedades e indivíduos, perguntou-se: como funciona o desenvolvimento da moralidade, se há uma pluralidade de costumes a serem levados em conta? Como reavaliar uma sociedade e trilhar um caminho seguro para sua melhora? Em uma época de transformação e reavaliação do pensamento estruturante nas ciências da natureza e também nas questões sociais, foi necessário que se encontrasse um solo seguro conforme a realidade que permitisse também a superação de problemas sociais. O conceito de natureza foi intimado para essa tarefa, por causa das questões que pode resolver e como forma de reunir correntes de pensamento ali presentes e justificar práticas da sociedade que seriam mais condizentes com o que se entende por ser humano. Porém, mesmo que o conceito de natureza possa resolver muitas questões, ele suscita várias outras, já que a natureza é concebida de várias formas.

Sobre a multiplicidade de usos, menções e relações que o tema da natureza desperta no séc. XVIII, contamos com a obra de Jean Ehrard, *L'idée de Nature en France à l'aube des Lumières* (1970), que mostra como a natureza estava no centro das disputas em temas como artes, ciência, sociedade, ser humano, moral, política, dentre outros. Curiosamente, sob a alcunha de iluministas temos as mais diversas concepções de natureza, e conseqüentemente, as mais diversas teorias de qual seria a sociedade que seguiria os ditames da natureza. Podemos observar na obra, por exemplo, os defensores da educação pública e seus acusadores ou os defensores de uma moral conservadora e seus

acusadores, mesmo que todos defendessem seus ideais para salvaguardar a natureza. Não existe uma unidade no interior do período sobre o que se considera natural, e consequentemente não há unanimidade sobre o que é o melhor modelo de sociedade.

Talvez se encontre uma univocidade se direcionarmos nosso olhar especificamente para o grupo de autores que recebe a alcunha de materialistas no período. Segundo Maria das Graças de Souza, podemos definir o materialismo abrangentemente como “uma redução do mundo propriamente humano ao campo da matéria, ou seja, ao campo da determinação natural [...] oprimado ou anterioridade da matéria sobre o espírito ou a consciência à matéria.” (SOUZA, MARIA. 2009p. 283). Materialista é o que concebe a natureza e o mundo humano, - as construções históricas e culturais - a partir da primazia da matéria. Porém, se olharmos para as teorias de autores tidos como materialistas de acordo com a definição acima teremos uma pluralidade de teses distintas que partem aparentemente do mesmo princípio. Consciente de tal pluralidade, Ives Charles Zarka, separa os materialistas dentre os que acatariam o materialismo de necessidade, ou os que destacariam a aleatoriedade. No primeiro grupo, teríamos d’Holbach, que representaria o materialismo de necessidade, voltado para a determinação de tudo a partir da matéria e submetendo todo e qualquer acontecimento de cunho físico ou social às leis naturais. Representando o segundo grupo, Diderot³ daria um papel

³ A aleatoriedade na obra de Diderot seria um “salto incompreensível ou sequência inesperada, [que] faz também a singularidade de um espírito, o estilo de um pensamento” (ZARKA, 2006, p. XV). Podemos relacionar essa compreensão da obra do autor com a designação de Ehrard sobre a hipótese da sensibilidade em Diderot como um salto no escuro (ver: SOUZA, M. Natureza e Ilus-Cont.

principal à contingência, à aleatoriedade de encontro entre moléculas. Além desta divisão, temos a que foi feita por Jean-Claude Bourdin (BOURDIN, 1996) entre os materialistas centrados na questão sobre o homem e sua orientação psicológica⁴ (La Mettrie e Helvétius), e os materialistas da natureza de orientação cosmológica (Diderot e d'Holbach)⁵. Tais divisões ilustram o fato de que nem mesmo dentro de um grupo específico de autores encontramos univocidade. Além disso, as divergências entre os autores eram constitutivas de suas obras e são um rico material para que possamos entender qual é o cerne de suas preocupações e objetivos. É necessário aproximarmos nosso olhar dos detalhes das teorias para compreender o que se entende por natureza e em que ponto estas noções se afastam, a ponto de resultarem em noções sobre a sociedade tão distintas entre si.

Para tanto, pretendemos analisar a querela entre Diderot e Helvétius para delimitar o ponto central a discordância entre os autores. Procuramos o ponto que separa os autores, como na divisão de Jean Claude Bourdin mencionada acima. Os temas aqui colocados concernem à concepção de ser humano e os prolongamentos que esta questão

tração.2003, p. 166). Adiante, veremos como a crítica de Maria das Graças a essa compreensão pode fomentar a investigação da querela entre Helvétius e Diderot.

⁴ Segundo Bourdin, os primeiros “privilegiam a questão psicológica, da natureza da alma ou do espírito e suas relações com os corpos que, portanto, corresponde a uma ciência dos homens” (BOURDIN, 1996, p.24)

⁵ As divisões aqui mencionadas não podem ser entendidas como complementares, já que em uma encontramos autores que recebem a mesma dominação enquanto na outra vemos os mesmos autores de lados opostos. É preciso que elas sejam especificadas para que seja nítido a que tema dentro do materialismo francês elas se referem. Sendo assim, elas não são mencionadas para estagnar a interpretação sobre o materialismo, mas como exemplo da diversidade e da singularidade de cada tese.

pode ter, a saber: a importância da sensibilidade física para a formação das faculdades de raciocínio e memória; o desenvolvimento humano, entendido como o potencial de educação de cada ser humano; a formação da moralidade. A principal questão a ser respondida é: qual é o ponto de divergência que afasta o pensamento de autores considerados tão próximos?

Em *Réfutations d'Helvétius*, texto que reúne a crítica diderotiana sobre *Del'Esprit* (intitulada *Refléxionssurle livre De l'Esprit*) e *De l'Homme* (*Réfutationsuivel'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*), Diderot demarca sua distinção em relação a um autor menos renomado, mas que é frequentemente tido como muito próximo dele. Seu interesse na crítica da obra não pode ser considerado irrelevante, já que os temas ali abordados também foram tematizados em suas obras⁶. Mesmo assim, não se trata de classificarmos ou universalizarmos as colocações de Diderot, de modo a definir sua obra a partir dela. Ao contrário, trata-se de uma pesquisa sobre a discordância, que visa enfatizar as diferenças e contrariedades entre os trabalhos aqui analisados, com o objetivo de ressaltar a pluralidade de concepções sobre as temáticas mencionadas. Dessa forma, proporemos uma leitura dos possíveis desdobramentos que estariam em crisálida nas teorias sobre o desenvolvimento humano do século XVIII.

A crítica nos auxilia também no entendimento da re-

⁶ As obras de Diderot que mencionaremos no decorrer do texto não são ponto principal de pesquisa, mas mostram a aproximação do autor com os temas aqui colocados e podem mostrar diferentes posições. Elas foram selecionadas por terem sido escritas em períodos próximos ao das duas críticas ou da reunião das mesmas.

cepção do pensamento de Helvétius entre seus pares. Suas obras ganharam notoriedade pela radicalidade como que o autor definia o ser humano: pensar e julgar se reduziriam a sentir:⁷

“... afirmo que a sensibilidade física e a memória ou, para falar com mais precisão, somente a sensibilidade produz todas as nossas ideias. Com efeito, a memória só pode ser um dos órgãos da sensibilidade física: o princípio que sente em nós deve ser necessariamente o princípio que se recorda, desde que se recordar, (...) é especificamente sentir.” (Helvétius, *Do Espírito*. 1973. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo. p. 183).

A partir do princípio de sensibilidade, Helvétius propõe o entendimento do desenvolvimento humano conectado com a recepções de sensações de prazer ou dor, que movem os seres e que possibilita o desenvolvimento da memória, dos julgamentos, da razão. A importância da investigação sobre o ser humano para o autor é a de conquistar um solo para a regulamentação educacional e moral para a melhora da sociedade. Como nos casos mencionados anteriormente, o que ocorre em leituras generalizantes sobre o século XVIII, ou sobre os materialistas, também poderia ocorrer no caso da relação entre Helvétius e Diderot: aparentemente, os temas são caros a ambos os autores e ambos possuem objetivos semelhantes, porém, as refutações reforçam o distanciamento entre eles.

⁷ Como veremos, a frase não resume o princípio do autor sem dificuldades. Ela pretende descrever um processo de desenvolvimento que ocorreria a partir da sensibilidade e que, apesar de aparecer assim em *De l'Esprit*, é definido de forma diferente e mais detalhada em *De l'Homme*. Mesmo assim, o princípio é considerado falso por Diderot.

Diderot faz uma crítica pontual a *De l'Esprit* (1754) que nos servirá de guia para a crítica mais detida sobre *De l'Homme* (1771). Ele enumera os quatro paradoxos que embasam a obra de Helvétius:

“É fácil de ver que a base dessa obra [Do Espírito] apoia-se sobre quatro paradoxos...a sensibilidade é uma propriedade geral da matéria. Perceber, raciocinar, julgar, é sentir: primeiro paradoxo... não há nem justiça nem injustiça absoluta. O interesse geral é a medida da estima dos talentos e essência da virtude: segundo paradoxo... é a educação e não a organização que faz a diferença dos homens, e os homens fora das mãos da natureza, todos igualmente próprios a tudo: terceiro paradoxo...o último fim das paixões são os bens físicos: quarto paradoxo...” (DIDEROT, *Réfutations d'Helvétius*. 1877. p. 309. Tradução nossa)⁸

Os paradoxos que seriam os pilares da filosofia de Helvétius versam sobre: a sensibilidade física como propriedade da matéria, a inexistência de justiça, o poder da educação no desenvolvimento humano e a primazia do prazer.

1- A PRIMAZIA DA SENSIBILIDADE.

No primeiro paradoxo, sobre a primazia da sensibilidade física, Diderot questionaria como a sensibilidade física pode ser geradora de faculdades enquanto tais faculdades se reduzem a própria sensibilidade. Segundo Helvétius, a sen-

⁸ Os paradoxos enumerados por Diderot servirão de fio condutor para os temas principais das críticas. Contudo, não os abordaremos cronologicamente, na ordem em que aparecem na citação. Optamos por abordá-los pela ligação entre temas que eles suscitam tanto da crítica, quanto nas obras criticadas.

sibilidade física seria uma característica intrínseca à matéria, presente em seres inertes ou ativos, em potência ou ato⁹. Ela é o elemento natural determinante no desenvolvimento humano, dada a ausência de qualquer faculdade anterior a ela, como em Condillac¹⁰. Mas, antes de considerá-la como determinante natural, é preciso ressaltar que a sensibilidade física é entendida como um canal de acesso, praticamente neutro, às sensações. Ou seja, dadas as diferentes condições sensoriais dos seres humanos, o resultado na capacidade de desenvolvimento não é uma desigualdade determinante¹¹. Então se a sensibilidade propicia o desenvolvimento da memória e da razão, direciona a atenção dos seres humanos a partir do estímulo ao prazer e a repulsa ao desprazer, ela forma a concepção moral dos seres humanos a partir muito mais das sensações com as quais elas têm contato do que uma condição prévia da sensibilidade física.

Ora, várias obras de Diderot investigam a sensibilidade, dentre elas, *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem*, *Diálogo entre Diderot e D'Alembert*, *Sonho de D'Alembert* e *Princípios sobre a matéria e o movimento*. Em tais obras, Diderot estaria preocupado em compreender as relações entre a materiali-

⁹ Para Helvétius, qualquer agrupamento de matéria possui sensibilidade física. Apenas parte deles é capaz de sentir pois em alguns ela estaria presente de forma inerte e só passará à atividade desde que faça parte de um novo agrupamento com determinada organização.

¹⁰ Condillac descreve a gênese das faculdades oriundas da sensação a partir da alegoria da estátua de mármore, que ao ganhar sentidos gradualmente, desenvolve capacidades como memória e raciocínio. “O *Traité des sensations* mostra de forma inequívoca o primado da dimensão passional sobre a dimensão teórica (...) é na camada mais originária, a das afecções elementares, prazer/dor, das necessidades e dos desejos, que brota um sentido original, primordial, mas que será determinante” (MONZANI, 1996, p. 208).

¹¹ Nesse sentido, a organização corpórea, que teria destaque na diferenciação entre homens e animais anteriormente, perde importância quando se trata da distinção entre seres humanos. Dotados em sua maioria de uma organização corpórea semelhante, possuem a mesma capacidade de desenvolvimento.

dade e o desenvolvimento humano, percurso no qual a sensibilidade física surge como ponto de investigação. Qual seria então o cerne de sua crítica ao que considera o primeiro paradoxo?

Diderot contraria Helvétius ao dizer que a sensibilidade física não seria a causa do desenvolvimento humano (de ideias, memória, raciocínio...), mas apenas uma condição para que ele ocorra, ao lado de características materiais como extensão e impenetrabilidade, por exemplo. Desse modo, não se pode considerá-la um princípio, mas apenas uma entre as demais características. Diderot utiliza a tese de que a sensibilidade estaria presente em todos os seres de forma ativa ou inerte, ao explicar a passagem da matéria ao pensamento¹². Mas ao ler *De l'Homme*, Diderot a critica por ser apenas uma hipótese¹³.

Haveria algo no lugar da sensibilidade física em primazia para Diderot? O autor, recusando a tese utilizada por ele anteriormente, diz que entende a relação entre a sensibilidade física e o pensamento, mas que o elo específico lhe escapa. As obras aqui mencionadas enfatizam que a causa seria anterior, reconhecida como a própria materialidade. É o que aparece quando Diderot explica como o mármore

¹² Em *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, Diderot enfatiza o movimento como atividade própria ou propriedade fundamental da matéria. A associação e dissociação entre moléculas propiciaria que a sensibilidade passasse da inatividade à atividade.

¹³ “Il faut en convenir, l’organisation ou la coordination de parties inertes ne mène point du tout à la sensibilité, et la sensibilité générale des molécules de la matière n’est qu’une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. Et puis revenons à notre auteur.” (DIDEROT, *Réfutations d’Helvétius*. 1877) Sobre isso, Maria das Graças de Souza, na conclusão de *Natureza e Ilustração*, coloca a hipótese como a que oferece maior clareza segundo Diderot. Nesse sentido, ela não seria negada pelo autor, mas também não teria o estatuto de verdade. Tal tese revelaria o naturalismo de Diderot, ao contrário da acusação de ocultismo feita por Jean Ehrard e Clement Rosset. Sendo assim, a passagem em que o autor utiliza a hipótese possui relevância na obra diderotiana e sua concepção de materialismo.

pode passar de matéria inerte à ativa pela digestão: Se, ao alimentar-me, ingiro moléculas que pertenceram a algo de sensibilidade inativa, eles passam a ser parte de um ser ativo. Ora, se compreendo os seres como um agrupamento de moléculas e que segundo o Princípios sobre a matéria e o movimento, essas moléculas possuem características diversas de ação e reação, dada a heterogeneidade da matéria, essas características irão operar diferentes possibilidades de desenvolvimento¹⁴.

Esta visão distinta sobre a relevância da sensibilidade física mostra que, ao contrário do que Helvétius coloca, Diderot não consideraria que o desenvolvimento humano é fruto das sensações de forma prioritária. As sensações fazem parte do processo, mas as diferenças entre os seres humanos podem ser encontradas em sua organização material, anterior a qualquer sensação:

“Página 12 – Os verdadeiros preceptores de nossa infância são os objetos que nos cercam.

- É verdade, mas como eles nos instruem?

- Pela sensação.

- É possível que a organização sendo diferente, a sensação seja a mesma? Tal é a diversidade, que se cada indivíduo pudesse criar uma língua análoga ao que se á, teríamos tantas línguas quanto indivíduos. Um homem não diria nem bom dia nem adeus como um outro.”(DIDEROT, *Réfutations d’Helvétius*, 1877. p. 311. Tradução nossa.)

¹⁴ Sobre a passagem do estado inerte ao sensível através da digestão e a heterogeneidade da matéria, ver: DIDEROT. *Da interpretação da natureza e outros textos*. Trad. Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras, 1989.

Diderot, ao mencionar um trecho de *De l'Homme* simula um diálogo com o autor, onde questiona as possibilidades da educação. Enquanto Helvétius enfatiza que a sensibilidade abre caminho para a instrução que virá dos objetos que nos cercam, Diderot o questionaria sobre a organização, determinante capaz de diferenciar os seres. Disto, podemos depreender que o desenvolvimento humano não será compreendido da mesma forma pelos dois autores materialistas. O diferente estatuto dado à sensibilidade abre margem à duas concepções de ser humano distintas, o que nos leva ao terceiro paradoxo mencionado por Diderot, de que a educação diferencia os homens e é capaz de modificá-los. O trecho acima mostra que a instrução dos homens, e conseqüentemente suas construções dependeriam de um elemento anterior.

2. A EDUCAÇÃO.

Helvétius concebe que a educação é o que forma o ser humano tal qual ele é, a partir das sensações, que seriam os primeiros professores. Toda interação entre o ser humano e os objetos que o cercam, através da sensação será um processo educacional, em que se aprende que sensações evitar e quais buscar, e assim que ações devem ser tomadas. O ser humano só se desenvolve através de um processo educacional, já que não possui faculdades previamente desenvolvidas. A concepção abrangente de educação pode ser entendida como instrução ou até mesmo o próprio desenvolvimento humano. Sendo assim, ser humano é ser educável.

Além disso, temos a educação pública como maior re-

curso capaz de tornar uma sociedade justa e igualitária. Considerando uma educação desde a primeira infância que esteja consciente da importância do prazer e da moral, é possível articular os interesses particulares em prol do interesse comum. É preciso que ela seja a mesma educação para todos, para que possam ter interesses e oportunidades de desenvolvimento moral e intelectual próximos. Por isso, Helvétius enfatiza a importância de uma educação igualitária para uma sociedade sadia. Ela – aliada à legislação – é capaz de diminuir a desigualdade social e tornar os homens conscientes da relação entre eles, direcionando-os ao interesse comum, entendido como a reunião dos interesses mais básicos compartilhados por todos.

O paradoxo denunciado por Diderot seria o de que a educação pode transformar o homem e melhorar a sociedade. Contudo, ela está subordinada ao acaso das experiências dos indivíduos, tornando-se incontrolável¹⁵. Sobre estas duas esferas de educação – uma considerada como o desenvolvimento humano e outra como educação institucional – temos menções na obra de Diderot. Sobre a primeira, considerar a educação como fonte do desenvolvimento humano seria uma fraqueza do autor de Del'Homme:

Repete-se durante toda a vida as palavras dos primeiros anos: Cuida de ti mesmo... Se Helvétius tivesse bem pesado essas expressões de caráter, anteriores à toda educação, da idade do revestimento e dos ossículos, ele teria sentido que é a natureza que faz com que essas

¹⁵ “Se propor a mostrar a educação como única diferença dos espíritos, a única base do gênio, do talento e das virtudes e seguidamente abandonar ao acaso o sucesso da educação e da formação do caráter me parece que é reduzir tudo a nada e fazer ao mesmo tempo a sátira e a apologia dos instrutores.”(DIDEROT, Réfutations d’Helvétius.1877. Tradução nossa)

crianças sejam assim, e não a lição.(DIDEROT,Réfutations d'Helvétius.1877. p.280 Tradução nossa).

Assim, a primazia da educação ignoraria fatores inerentes ao indivíduo, que são próprios da natureza do indivíduo. Aqui, vemos uma diferente concepção de homem proposta: a concepção diderotiana expõe um diferente entendimento sobre a igualdade entre os indivíduos. Cada indivíduo possui naturalmente características que o diferenciam dos demais e que influenciarão sua possibilidade educacional. Ao contrário, Helvétius concebe a igualdade entre os seres humanos a partir da capacidade dada pela sensibilidade física, que tornaria todos aptos a serem educados.

Em sua refutação, o autor atenta ao perigo de considerar todos capazes dos mesmos feitos, já que uma educação igualitária tornaria todos medíocres. Ela não pode formar gênios, pois os únicos capazes de sê-lo possuem aptidões naturais para determinadas áreas. Para os que não possuem tais aptidões, a educação igualitária também seria maléfica por forçá-los a tentar superar-se de forma impossível, inclusive em conteúdos morais:

Não conheço nada mais desolador para as crianças que creiam que são próprias igualmente a tudo; nada mais capaz de cumprir as condições de uma sociedade de homens medíocres, de induzir a erro o gênio que faz bem uma coisa, nem mais perigosa pela obstinação que deve inspirar aos mestres que, depois de ter aplicado por um longo e infrutífero tempo uma classe de estudantes aos objetos pelos quais eles não tiveram nenhuma disposição natural, os rejeitarão no mundo onde não serão bons em nada. (DIDEROT,Réfutations d'Helvétius.1877. p.277 Tradução nossa).

Se ambos os autores concordam na importância da educação através do acesso ao conhecimento para a melhora da sociedade, suas práticas divergem. Helvétius considera prejudicial à sociedade o desconhecimento da igual capacidade entre os homens, da gênese das faculdades a partir da sensibilidade. Principalmente, uma educação desigual afastaria ainda mais dos cidadãos, já tão afastados pelas circunstâncias, impossibilitando a apreensão do interesse comum. Sem uma educação igualitária, uma sociedade perece. Com ela, pode gerar grandes frutos, como indivíduos geniais e conscientes do interesse de sua sociedade. Enquanto isso, o trecho acima mostra que Diderot considera a proposta de Helvétius perniciosa. Primeiro, porque tal educação não consideraria as particularidades dos indivíduos e, segundo, porque tornaria os homens de gênio medíocres, e os homens comuns frustrados.

Sobre a educação institucional, temos o Plano de Universidade de Diderot, em que a especificação da instrução por meio dos talentos individuais aparece. Em sua introdução, o autor lamenta a perda que o gênio pode sofrer diante a educação pública, pois a educação pública deve ter como objetivo o alcance comum do espírito humano. Assim, os capazes teriam que aguentar o fardo de aguardar o ritmo dos incapazes. Por isso, a forma com que a educação pública pode auxiliar os gênios é não os sufocando. A estrutura ali proposta é dividida em campos que serão direcionados a partir das aptidões individuais, como medicina, direito ou artes, e um núcleo comum, voltado à moral¹⁶.

¹⁶ Sobre esse núcleo comum, podemos atentar outro motivo para a rejeição de Diderot à proposta Cont.

Antes de considerar a questão da moral, deve-se entender a gênese das paixões pelo princípio de prazer segundo Helvétius, bem como a crítica feita por Diderot.

3. AS PAIXÕES E OS PRAZERES.

Da primazia da sensibilidade, decorre também a primazia da busca pelos prazeres e o afastamento da dor. Dentro da primeira concepção de educação, nossos sentidos são educados pelas sensações a sempre buscar os prazeres e evitar as dores, o que contribui para a manutenção da sobrevivência e a vivacidade dos indivíduos. Por isso, eles possuem um grande papel para Helvétius.

Como mostra *Desejo e Prazer na idade Moderna*, de Luiz Roberto Monzani (1995), os prazeres são anteriores a qualquer desejo ou paixão, já que não haveria nada de inato além da capacidade de sentir. Por isso, os prazeres são a primeira forma e origem das paixões, entendidas como o desejo prolongado no decorrer da vida por determinada forma de prazer.

Para Diderot, o paradoxo estaria na redução das paixões aos prazeres, de que toda paixão existe em vistas de um prazer físico:

Quantos homens que, depois de ter esgotado em sua juventude toda a felicidade física que se pode esperar das paixões, tornam-se avaros, os outros ambiciosos, os outros amantes da glória! Devemos dizer que eles têm em vista, em sua nova paixão, aqueles bens dos quais estão desgostosos? (DIDEROT, *Réfutations d'Helvétius*, 1877 p.

de Helvétius: a forma como a moral seria ensinada, o que nos leva à preocupação com a formulação de uma moral e o conceito de justiça.

265. Tradução nossa).

Como é possível que os indivíduos busquem prazeres dos quais já se serviram a ponto de não mais o quererem? Seria um erro uma aproximação tão grande entre os prazeres e paixões. Então a fonte primária das paixões deve ser outra, ou ao menos deve considerar outros elementos. Contudo, as paixões constituem do caráter moral dos indivíduos. Assim, é preciso pensar em como Diderot concebe a moralidade, o que nos leva ao paradoxo sobre a justiça.

4. A MORAL.

Sobre o quarto paradoxo aqui tematizado, temos a inexistência ou falta de fixidez do que se considera justiça. Helvétius aponta para a ausência de uma noção universal de virtude como normas de conduta específicas, e passa a tratar da virtude de probidade. Novamente, essa ausência se dá na circunstancialidade do desenvolvimento humano, o que faz com que cada ação dependa de seu contexto. Para Diderot, outro pensamento perigoso do autor criticado. Helvétius teria ignorado a existência de uma justiça universalque acarretaria na permissividade extrema e a ausência de parâmetro de ação, o que levaria os homens ao vício e uma sociedade à ruína. É o que Jean Ehrard aponta como real motivo da recusa da proposta educacional de Helvétius. Uma educação moral igualitária com ausência de uma noção de justiça seria altamente reprovável.

O autor da crítica não menciona nas Refutações nenhuma justiça universal que ultrapasse o interesse. Mas ele

aponta para a ideia de que existiriam parâmetros morais calcados na natureza em obras como *Jacques o Fatalista*, *O filho Natural*, e *Suplemento à Viagem de Bougainville*. No caso do Suplemento, vemos a repercussão das leis da natureza, como a fertilidade, ampararem as leis de um povo distante dos europeus - que possui certa superioridade moral pela coerência de seu sistema frente à impostura da moral francesa.

O diálogo entre A e B mostra como ocorre a recepção dos escritos de Bougainville sobre a viagem ao Taiti, tematizando os costumes taitianos e sua relação com a sociedade francesa e com a natureza. Enquanto os costumes franceses são mencionados como imposturas da religião, sem justificativas além do poderio religioso, rigor e pudor, os costumes taitianos - mesmo que não sejam tomados como ideais - mostram a conformidade com a natureza e o recanto da liberdade e da felicidade. Os bons costumes são julgados pela conformidade com a natureza e a fertilidade. Por exemplo, em relação ao casamento, os costumes do estrangeiro são considerados:

Não vês que confundiram, em teu país, a coisa que não tem sensibilidade, nem pensamento, nem desejo, nem vontade; que se larga, que se toma, que se guarda, que se troca sem que ela sofra e sem que ela se queixe, com a coisa que não se troca, que não se adquire, de modo algum; que tem liberdade, vontade, desejo; que pode dar-se ou recusar-se para sempre; que se queixa e que sofre; e que não poderia tornar-se uma letra de câmbio, sem que seja esquecido o seu caráter e que se faça violência à natureza? (DIDEROT. Suplemento à viagem de Bougainville.1973.p.137).

Porém, depois da leitura dos depoimentos de Oru e do

Capelão, A e B questionam a moralidade: quais seriam os critérios para julgar a boa moral? Entre a lei civil e a religiosa ambas devem estar submetidas à lei natural: a lei religiosa se torna supérflua e a lei civil deve ser a enunciação da lei da natureza. Quando A menciona que a lei da natureza estaria gravada em nossos corações, o que mostraria alguma forma de inatismo nas leis, B o corrige:

“Não trazemos ao nascer senão uma similitude de organização com outros seres, as mesmas necessidades, a atração para os mesmos prazeres e uma aversão comum às mesmas penas: eis o que constitui o homem como ele é, e deve fundamentar a moral que lhe convém.”
(DIDEROT. Suplemento à viagem de Bougainville 1973.p.137)

A partir desse breve percurso, destacamos algumas considerações que esclarecem a ligação entre natureza, desenvolvimento humano e moral para os autores. Nossa tese é a de que a oposição frente ao primeiro paradoxo, a saber, a oposição entre a primazia da sensibilidade física e as características inerentes à matéria, dá vazão as demais oposições. Nesse sentido, Diderot conceberia a ligação entre natureza e moral como uma determinação com maior fixidez, que levará a consideração das leis naturais mais presentes no desenvolvimento moral individual e social, limitando assim suas possibilidades de melhora ou de transformação. Em sentido contrário, a ligação que Helvétius concebe entre natureza e moral tem outra perspectiva. Segundo seu entendimento da natureza humana, ao invés da sensibilidade física determinar limites precisos ao desenvolvimento humano, ela lança o indivíduo tendo como única diretriz sentir, ao conjunto de possibilidades tão grande quanto o

conjunto de possíveis sensações, deixando em um aberto permanente o desenvolvimento, que só há de cessar com a destruição do corpo material.

Até aqui, utilizando as divisões mencionadas no início do texto, podemos compreender que na primeira divisão, no que concerne ao papel da aleatoriedade na obra, Helvétius e Diderot estariam no mesmo grupo, por considerarem a aleatoriedade constitutiva da formação dos seres e também do desenvolvimento de suas faculdades após sua formação material. Mas também podemos reafirmar a oposição feita por Jean- Claude Bourdin, em que Diderot teria uma concepção cosmológica da dinâmica da natureza que aponta para o que se é, enquanto Helvétius enfatiza o cenário de convenções e uma formação psicológica, para o que se pode tornar. Diderot, nos temas aqui mencionados parece atender a uma ordem cosmológica a qual os indivíduos, seu desenvolvimento e a moralidade devem atender.

Porém, resta ainda a consideração do julgamento de valor de um sistema tão aberto quanto o de Helvétius, uma base universal de moral que se encontraria entre a destinação natural ao prazer e a construção humana dos costumes. Tal crítica não pode ser resumida às propriedades materiais, pois toca no cerne do desenvolvimento da sociedade. Além disso, o autor acredita que a educação pode aperfeiçoar a sociedade. Assim, é preciso investigar ainda o entendimento da moral para Diderot e qual o papel do meio na formação dos indivíduos. Em alguns momentos ela aparece colada à natureza, enquanto em outros, aparece como outra hipótese:

“(...) a estabelecer seu paradoxo favorito: 'Que a educação sozinha faz toda a diferença entre os indivíduos semelhantemente bem organizados...' condição na qual ele não faz entrar nem a força, nem a fraqueza, nem a saúde, nem a doença, nenhuma das qualidades físicas ou morais que diversificam os temperamentos e os caracteres.” (Diderot, *Réfutations d'Helvétius*. 1877. p.265. Tradução nossa.)

A educação deve observar a moralidade dos indivíduos ao lado de suas características físicas. Parece haver uma complementaridade entre elas e não uma simples continuidade. Em *Sobrinho de Rameau*, a tendência que determina os seres aparece na figura do sobrinho e sua genialidade como artista, mas também em sua incapacidade para a virtude. Para tentar justificar essa tendência, o sobrinho lança mão de duas hipóteses: pode ser por causa de uma partícula paternal passada hereditariamente que o formou dessa maneira, ou pode ser que ele tenha vivido sempre rodeado de pessoas de má índole e bons hábitos artísticos¹⁷.

Sendo assim, é preciso avaliar qual é o grau de permanência das características naturais dos indivíduos e como elas reagem com a construção cultural e a circunstancialidade das experiências para melhor compreender a crítica e também os projetos de sociedade ali em atrito.

¹⁷ “EU – Como é possível que com um tato tão fino, uma sensibilidade tão aguçada para as belezas da arte musical sejais tão cego para as belas coisas da moral, tão insensível aos encantos da virtude?”

ELE – Aparentemente porque parece haver para elas um sentido que não tenho, uma fibra que não me foi dada ou que é tão frouxa que não adianta beliscá-la porque não vibra. Ou talvez porque tenha vivido sempre entre bons músicos e má gente, e, assim, meu ouvido tornou-se muito fino e meu coração, surdo. E depois parece que a raça também conta. O mesmo sangue corre nas veias de meu pai e de meu tio. A molécula paterna deve ter sido dura e obtusa e esta maldita primeira molécula deve ter Sido assimilada por todo o resto.” (Diderot. *Diálogo entre Diderot e D'Alembert*, 1973, p 181).

Abstract: There is an acknowledged proximity amongst French materialists in the 18th century that has been shown both in investigations about nature, public morality, and organization. However, the divergences amongst them can trigger a very different understanding of how a society is considered. That is why it is necessary to analyze these divergences in their details to determine their critical point. This article is dedicated to the investigation of the criticisms made by Diderot to Helvétius, gathered in *Réfutations d'Helvétius* (DIDEROT, 1783). Therefore, it focuses on the distinct conception of the nature of human sensitivity and its importance for human development in what concerns to education and morals.

Key-Words: Helvétius, Diderot, sensibility, education.

REFERÊNCIAS

BOURDIN, JEAN-CLAUDE. **Les Matérialistes au XVIIIe siècle**. Paris. Payot. 1996.

DIDEROT, D. **Oeuvres complètes de Diderot**. Org. J. Assézat [et Maurice Tourneux]. Ed. J. Claye. Paris. 1875-1877.

_____. O sobrinho de Rameau, Diálogo entre D^o Alembert e Diderot, O sonho de D^o Alembert, Continuação do Diálogo, Suplemento à Viagem de Bougainville, Paradoxo sobre o comediante, Dos autores e dos críticos. In: **Diderot**. Trad. Marilena Chaui. (Col. "Os Pensadores"). São Paulo: Abril, 1973.

_____. Plano de Universidade. In: **Obras I- Filosofia e Política. Tradução: Guinsburg. Perspectiva**. São Paulo. 2000.

GUINSBURG, J. **Diderot: o espírito das Luzes**. São Paulo: Ateliê, 2002. HELVÉTIUS, C-A. 1989. De l'Homme.

Paris: Fayard.

_____.1973 **Do Espírito**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

MONZANI, L.R.1995. **Desejo e Prazer na Idade Moderna**. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

ROSTAND, J. 1951. **La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot**. In: Revue d'histoire des sciences et de leurs applications. Paris, Presses Universitaires de France. Tome 4 n°3-4. pp. 213-222.

SOUZA, M. **Natureza e ilustração sobre o materialismo de Diderot**. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

_____. **Matéria e história nas luzes francesas**, in: **Necessidade e contingência na modernidade**. Org. Luís César Guimarães Oliva.p. São Paulo. Barcarolla, 2009, p.283-296.

ZARCA. YVES CHARLES. **Matérialistes français du XVIII^e siècle**: La Mettrie, Helvétius, d'“Holbach. Presses Universitaires de France. Paris, 2006.

ROUPNEL E BACHELARD: DEVANEIOS E ESPACIALIDADES GEOPOÉTICAS¹

Gabriel Kafure da Rocha (UFRN)²

gkafure@gmail.com

Resumo: A presente investigação pretende defender a ideia, como homenagem após os 60 anos da morte de Gaston Roupnel (1871-1946), de que há uma influência que vai além da noção de Instante como descontinuidade sobre Bachelard (1884-1962). Por essa via, a virada da filosofia bachelardiana para a crítica literária e poética perpassa uma cosmovisão influenciada por Roupnel em *Siloë* (obra muito rara, geralmente citada indiretamente e ainda não traduzida para o português). Ao ter acesso direto a esse texto percebe-se que ali se dá um recomeço, uma nova ontogênese da vida para a ideia de devaneios espaciais de uma perspectiva que une duração e instante, espaço e tempo. Nesse sentido, pretendemos desvelar a influência roupneliana sobre Bachelard por fora de *A intuição do instante*, no intuito de demonstrar a hipótese que foi a partir de *Siloë* que se abre o espaço para o devaneio bachelardiano.

Palavras-chave: geopoética; espaço; tempo; energia.

¹ Recebido: 16-07-2017/Aceito: 01-10-2017/ Publicado on-line: 12/04/2020.

² Gabriel Kafure da Rocha é Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal Rio Grande do Norte, Natal, RN. Brasil.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

"O homem é um deus quando sonha
e não passa de um mendigo quando pensa"
Hölderlin

Publicado em 1927, *Siloë* é um livro raro, citado por muitos pesquisadores, foi pouco lido integralmente. Por isso, há um certo misticismo envolto na ideia do conteúdo desse livro, o que realmente condiz de certa forma com o aspecto poético dele. Bachelard, em 1927 publicou sua primeira tese, dividida em duas partes, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique* além do *Essai sur la connaissance approchée* e em 1932 publica *L'intuition de l'instant*, onde cita diretamente a leitura de *Siloë*. Contudo, interpretando o texto *O mundo como capricho e miniatura* temos uma nova pista de elementos da influência poética de Roupnel sobre Bachelard. Pretendemos assim, fazer uma revisita noturna dessas leituras e criar uma hipótese que sobrepassa a visão mais usual sobre a relação entre ambos filósofos.

A amizade de Bachelard com Roupnel³ se inicia quando se tornam colegas na faculdade de letras e história de Dijon. Quando Roupnel publica *Histoire de la campagne française* (1927) se torna famoso por representar a cultura

³ Roupnel (Louis Gaston Félicien) : né le 23 septembre 1871, il étudie l'histoire à Dijon puis à la Sorbonne sans parvenir à passer l'agrégation. Il acquiert sa notoriété d'écrivain régionaliste en publiant *Nono*, roman qui manque de peu le prix Goncourt en 1910. Il soutient sa thèse sur *La Ville et la Campagne dijonnaise au XVII^e siècle* en 1922 et obtient une chaire à l'université de Dijon, où il se lie d'amitié avec Bachelard qui s'inspirera de l'une de ses œuvres poétiques, *Siloë* (1927), pour critiquer la conception du temps continu de Bergson. Son *Histoire de la campagne française* (1932) obtient un prix de l'Académie Française et retient aussi l'attention de Marc Bloch." (BONTEMPS 2010, p. 230)

popular camponesa. Segundo Bachelard, Roupnel tinha uma capacidade de ouvir as verdades interiores dos camponeses e que isso se caracterizou uma influência importante para a escola da imaginação poética bachelardiana. “Cada indivíduo recapitula a sua história total. Para Roupnel, a transcendência é o fenômeno da própria consciência.” (PARINAUD 1996, p. 79). Desse modo, o local, região e cultura em que cada um constrói sua subjetividade é fundamental para entender o fenômeno da vida. Por essa via, no mesmo ano de 1927, ao publicar *Siloë*, a obra chama a atenção de Bachelard por tratar de uma metafísica que alia biologia com a mecânica ondulatória.

Eu não sei pensar que as coisas do meu país. Eu sei vivê-las, como Gaston Roupnel o amigo inesquecível que me ensinou, a dialética de extensões rurais e das áreas arborizadas. No vasto mundo do não Eu, o não Eu dos campos não é o mesmo que o não Eu das florestas! (BACHELARD 1993, p. 214).

Nessa dialética de entendimentos campestres, compreender o passado pelo presente e não o presente pelo passado, essa é a premissa que *Siloë* traz como um livro basicamente composto de duas partes, *Bios* e *Nous*, nos interessamos aqui especialmente pela segunda parte, visto que, na primeira parte, Roupnel estabelece sua ontogênese biológica baseada na tese de que a natureza está eternamente recomeçando. “Gaston Roupnel vê em cada átomo o centro do universo inteiro e que abrange, pela variedade de combinações, valor da novidade permanente.” (PARINAUD 1996, p. 79).

ROUPNEL E SILOË

Roupnel também entende que a energia é a memória, nesse sentido a vida que eternamente recomeça se manifestando enquanto *Nous*, é a inteligência que memoriza a vida, o espírito em manifestação da consciência universal. Ele começa a explicar justamente a importância do entendimento do tempo e do espaço como uníssono ao *instante-vida*, a unidade espiritual que anima toda a natureza.

Logo, nessa concepção, o espaço deve ser entendido como continuidade e duração, condição para o ritmo harmônico do ser como uma unidade funcional. Na medida que o espaço tem sua estrutura atômica desvelada em pontos, o tempo se desvela por instantes. Assim, há um *ponto-vida* que traduz as "silhuetas deformadas de uma realidade comum" (ROUPNEL 1927, p. 123)

Roupnel entende que o espaço e tempo são propriedades atômicas responsáveis pela evolução da vida, e entre o universo e o átomo existe uma espécie de dinamismo na qual a velocidade da vida realiza a existência objetiva da luz, energia, memória.

Nisso, a natureza preenche o espaço do mundo vivo ressonante da vida, criando silêncios e vazios. A consciência se põe em ressonância com todas as vozes do universo, mas como isso se dá?

Isto não é somente sobre os campos do espaço que nossa consciência faz sua colheita de erros. Ela escolheu toda a superfície enorme do tempo que as obras de um momento e os frutos de um momento. Assim como nossa consciência suporta apenas o momento presente, da mesma forma, o funcionamento do nosso ser, ela não se importa com a sensação entrelaçada naquele momento. Como nosso eu, nos-

sa consciência não é composta apenas de imediatismo. Ela solta sua percepção da sensação que atravessa em vários instantes (ROUPNEL 1927, p. 135).

A consciência é um acumulado de sensações que tece relações com o exterior na medida que toma consciência do ser é intermediária entre o átomo e o universo. Esse é o gênio da alma, enquanto quer explorar o espaço infinito. É aí também que o pensamento se manifesta como expressão da realização das vozes do ser,

A antiga fronteira entre matéria e espírito, substância e energia, foi há muito tempo abolida. Negando todas essas classificações, que mutilaram para nós a melhor abordagem de nossas ignorâncias, a natureza estende-se durante todo o reinado de sua unidade de energia. (ROUPNEL 1927, p. 143).

Roupnel pretende construir um novo *rerum natura*, em que a natureza do ser como consciência universal que em suas simetrias e proporções são entendidas como a luz do espaço. Eis que essa é a expressão das reciprocidades, não entre expansões particulares, mas a combinação em harmonia entre a forma e o sentido da vida. Roupnel parece realizar um salto, por meio da ideia do instante, da ciência biológica para um panenteísmo fundamentado no amor. Contudo, tal salto não é uma fuga da fundamentação, mas sim uma justificativa de que a energia superior da natureza é o amor e é por meio dessa força que a luz e a consciência dão sentido a um mundo inacabado e que recomeça eternamente.

Contudo, ainda assim essa relação entre consciência e natureza é explicitada como uma própria criação nossa, nesse sentido, Roupnel dá um passo à frente dos dogmatismos

da relação entre espiritualidade e ciência, assumindo que

Deus é assim construído por nós mesmos. É feito de pura espiritualidade. Sua realização é confusa em sua revelação. Também é ilógico que ele deseje discar uma realidade, objetiva e independente, para tentar construir um espaço objetivo e uma duração independente (ROUPNEL 1927, p. 173).

Cada alma tem seu deus enquanto expressão do ser universal, é aí que nasce a abertura para o devaneio, na medida em que Deus é "o sonho livre de nossas almas, a elevação superior de nosso pensamento" (ROUPNEL 1927, p. 173), ou seja, o devaneio enquanto sonho e imaginação é a manifestação do que há de mais divino no ser humano. É ali que ele se liga a ideia de que podemos ser sonhos de um deus e sonhamos porque somos deuses aprendendo a lidar com o nosso universo que criamos internamente. Roupnel joga o tempo todo com esses aspectos entre macro e micro, mundos internos e externos, tal como Bachelard empreende na dialética do interior e exterior de *A poética do espaço*.

Eis os dias de sua infância e seus sonhos puros!... Este é o horizonte de sonho e Siloë aqui!... Oásis de felicidade! .. Terra dos sonhos, onde o ar é abençoado!... Mas então, onde que Siloé está no tempo?... Siloé que ressuscita ao dia mais doce?... (ROUPNEL 1927, p. 187).

É aí que no capítulo quarto da segunda parte ele explicita a ideia do que representa Siloë; a de que nossos pensamentos percorrem o espaço no destino de gestos realizados, somos pensamento e a duração que damos a eles é o segredo da fonte da vida e da juventude, "Contra a cegueira da ignorância imersa no mundo da temporalidade,

indica-se a luz do conhecimento abençoada pelas águas de Siloé." (MOVSCHOWITZ 1993, 97)

É onde nosso cérebro aprende a lidar com o tempo e aceitar essa ligação inerente com o universo. Roupnel parece admitir ideias como pecado e mal, contudo, sua maturidade entende que a complementariedade do bem e mal se transforma no instante da descontinuidade. O pensamento gera ação e suas consequências devem quebrar o eterno ciclo do bem e mal, para isso é preciso entender com serenidade a possibilidade dos eternos recomeços do universo e aceitar a duração do bem e abandonar o mal enquanto vida-morte.

BACHELARD E O MUNDO

Publicado entre 1933-1934, um ano após *A intuição do instante*, o artigo *O mundo como capricho e miniatura* foi escrito por Bachelard. Parinaud (1996) sugere que em tal texto se evidencia a influência roupneliana sobre um Bachelard ainda epistemológico que se abre ao poético. Em tal artigo, não há nenhuma citação direta à Roupnel, contudo, o fato de ter sido escrito logo após as *Intuições atomísticas* nos fornece uma pista importante sobre como Bachelard estava alinhado com *Siloë* e as funções intuitivas entre átomo, instante, espaço e mundo.

É muito belo o início do texto quando Bachelard evoca o azul do mundo como um planeta água "no tênue desenho do meu devaneio, no limiar do meu pensamento!" (BACHELARD 2008, p. 23), é interessante lembrar que a dicotomia entre sujeito/objeto tem na separação entre ser/mundo uma de suas raízes originárias. Nesse sentido, o

próprio Bachelard relembra na representação que "é preciso quebrar a imagem que eu contemplava quando ele [o mundo] era uno" (BACHELARD 2008, p. 23 – grifos nossos).

Esse é o longo trabalho que o espírito e a matéria parecem fazer por se auto conhecer em cortes epistemológicos ou auto criar o universo como Roupnel almejava em *Siloë*. O mundo precisa repousar sobre o *punctum* remoto do devaneio, ou seja, na espacialidade que o ponto desvela onde o mundo se dissolve ou se recria.

Gagey (1969) relembra que o devaneio, de certa forma, arruína o mundo, assim como o trabalho e a razão também. O mundo de imagens tem valores próprios, delimitados pela capacidade de nossa linguagem de descrever a totalidade dos entes que compõe a realidade de um povo. Bachelard nos convida a um panorama que dá unidade ao mundo como totalidade, na vontade de encontrar a ação de ordenar os valores objetivos para reintegrar a essa miniatura do mundo.

A representação é a organização da memória, "o lugar exato em que o movimento da consciência muda de sentido para retornar do eu para o Mundo." (BACHELARD 2008, p. 25). A representação é a localização visual do impalpável, é nesse mundo em que o eu e o objeto repousa no mínimo, na intuição de um sujeito num caleidoscópio distante. A representação é fazer do mundo um brinquedo com impulsos próprios, "da miniatura iremos, portanto, para as coisas" (BACHELARD 2008, p. 27), ou seja, saímos do campo do objeto que vem contra e vamos ao encontro das coisas e de como a consciência às representa. No movimento de encontro às coisas, saímos dos caprichos às forças, encontrando a matéria ou a energia que Roupnel encarava como

memória de *instantes-vida*.

Essa é uma passagem da inversão entre a visão objetiva e o devaneio visual, na inutilidade homográfica entre objeto e sensação e conseqüentemente a disfunção entre a imagem e a sensação observada e reconhecida nos impulsos e intensidades.

O germe da representação é o ponto de fixação onde "um ponto imaginário [é] situado no centro de um devaneio ou de uma lembrança. As coisas aparecem primeiro onde as procuramos, e só lentamente as colocamos onde elas estão." (BACHELARD 2008, p. 30).

Bachelard parece ter encontrado no mundo a representação atômica de uma imagem que relaciona o espacial com a energia e a prospecção. Por prospecção, Bachelard entende a ideia do simulacro, uma imitação mais completa quanto possível do que causa um sobressalto da consciência na capacidade de localizar as sensações do imaginário. "A vantagem da experiência pelas imagens consecutivas está em permitir que se decomponha no tempo o complexo excitação-sensação" (BACHELARD 2008, p. 31).

A representação procede à miniatura do mundo, dando justamente a sensação das cores que emergem do devaneio, numa viagem entre os objetos e o eixo da visão. Bachelard evidencia aí uma leitura profunda e minuciosa.

Ainda que um mundo eduque os sentidos do observador, ao atribuir quatro e não três dimensões ao espaço visual completo, ele deve questionar o pretexto dessas quatro dimensões num desenvolvimento de objetivação espacial por meio dos conceitos de profundidade e aprofundamento. É o aprofundamento que abre para a quarta dimensão

em que

[...] passado o limiar metafísico, é uma dimensão infinita para a qual só se podem conceber limites para qualquer outra dimensão. No interior do ponto simbólico das três dimensões cartesianas abre-se então uma perspectiva interna. Todo objeto tem uma extensão interna que se acrescenta à extensão externa. (BACHELARD 2008, p. 37).

Por fim, Bachelard sugere que a intensidade equivale também a uma dimensão, é onde se "prova que o conhecimento energético do espaço é conhecido igualmente por uma ordenação de esforços" (BACHELARD 2008, p. 37). Logo, um espaço de três dimensões é o contentamento com um complexo onde a gravidade varia pouco e as dimensões também não tem um intercâmbio ativo. É a quarta dimensão que possibilita a troca, com as intensidades dos espaços sólidos e abstratos, miniaturas e figuras geométricas, é nesse espaço que incorpora uma relatividade da temporalidade que o imaginário se permite a ser essa *ponto-vida*⁴ que cria o universo pela percepção do mundo.

A dimensão do aprofundamento permite saber que a não visualidade da interioridade delineie a compreensão dos anáglifos, ilusões de um plano bidimensional que simulam a terceira dimensão. É retomando a retina, à essência

⁴ “É nesse mesmo espaço. Não há outro espaço que não seja o ponto-vida que é a *presença* de vida. Repletos dessa percepção ampliamos a plenitude da existência, nós preenchemos tudo o que não é nosso. Assim, fazemos um espaço exterior. Certamente, nessa construção, a experiência nos defende em todos os lugares pela intensidade da vida; mas nosso espírito previne o hábito ao redor de todo local; e nossa área exterior consiste em pontos-vida dos quais a maioria é ainda não atribuída. E como não podemos imaginar que há um espaço em branco entre estas construções parciais de pontos, aplicamos um contato imediato que os constitui nessa continuidade, nessa geometria que nos dá os números em forma de linhas, superfícies e volumes.” (ROUPNEL 1927, p. 122).

do olhar, que o espírito prepara um mundo de construções abstratas, mas é no devaneio que saboreia o fruto proibido das alucinações.

UMA VISÃO GEOPOÉTICA

A partir da perspectiva apresentada, podemos tentar sintetizar a relação entre Roupnel e Bachelard pelo prisma contemporâneo da geopoética. Assim num livro recentemente lançado por importante comentador de Bachelard, Jean-Jacques Wunenburger, *Os espaços geopoéticos* (2016) retoma a geopoética que se colocou como um conjunto de saberes que avança no movimento acadêmico divulgado por Kenneth White. O autor empreende o que pretendemos expressar no presente artigo, tanto pela inspiração roupneliana, como pelas passagens bachelardianas, o entendimento de que na medida que a geopoética pode ser englobada como uma reflexão sobre a natureza, ela incorpora boa parte do pensamento espacial na história da filosofia, e nisso Roupnel e Bachelard tem um grande valor. Ainda sobre essa história, Kenneth White irá dizer,

Como um refugiado da ciência, Bachelard é mais indulgente à poesia que é com a filosofia (e, diga-se, muito a um poeta). Onde o filósofo está à procura de ser (e na maioria das poesias iria encontrar uma única fantasia e psicologia), o cientista, tentando livrar-se de um racionalismo redutor, é menos radical e têm prazer em encontrar-se em uma atmosfera de intimidade sensível, repleta de ambiguidade (WHITE 1992, p. 171)

Nesse sentido, nos parece que White está em conso-

nância com a continuidade ou ruptura que há entre os dois filósofos, tais leituras parecem inspiradoras, visto que a geopoética pretende estabelecer uma relação sensível e inteligente de habitar a terra. Segundo a Prof^a Rachel Bouvet, também estudiosa da geopoética, isso implica literalmente numa pesquisa de campo, em que,

Importa, em geopoética, atravessar diferentes territórios geográficos e culturais. Em seus ensaios, Kenneth White insiste na necessidade de sair, a fim de captar, graças à viagem, toda a beleza do mundo, que se encontra, dentre outras coisas, em sua diversidade, e de explorar, graças ao nomadismo intelectual, os diferentes saberes e as diferentes obras artísticas e literárias desenvolvidas nas mais diversas culturas. (BOUVET 2012, p. 13).

Nessa perspectiva, isso nos leva a questionar a aplicabilidade de toda essa perspectiva geopoética dentro de nossa cultura e entender a aplicabilidade dessa ontogênese de Roupnel e Bachelard. Ao vivenciar um pouco mais de culturas ligadas principalmente a língua francesa, é possível encontrar a dita *topologia do ser*⁵ em Bachelard e comparar, fazer analogias mais profundas com nossa visão de mundo. Ainda nessa perspectiva, ou mesmo na sua tensão, é talvez na geopoética que possam se estabelecer as fronteiras desses terrenos que vão desde o espaço abstrato até o espaço geográfico permeado pelo clima e a vegetação, ou seja, por uma eco-poética.

Nesse sentido, utilizaremos a seguir a visão geopoética

⁵ Tal termo, apesar de ter sido cunhado por Heidegger, nos dá uma abertura para ser trabalhado também do ponto de vista bachelardiano por conta de conceitos desse último como a topoanálise e a topofilia.

de Wunenburger (2016), importante pesquisador bachelar-
diano, que em *L'imagination geopoïetique* consegue equilibrar
muito bem a história da espacialidade poética na filosofia,
se valendo muito da teoria de Roupnel e Bachelard e por
esse motivo, consistindo como uma importante referência
para a visão meta-ontológica do espaço entre ambos os filó-
sofos em foco.

Wunenburger relembra que a obra de Roupnel *Histoire
de la campagne française* contém um teor geopoético na me-
dida em que na espacialidade do campo, a natureza pode
ser vista em eras e séculos antes reduzidos ao silêncio, mas
que a geopoética da alma ancestral do camponês revela a
alma popular. “G. Roupnel encontra no campo francês o
traço rural vivo dos recursos ou fontes que animam crenças
imemoriais” (WUNENBURGER 2016, p. 183)

A alternância das zonas e culturas na vida camponesa
francesa teria uma lógica econômica e mítica, nela não há
nada de diferencial de um sentido agrônômico. Entretanto,
na medida em que a relação entre campo e natureza tivesse
no trabalho um lugar de contato com a natureza, que seria,
na visão de Wunenburger, as florestas, espaço da relação
entre o profano e o sagrado, o cultural e o biológico existira
a mesma possibilidade geopoética que qualquer lugar que o
vasto mundo pode propiciar. “Onde a cultura retirou-se pa-
ra abrir caminho para a efusão e a confusão com a Nature-
za. Como demonstrado por Gaston Roupnel em sua
Histoire de la campagne française” (WUNENBURGER 2016,
p. 106).

O importante pesquisador de Roupnel, Prof. Philip
Whalen também parece concordar com essa visão roupneli-

ana contemporânea, quando escreve o artigo intitulado *La mise en lumière des travaux de Gaston Roupnel (1871-1946) en vue de la "Préface" inédite de l'Histoire de la campagne française*. Nesse trabalho, é possível acompanhar o percurso de um Roupnel *Eco-místico*, que tem como concepção metafísica os mundos ecológicos e espirituais, o que fica bem evidente em sua obra *Siloë*, visto que a sua primeira parte é uma ontogênese biológica. Segundo Whalen, metafisicamente é possível desvelar uma relação sintética entre preceitos holísticos de uma tradição monística, por isso, ele considera Roupnel um panenteísta, "Roupnel se esforçou para compreender a mentalidade camponesa em termos do que é inata, primitiva e consciência coletiva panenteísta que chamou de 'alma camponesa'" (WHALEN 2001, p. 90)

Voltando a relação entre Roupnel e Bachelard, fica evidente que o emprego de uma epistemologia não convencional que dá espaço as sensações corporais, percepções místicas e não discursivas foram influências importantes no estudo de uma dialética geopoética dos movimentos camponeses da época. Ao mesmo tempo, a importância de seu trabalho sócio-histórico teve ressonâncias com outros pensadores como Halbswachs, Cassirer.

Já Bachelard, do ponto de vista geopoética tem diversas interfaces, basicamente favorecidas por uma visão do espaço exterior como uma paisagem natural que favorece o entendimento de uma abertura cósmica na qual o interior é desvelados pelos espaços íntimos da casa num entrecruzamento simbólico e topológico. Assim como em Roupnel, é possível dizer que

Para Bachelard, somos todos psicologicamente mais ricos por po-

dermos casar nossas imagens com as de uma percepção externa, para trazer para fora sempre novidade; e nada mais do que a materialidade do mundo que solicita nossos devaneios a renovação sem fim (WUNENBURGER 2016, p. 192).

Desse modo, a visão de mundo de Bachelard, que inaugura um processo fenomenológico de devaneio sobre a natureza como uma linha criadora dos pontos-vida iniciados por Roupnel. Contudo, há obviamente diferenças binárias na apropriação onírica do mundo por Bachelard, tanto que é possível situar uma especialização simbólica nos modos de representação e relação mais do que objetiva. Em *A poética do devaneio* é clássica a passagem que diz “eu sonho o mundo; logo, o mundo existe tal como eu o sonho.” (BACHELARD 1996, p. 152)

Já em *A poética do Espaço*, Bachelard relembra a relação entre espaço e memória ao dizer que, “É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de uma duração concretizados em longos estágios. O inconsciente estagia. As lembranças são imóveis e tanto mais sólidas o quanto mais bem espacializadas.” (BACHELARD 1993, p. 203).

Logo, entendemos que a visão de mundo e espaço entre Roupnel e Bachelard entram numa correlação simétrica na medida em que

No mundo todo, cada ser e cada coisa tem tempo construído na medida das obras de sua consciência. Mais exigido pelas leis do matemática estelar, a vida requer a relatividade do tempo; e ele distribui o significado do termo para as proporções do espírito. (ROUPNEL 1927, p. 115).

Assim, entendemos que a consciência do sonho, da relatividade do tempo e da relação entre o micro e o macro

se constituem no eixo da unidade do pensamento de ambos os pensadores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A visão roupneliana é a de quem tinha vivido em uma cidade do vinho como um menino e estava familiarizado com a história local e o folclore. Roupnel quer dar voz a uma natureza que cria incessantemente, ao mesmo tempo, nessa relação filosófica sob a interpretação bachelardiana, alargamos nossos horizontes e demonstramos que é possível também, em certo sentido, falar sobre religião a partir de Bachelard. Tal constatação se dá pelo fato de que um panenteísmo enquanto religião filosófica se adequa perfeitamente a uma síntese de um darwinismo e um criacionismo mais espiritualista.

Há também que se observar que a tese espiritualista de Roupnel foi publicada antes do panenteísmo de Teilhard Chardin⁶, que teria grande convergência com Roupnel. O panenteísmo que é incorretamente interpretado pela maioria das pessoas como o mesmo que o panteísmo. É fundamentalmente um tipo de monismo que reconhece a divindade em todas as coisas. Por isso,

O cego de nascença, que recupera sua vista por lavagem dos olhos nas águas da fonte de Siloë representa, para Roupnel, o ser livre feito

⁶ “Roupnel écrit “[qu’il] m’a été permis de prendre connaissance des manuscrits du Père Teilhard de Chardin. Cette haute pensée a exercé sur moi une influence dont on trouvera plus d’une fois le témoignage dans le présent ouvrage,” *Nouvelle Siloë*, 19. Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*” (Roupnel apud Whalen, 2001, p. 96).

para realizar o seu destino. Sua cosmologia é inspirada nas mônadas de Leibniz. Ele também acredita na redenção de ser. (PARINAUD 1996, p. 80).

Nesse sentido, haveria aí uma vertente diferente de investigação que fomentaria uma descontinuidade entre Bergson-Roupnel-Bachelard e possibilitaria um fundo mais antigo baseado em Leibniz, contudo esse seria o tema para uma futura pesquisa nesse âmbito. A iniciativa de resgatar *Siloë* em traduções para o português demonstra também que há uma relação provável entre a noção de ritmo francesa e a resgatada por Bachelard na figura luso-brasileira de Lúcio Pinheiro dos Santos.

Talvez seja de lá que o tempo a ser consumido dará vida ao sistema atômico de um universo, onde constantemente se alterna o *ritmo* do indeterminado e o indivíduo, o átomo e o universal. Porque esses ciclos e estas *descontinuidades* são a ordem da natureza. O espaço extra-atômico permanecerá para nós como se não existisse. E também é ilógico para construir o tamanho das coisas para desmaiar no sonho einteniano da matemática. (ROUPNEL 1927, p. 130 – grifos nossos).

Contudo, é aí também que podemos vislumbrar uma diferença fundamental na apropriação bachelardiana da chamada descontinuidade como um aspecto rítmico. Nesse sentido, sua teoria de ontogênese é ligada a ideia do ritmo realmente por Bachelard, na medida em que ele assume a perspectiva negativa dessas noções *a priori* do tempo e espaço por um *a posteriori* atomista ou de uma miniatura caprichosa, por assim dizer.

O que dura no tempo não é o que perdura uniforme e regularmente.

te. A equação bergsoniana da continuidade do tempo e da plenitude do ser é contestada por Bachelard, que se confessa fundamentalmente interessado em demonstrar que o ser, o movimento, o espaço e as durações são dialeticamente negados pelo nada, pelo repouso, pelo ponto e pelo instante. (SOUZA 1987, p. 77).

Por fim, Bachelard estabelece nessas intuições uma nova perspectiva de unidade do mundo, que é habito pela espacialidade da casa e pela individualidade do corpo.

Résumé: Cette recherche vise à soutenir l'idée, en hommage après le 60e anniversaire de la mort de Gaston Roupnel (1871-1946), qu'il y a une influence qui va au-delà de la notion de discontinuité et instantanée sur Bachelard (1884-1962). De cette façon, le tour de la philosophie de Bachelard à la critique littéraire et poétique une vision du monde imprègne entreprise par Roupnel de *Siloë* (travail très rare, souvent cité indirectement et non encore traduit en portugais). En ayant un accès direct au texte, il est clair qu'il y a donné un nouveau départ, une nouvelle ontogenèse de la vie à l'idée de la rêverie de l'espace dans une perspective qui combine la durée et le temps, l'espace et le temps. Nous avons l'intention de dévoiler l'influence de rounpneliana chez Bachelard sur l'intuition du moment, afin de démontrer l'hypothèse qu'il était de *Siloë* qui ouvre l'espace à la rêverie bachelardienne.

Mots-clés: Géopoïétique; l'espace; temps; l'énergie.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A poética do Espaço**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **A poética do devaneio**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo : Martins Fontes, 1996.

_____. O mundo como capricho e miniatura. IN: **Estudos**. Trad. Estela Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto,

2008.

BONTEMPS, Vincent. **Bachelard**. Paris: Le belles lettres, 2010.

BOUVET, Rachel. Como habitar o mundo de maneira geopoética. **Revista Interfaces**, UFPel. v. 12, n. 1, 2012

GAGEY, Jacques. Gaston Bachelard ou la conversion à l'imaginaire. Paris: Marcel Rivière, 1969.

MOVSCHOWITZ, Raquel. A piscina de Siloé. Movschowitz, Raquel. A piscina de Siloé. In: BUIÇÃO & CARVALHO. **Revista Filosófica Brasileira**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

PARINAUD, Andre. **Gaston Bachelard**. Paris: Flamari-on, 1996.

ROUPNEL, Gaston. **Siloë**. Paris: Libraire Stock, 1927.

SOUZA, R. M. . Epistemologia e Hermenêutica em Bachelard. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 90, p. 47-93, 1987.

WHALEN, Philip. “La mise en lumière des travaux de Gaston Roupnel (1871-1946) en vue de la “Préface” inédite de l’Histoire de la campagne française. **Ruralia 8** (2001) : 89-101.

WHITE, Kenneth. Elements of Geopoetics, **Edinburgh Review**, 88, 1992. p. 163-181.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **L’imagination géopoïétique**. Paris: Mimesis, 2016.

BLOQUEANDO O ARGUMENTO DO TERCEIRO HOMEM¹

Guilherme Kubiszeski (IFB)²

guilhermek4@gmail.com

Resumo: Há um conhecido argumento contra o realismo acerca dos universais. De acordo com ele, tal realismo conduz a um regresso ao infinito. Este artigo visa a mostrar que é possível bloquear o regresso sem lançar mão de recursos argumentativos ad hoc. Algumas considerações sobre a forma lógica de frases relacionais contendo termos que se referem a propriedades e relações mostram como substituir a forma viciosa de regresso por uma menos problemática.

Palavras-chave: Ontologia; Realismo; Nominalismo; Argumento do Terceiro Homem; Exemplificação.

1 INTRODUCTION

In a nutshell, the problem of universals has to do with the issue of similarity: how are we supposed to explain attribute (or relation) agreement between individuals? Realists say that we need to posit some special kind of entities named universals in order to explain similarity. According to realists, universals are the referents of (all or at least some) n-place predicates. On the other hand, nominalists deny that universals are necessary for explaining attrib-

¹ Recebido: 20-11-2017 / Aceito: 17-05-2018 / Publicado on-line: 12/04/2020.

² Guilherme Kubiszeski é técnico em assuntos educacionais no Instituto Federal de Brasília., Brasília, DF, Brasil.

ute/relation agreement, either because similarity is an un-analyzable relation or because some other things are to be posited (classes, for instance)³. Another way to put the same problem is semantic in character: how are we supposed to explain the truth of atomic sentences like ‘a is F’ or ‘a is in the relation R to b’, where a and b are names for individuals and F and R are predicates (one-place and two-place, respectively)? Again, realists will resort to universals, while nominalists will try to find another way out.

A well-known argument against realism asserts that it leads to an infinite regress. The argument, known in philosophical literature as the Third Man Argument, is a metaphysical problem since antiquity (see Plato (132a-b) and Aristotle (990b17-1079a13)). The argument was initially conceived as an objection to Plato’s theory of forms and received its usual denomination from Aristotle’s *Metaphysics*, as the Estagirite used the predicate “being a man” to make his point (Plato had used “is large” instead). The argument goes as follows: given a group of men, we say that they all have something in common (they are all men). In the Platonic theory of forms, for every common feature, there is a form in virtue of which the members of the group are said to share that feature (one-over-many principle) and this

³ “Following the tradition, I take realism about universals to be the view that different objects may have the very same, repeatable property. If both the bike and the car are black, then the realist says there is one and the same property, blackness, instantiated by both the bike and the car. Thus, according to realism about universals, a single property may be multiply instantiated in a given world. Nominalism denies this. If the bike and the car are black, then they do not literally speaking have the same property in common. The class nominalist, for example, considers being black as no more than being an element of a certain class of particulars. Instantiation of a property then reduces to membership in a certain class.” (FREITAG 2008, 280). We shall use the expressions “exemplification” and “to exemplify” instead of “instantiation” and “to instantiate”.

form is different from each of the particular men that partakes of it (non-identity principle). In this case, the form Man is what makes each of those men be a specific man without being any of them in particular. However, in Plato's theory, every form *F*-ness is itself *F* (principle of self-predication), so now we have to posit a second form, Man₂, in order to explain that in virtue of which the particular men and the form Man have in common, and so the argument proceeds *ad infinitum*. If we take those three principles together (one-over-many, non-identity and self-predication), for every common feature a group of things share we have to posit an infinite number of forms, so there is no genuine account of the initial datum.

A natural suspicion befalls the self-predication assumption. Not all properties have to be self-exemplifiable: while the property Immateriality certainly is itself immaterial, it is odd to say that the property Manhood is itself a man or that Redness is itself red. Therefore, a consistent realist theory of universals has to drop that assumption. Unfortunately, this is apparently not enough for preventing the regress. Even if the realist keeps only one-over-many and non-identity as assumptions (plus the relation of Exemplification), there is an argument that shows how the Third Man can still appear to haunt him. We present a modern version of the argument as can be found in Loux (2006, 32-33).

2 THE REGRESS (AGAIN)

For simplification purposes, we shall present our analysis according to the semantic characterization. The realist has

to give an account of the true of the following sentence:

(1) a is F

He does that by positing the universal F -ness, which a exemplifies. So (1) is accounted for by the following sentence:

(2) a exemplifies F -ness

But (2), on its turn, appears to introduce a second universal (the exemplification of F -ness), and so needs an account on its own. (3) seems to do the job:

(3) a exemplifies the exemplification of F -ness,

which introduces a third universal (the exemplification of the exemplification of F -ness), and so on. For any theory, such a regression means that the theory is not able to give a rock-bottom account for the phenomenon it intends to explain. A further account is always needed, and so the theory explains nothing at all.

Realists usually try to block the regress by saying that (2) does not need to be explained, for exemplification is itself a primitive, unanalyzable notion. In this sense, exemplification is not to be understood as an ordinary relation like parenthood. While a sentence like

(4) a is a parent of b

is explained by

(5) a exemplifies Parenthood of b ,

the latter is not true in virtue of some further exemplification. Exemplification cannot be analyzed in terms of itself.

We think that this attempt to avoid the regress is plainly *ad hoc*. We intend to show that there is a way to block it and yet deal with exemplification as a well-behaving universal. In other words, we want to show that (2) has the form of (4).

3 BLOCKING THE REGRESS

Our argument begins with blocking the inference from (4) to (5). A realist is not necessarily committed to an inference like the following:

_____John is a parent of Peter_____

John exemplifies Parenthood of Peter

Why should a realist, when giving an account of the truth of ‘John is a parent of Peter’, posit an impure universal⁴ like ‘Parenthood of Peter’? He is absolutely entitled to deny the inference above and support the following:

_____John is a parent of Peter_____

John exemplifies Parenthood

Now, Parenthood, unlike Parenthood of *a*, is a pure

⁴ We draw a distinction between pure universals and impure ones. While the linguistic expression of the former does not refer to individuals or other universals, the predicates to which the latter correspond do. For instance, while Parenthood is a pure universal, Parenthood of Peter is an impure one, since Peter is an individual. In this sense, Exemplification of Wisdom is an impure universal, since Wisdom is a (pure) universal different from Exemplification.

universal. So a realist can be committed only to the existence of universals not built out of other entities. To put it in a more general way, he does not need to be committed to the following schema

_____ t_1 is in relation R to t_2 _____
 t_1 exemplifies R -ness to t_2

only to this one

_____ t_1 is in relation R to t_2 _____
 t_1 exemplifies R -ness⁵

With the latter schema, the inference from (2) to (3) is immediately blocked (and so from (3) onwards). All we have is the following:

_____ t_1 exemplifies F -ness _____
 t_1 exemplifies Exemplification

For Exemplification of F -ness is an impure universal, and the realist can do without them all! So the argument according to which realism leads to an infinite regress illicitly assigns to it a commitment to the existence of impure universals. Since such a commitment is dispensable, and since it is what triggers the vicious circle for the realist, we can conclude that realism concerning universals does not necessarily lead to an infinite regress. From the latter conclusion

⁵ In this schema, t_1 and t_2 can be either individuals or universals.

(6) t_1 exemplifies Exemplification ,

it is only possible to infer iterations of it. Therefore, we have blocked the third man argument.

One could argue for impure universals because of their greater explanatory power. The fact that John is a parent is not sufficient for giving an account of his being a parent of *Peter*. In philosophical parlance: ‘John exemplifies Parenthood’ is not a sufficient condition – and therefore not an explanation – for ‘John is a parent of Peter’. We agree that a full account of the latter sentence demands more than linking John to Parenthood by means of Exemplification. Maybe realism, when giving an account of sentences of the form ‘ t_1 is in the relation R to t_2 ’, can stop short at the second *relatum*, and only explain why t_1 occupies the position it does in the context. The interest for an ontological theory, given the truth of the latter sentence, would be in t_1 ’s relation to R -ness, not in its relation to t_2 .

However, a nominalist or a defender of impure universals might have the right to demand precise truth-conditions for relational sentences. They could ask the realist who does not accept impure universals what (even if he does not think it is so important) are the truth-conditions for sentences like ‘ t_1 is in the relation R to t_2 ’ in terms of his own ontological theory. We argue that he can do this without either rejecting realism *tout court* or positing impure universals.

Getting back to relational sentences, our realist could state the following equivalence:

t_1 is in the relation R to t_2, \dots and t_n if and only if the ordered tuple $\langle t_1, t_2, \dots, t_n \rangle$ exemplifies R -ness.

In this account, what exemplifies R -ness is not t_1 , but t_1 taken together with t_2 in a precise order⁶. By doing that, he posits no impure universals, only a certain kind of abstract particulars (tuples). Now we can use the equivalence to state the precise truth-conditions for ‘ a is F ’ without positing an infinity of impure universals:

a is F ⁷

a exemplifies F -ness⁸

$\langle a, F\text{-ness} \rangle$ exemplifies Exemplification⁹

$\langle a, F\text{-ness}, \text{Exemplification} \rangle$ exemplifies Exemplification¹⁰

$\langle a, F\text{-ness}, \text{Exemplification}, \text{Exemplification} \rangle$ exemplifies Exemplification¹¹

·
·
·

$n.$ $\langle a, F\text{-ness}, \text{Exemplification}, \text{Exemplification}, \dots, \text{Exemplification} \rangle$ exemplifies Exemplification¹²

⁶ “There appear to be at least two basic kinds of universals: *properties* and *relations*. So, if there are three cubes at some time, then each of these cubes exemplifies or instantiates the property of Cubicalness at that time. Another sort of example is provided by the instantiation of the relation of Betweenness. In this example a trio or ordered triple of items instantiates this relation”. (HOFFMAN; ROSENKRANTZ, 53, 2010).

⁷ Premise

⁸ From 1 and Realism

⁹ From 2 and Equivalence

¹⁰ From 3 and Equivalence

¹¹ From 4 and Equivalence

¹² From $n-1$ and Equivalence

With such an account, we have not blocked all regress. Each new step generates a different tuple, and this process goes *ad infinitum*¹³. But we can safely say that we have blocked the Third Man Argument, since the number of universals remains the same throughout the deduction. And we dare to say that an infinite number of abstract particulars is much less troublesome than an infinite number of universals: after all, the former were there since the beginning (even for some nominalists!).

However, ruling out impure universals may seem to take its toll on this sort of realism. In some systems of logic, given a propositional function, it is possible to bind any variables by means of an abstraction operator λ , thus generating another function, which behaves like a singular term. We will not go into the details of the Lambda Calculus, for an informal presentation of how the λ -operator works fits our purposes. Let us consider the following propositional function:

x is wise

Applying the λ -operator to it, we get

$\lambda x(x \text{ is wise})$,

which reads as “the property of being wise” or simply

¹³ Throughout the latter argument we made implicit use of the set-theoretical equivalence $\langle t_1, \dots, t_{n+1} \rangle =_{def} \langle \langle t_1, \dots, t_n \rangle, t_{n+1} \rangle$.

“Wisdom”. Using E for the relation of Exemplification, we can form sentences like

(7) $E(\text{Socrates}, \lambda x(x \text{ is wise}))$,

which reads as “Socrates exemplifies Wisdom” (equivalent to “Socrates is wise”, obtained by substituting ‘Socrates’ for the variable x in the propositional function above). So far so good. But what about the following propositional function?

x is a parent of Peter

Nothing prevents us from binding its variable with the λ -operator, thus generating

$\lambda x(x \text{ is a parent of Peter})$,

which, informally read, means “the property of being a parent of John” or simply “Parenthood of John”. But these are the impure universals we were trying to avoid in our ontology! From a logical point of view, there is nothing wrong with those constructions. The difference between pure universals and impure ones would simply arise from the objective difference between propositional functions. For instance, there is a difference between x is a parent of John and the following:

x is a parent of y

The latter is a two-argument propositional function, so we must apply the λ -operator twice in order to abstract it:

$$\lambda x \lambda y (x \text{ is a parent of } y) ,$$

which corresponds to the universal Parenthood. Therefore, we can state the difference between “John exemplifies Parenthood” and “John exemplifies Parenthood of Peter”:

$$(8) E(\text{John}, \lambda x \lambda y (x \text{ is a parent of } y))$$

$$(9) E(\text{John}, \lambda x (x \text{ is a parent of Peter}))$$

“John is someone’s parent” entails the former, while “John is a parent of Peter” entails the both the former and the latter. We should see now how the regress appears in this notation.

$$(2') E(a, \lambda x (Fx))$$

$$(3') E(a, \lambda y (E(y, \lambda x (Fx))))$$

From (3'), we can deduce the following sentence:

$$(10) E(a, \lambda z (E(z, \lambda y (E(y, \lambda x (Fx)))))) ,$$

which reads informally as “*a* exemplifies the exemplification of the exemplification of *F*-ness. Therefore, the first regress shows up clearly in the symbolism of the λ -operator. As giving up this notation is too high a price to pay, we

could ask if impure universals should not be posited after all. Our answer is no.

The latter version of realism presented above posited two categories of entities:

a. Particulars represented by individual constants of the form $a, b, c, \dots, a_1, b_1, c_1, \dots$;

b. Particulars represented by tuples of the form $\langle t_1, \dots, t_n \rangle$

Pure universals, represented by functions of the form $\lambda v_1 \dots \lambda v_n (P(v_1, \dots, v_n))$.

Our aim is to give definitions for sentences that contain impure universals using only pure universals and tuples¹⁴. Thus, (3') reduces to

$$(3'') E(\langle a, \lambda x(Fx) \rangle, \lambda x \lambda y (E(y, x))) ,$$

which contains only an ordered-triple and the pure universal Exemplification - $\lambda y \lambda x (E(y, x))$. (10) is defined as

$$(10') E(\langle a, \lambda x(Fx), \lambda y \lambda x (E(y, x)) \rangle, \lambda x \lambda y (E(x, y))) ,$$

which, again, does not contain any impure universals. Therefore, our only-pure-universals-realism has no need to throw away the elegant notation of the λ -operator. Sentenc-

¹⁴ This is a usual procedure in the contemporary metaphysical debate. The proponent of some stronger form of realism throws sentences that seem to refer to a certain kind of entities. The nominalist (or a moderate realist) attempts to translate such sentences without referring to those entities (HOFFMAN; ROSENKRANTZ, 57, 2010).

es like (3'), (8) and (9) can be dealt with as mere *abbreviations*:

$$E(\text{John}, \lambda x(x \text{ is a parent of Peter})) \equiv E(\langle \text{John}, \text{Peter} \rangle, \lambda x \lambda y(x \text{ is a parent of } y))$$

More generally, a sentence of the form $E(t_1, \lambda v_1 \dots \lambda v_n (P(\dots, t_2, \dots, t_n, \dots)))$ can be defined as follows:

$$E(\langle t_1, t_2, \dots, t_n \rangle, \lambda v_1 \dots \lambda v_{n-1} \lambda v_n \lambda v_{n+1} \lambda v_{n+2} \dots \lambda v_m (P(\dots, v_{n+1}, \dots, v_{n+2}, \dots, v_m, \dots)))^{15}$$

Other equivalences, of course, should be put forth in order to reduce sentences containing them, but as our aim is to examine realism about universals, the latter definition seems good enough, for it shows how to reduce the leading relational sentences in a realist ontology to sentences that contain as *relata* nothing more than a tuple and a function that stands for a pure universal.

4 BRADLEY'S REGRESS

Another modern version of the Third Man Argument is Bradley's regress, named after F.H. Bradley, whose intention was to show that all relations lead to a regress *ad infinitum*. Rodriguez-Pereyra presents it as follows:

¹⁵ In this schema, all terms in $P(\dots, t_2, \dots, t_n, \dots)$ were abstracted by the λ -operator and put in a tuple with t_1 .

Suppose there are universals, both monadic and relational, and that when an entity instantiates a universal, or a group of entities instantiate a relational universal, they are linked by an instantiation relation. Suppose now that a instantiates the universal F . Since there are many things that instantiate many universals, it is plausible to suppose that instantiation is a relational universal. But if instantiation is a relational universal, when a instantiates F , a , F and the instantiation relation are linked by an instantiation relation. Call this instantiation relation i_2 (and suppose it, as is plausible, to be distinct from the instantiation relation (i_1) that links a and F). Then since i_2 is also a universal, it looks as if a , F , i_1 and i_2 will have to be linked by another instantiation relation i_3 , and so on ad infinitum. (RODRIGUEZ-PEREYRA 2008)

We can identify four assumptions within the argument: 1) If a universal is exemplified by an entity, then there is an Exemplification relation different from the universal and the other entity linking them; 2) Exemplification is a universal; 3) Exemplification is exemplified by the entities it links; 4) The Exemplification (E_{n+1}) linking E_n to t_1, \dots and t_n is different from the Exemplification (E_n) that links t_1, \dots and t_n .

Rejecting the first three assumptions entails some sort of nominalist position¹⁶ or at least an *ad hoc* version of realism that is not committed to the existence of Exemplification because it seems to generate the regress. Therefore, we shall attempt to keep them while rejecting the fourth principle

According to the fourth assumption in the argument, the

¹⁶“ We may say, for example, that some dogs are white and not thereby commit ourselves to recognizing either doghood or whiteness as entities.” (QUINE 1949, 32). Armstrong (2006, 242) holds that to stop the regress we must make Exemplification a necessary relation. We think that this is too heavy an ontological burden to bear.

Exemplification relation that links Exemplification, a and F -ness is different from the one that only links a and F -ness. But why is that so? Why should we posit a new relation of Exemplification every time a new group of related entities shows up? We give a response to Bradley's argument along the same lines in which we presented the latter solution to the regress.

Instead of saying that, given an Exemplification relation linking a and F -ness, we have to posit a new relation (Exemplification₂) to explain the connection between the former three entities, we can simply say that the very same relation is able to connect itself with them.

Thus, we generate again a less troublesome form of regress:

1. a is F
2. a and F -ness are linked by the Exemplification relation
3. a , F -ness and Exemplification are linked by the Exemplification relation
4. a , F -ness, Exemplification and Exemplification are linked by the Exemplification relation

and so on.

Couched in our language of tuples and functions, we can present the solution as follows:

1. Fa
2. $E(a, \lambda x(Fx))$

3. $E(\langle a, \lambda x(Fx) \rangle, \lambda x \lambda y(E(x, y)))$
 4. $E(\langle a, \lambda x(Fx), \lambda x \lambda y(E(x, y)) \rangle, \lambda x \lambda y(E(x, y)))$
 - .
 - .
 - .
- and so on.

Again, what appears is an infinity of tuples, not of universals. Nevertheless, the question remains: does that not prevent a 's linkage to F -ness? Not if we think that those tuples exist necessarily. The problem with an infinite number of Exemplification relations was that we were not sure of their existence, so we could not resort to them. However, tuples are not problematic as seemingly superfluous universals. Therefore, a regress like the latter is not vicious.

Of course, one is always allowed to doubt the existence of any abstract entity whatsoever and posit only *concreta* in his ontology. In this case, we have to be honest: realism about universals is either regressive or arbitrary when avoiding all sorts of regress. To these nominalists, however, we can say: good luck trying to reduce tuples to *concreta*.

5 CONCLUSION

One might raise an objection against ruling out impure universals: after all, why should Parenthood be accepted, and not Parenthood of a ? The answer is not ontological economy (even though simplicity may be an attractive feature in a theory). As the majority of realists would deny commitment to the existence of a universal corresponding to the predicate “does not exemplify itself” because such a

commitment would lead to contradictions, they are entitled to reject the existence of impure universals because accepting them leads to a vicious regress. And since restricting commitment to all impure universals but those that involve Exemplification is blatantly arbitrary, it is more reasonable to deny them all, dealing with Exemplification as the ordinary relation it appears to be in the sentences so far considered.

Abstract: There is a well-known argument against realism about universals. According to this argument, realism leads to an infinite regress. This paper aims to show that it is possible to block the regress without resorting to ad hoc argumentative steps. Some remarks on the logical form of relational sentences containing terms that stand for properties and relations show how to substitute a less troublesome form of regress for the one that idly generates an infinite number of universals.

Keywords: Ontology; Realism; Nominalism; Third Man Argument; Exemplification.

REFERÊNCIAS

ALLEN, R. E., 1997, **Plato's Parmenides**, revised edition. New Haven: Yale University Press.

ARMSTRONG, D. Particulars have their Properties of Necessity. In: STRAWSON, P.F.; CHAKRABARTI, A. **Universals, Concepts and Qualities: new essays on the meaning of predicates**. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 239-248.

BARNES, J., ed. **The Complete Works of Aristotle**, Volumes I and II, Princeton: Princeton University Press, 1984.

FREITAG, W. **Does Bradley's Regress Support Nominalism?** Proceedings of the 31st International Wittgen-

stein Symposium. Frankfurt: Ontos-Verl, 2009, p. 99-102.

HOFFMAN, J.; ROSENKRANTZ, G. Platonistic Theories of Universals. In: LOUX, J.; ZIMMERMAN, D.W. **The Oxford Handbook of Metaphysics**. Oxford: 2010, p. 46-74.

RODRIGUEZ-PEREYRA, G. Nominalism in Metaphysics. In: ZALTA, E. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2016.

LOUX, M. **Metaphysics: a contemporary introduction**. 3. ed. London: Routledge, 2006.

DIREITO PRIVADO E JUSTIÇA: O ARGUMENTO DA DIVISÃO INSTITUCIONAL DO TRABALHO¹

Leandro Martins Zatinelli (UFMG)²
leandrozanitelli@gmail.com

Abstract: Rawls propõe uma “divisão do trabalho” entre as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade e as regras diretamente aplicáveis a indivíduos e associações (grosso modo, o direito privado). O artigo expõe e refuta o argumento de que é compatível com a concepção rawlsiana de justiça defender um ideal de justiça não distributivo (como um ideal de justiça corretivo) para o direito privado. Alega-se, em suma, que o direito privado é necessário para manter o que Rawls chama de “justiça de fundo”, bem como que esse papel pode ser desempenhado sem abrir mão de uma relativa simplicidade normativa

Keywords: direito privado; Rawls; divisão institucional do trabalho; justiça distributiva; justiça corretiva.

Introdução

Este artigo apresenta e critica um argumento para que uma concepção de direito privado, baseada em um ideal de justiça corretiva, seja considerada compatível com a concepção rawlsiana de justiça política. De acordo com esse argumento (o argumento da “divisão institucional do trabalho”), é peculiar à concepção de justiça defendida por Rawls, a “justiça como equidade”, insistir em que os resultados de transações individuais somente serão legítimos se

¹ Recebido: 20-03-2018/ Aceito: 08-07-2019/ Publicado on-line: 12/04/2020.

² Leandro Martins Zatinelli é Professor Adjunto na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Brasil.

mantidas certas condições de equanimidade, o que Rawls designa como “justiça de fundo”. Essas condições de equanimidade, contudo, não devem ser asseguradas pelas regras às quais as transações individuais se sujeitam (grosso modo, pelo direito privado), mas pelas instituições (como, por exemplo, os tributos sobre a renda e a herança) que compõem a estrutura básica da sociedade. Depreende-se daí uma divisão do trabalho entre, de um lado, as instituições que fazem parte da referida estrutura e são encarregadas de preservar a justiça de fundo, e, de outro, o direito privado. Por fim, como é à estrutura básica que se aplicam os princípios distributivos (os princípios das liberdades, da equitativa igualdade de oportunidades e da diferença) da justiça rawlsiana, conclui-se que cabe a outras instituições, mas não ao direito privado, atender a esses princípios.

Procura-se demonstrar a seguir que esse argumento falha, e que, portanto, se algum lugar tiver de ser encontrado nas hostes rawlsianas para um ideal de justiça não distributivo (como o de justiça corretiva) a ser aplicado ao direito privado, esse lugar será outro que não o da divisão institucional do trabalho nos moldes que Rawls a propõe. Em resumo, afirma-se que a divisão institucional do trabalho, para ter a implicação de esquivar o direito privado de qualquer demanda distributiva, dependeria da confirmação de dois pressupostos, um implícito nas passagens em que Rawls trata dessa divisão, outro explícito. O pressuposto implícito é o de que a justiça de fundo pode ser realizada independentemente do direito privado. Esse pressuposto é, contudo, incongruente com os princípios que dão conteúdo à justiça de fundo, para cuja realização o direito privado é necessário. O pressuposto explícito é o de que manter a

justiça de fundo por meio do direito privado importaria complicar as regras aplicáveis a transações individuais mais do que o recomendável. Esse pressuposto, argumenta-se, é falso: ainda que o direito privado deva atender a um especial imperativo de simplicidade, isso não impede que ele seja posto a serviço de princípios de justiça distributiva como os defendidos por Rawls.

O artigo é organizado da seguinte maneira. A seção 1 contém brevíssimos esclarecimentos sobre o ideal de justiça – distributivo ou corretivo – pertinente ao direito privado. A seção 2 apresenta as considerações de Rawls sobre a importância da justiça de fundo e a divisão institucional do trabalho. Nessa seção também se explica por que, com base em tal divisão, pode-se depreender que é compatível com a concepção de justiça rawlsiana a sujeição do direito privado à justiça corretiva. A seção 3 refuta o argumento da divisão institucional do trabalho em ambos seus pressupostos (implícito e explícito).

1 DIREITO PRIVADO: JUSTIÇA DISTRIBUTIVA OU JUSTIÇA CORRETIVA?

Uma questão fundamental no que concerne à relação entre direito privado e justiça³ é a da espécie de justiça pertinente a essa área do direito. Por um lado, o direito privado lida com questões cuja importância para concepções de

³ O artigo nada presume sobre a questão de saber o quanto o direito privado deve se conformar a algum ideal ou princípio de justiça, qualquer que seja. O tema do artigo somente será relevante, é claro, à medida que questões de justiça sejam relevantes para o direito privado. Por outro lado, não é necessário presumir que a justiça dê, invariavelmente, a palavra final; outras considerações podem ser tão ou até mais relevantes.

justiça distributiva (algumas delas, ao menos) é indubitável: quais direitos de propriedade são reconhecidos; quais contratos são juridicamente eficazes e o conteúdo dessa eficácia; quais vítimas de dano têm direito a reparação; que direitos e deveres há entre familiares, em vida e *post mortem*, quais são as possíveis formas jurídicas da empresa, etc. Nenhuma concepção minimamente ambiciosa de justiça ocupada com a distribuição de bens como a riqueza ou o bem-estar, poderá se dizer, já de saída, indiferente ao modo como o direito privado lida com questões como essas. Por outro lado, parece haver uma espécie de justiça pertinente às relações de direito privado cujo objeto não é a distribuição de bens em mais amplo espectro, mas a interação das partes. Trata-se, em outras palavras, de um ideal de justiça que atenta para o que uma das partes fez à outra (por exemplo, para o dano que uma causou à outra), e não para a situação delas em relação à distribuição de certos bens. Esse ideal de justiça costuma ser designado, por inspiração aristotélica, como justiça corretiva.⁴

Embora o conteúdo das duas espécies de justiça seja controvertido e, portanto, não seja pacífico afirmar o que a justiça distributiva e a justiça corretiva requerem, por exemplo, acerca de um dano que A causou a B, é plausível que as prescrições de uma e da outra sejam conflitantes. Afinal, a justiça corretiva se interessará tão somente pelas características da interação entre A e B (isto é, pelas circunstâncias nas quais o primeiro causou dano ao segun-

⁴ Para uma apresentação recente sobre o estado-da-arte, ver Scheffler (2015). Para trabalhos mais antigos sobre a relação entre direito privado e justiça (não necessariamente em uma perspectiva rawlsiana), consultem-se, entre outros, Kordana e Tabachnick (2005; 2006); Ripstein (2004); Weinrib (1995); Kronman (1980).

do), enquanto a justiça distributiva terá em vista a situação das partes quanto a certo bem ou bens a distribuir.

Há várias maneiras de contornar a tensão entre justiça distributiva e justiça corretiva. Uma delas consiste em admitir a aplicação concorrente de princípios das duas espécies de justiça mediante soluções de compromisso. Por exemplo, A terá de reparar o dano que causou a B (tal como manda, digamos, a justiça corretiva), mas a indenização será reduzida pelo fato de B ser mais rico do que A (o que atende, também por hipótese, à justiça distributiva, ainda que não o bastante para se dizer que a situação de A e B após o pagamento da indenização seja justa, distributivamente falando).

Outra solução é negar validade a uma das espécies de justiça. Talvez A tenha que reparar o dano de B porque a justiça corretiva assim o requer e porque não há outro princípio válido de justiça. Outra, por fim, é propugnar pela compatibilidade das duas espécies de justiça, o que permitiria concluir que a reparação do dano de B por A atende a um princípio de justiça (como o corretivo) sem, contudo, contrariar a outro.

No restante do artigo, trataremos de um argumento para pensar que a compatibilidade entre justiça distributiva e corretiva é respaldada pela teoria da justiça de Rawls.⁵ A concepção de justiça política defendida por Rawls, a “justiça como equidade”, é, notoriamente, uma concepção de justiça distributiva. Pode-se pensar, no entanto, que o direito privado é alheio à justiça como equidade e apto a se su-

⁵ Outros compatibilistas são Nozick (1974) e Dworkin (2000).

jeitar, conseqüentemente, aos preceitos de um ideal de justiça corretiva. Tal conclusão é motivada, como se explicará a seguir, pelas considerações de Rawls acerca da justiça como equidade como “justiça de fundo”, bem como de uma “divisão institucional do trabalho” que essa justiça de fundo implicaria.⁶

2 RAWLS, A JUSTIÇA DE FUNDO E A DIVISÃO INSTITUCIONAL DO TRABALHO

Para entender por que a teoria da justiça de Rawls parece tratar como compatíveis as justiças distributiva e corretiva, é útil começar com as considerações do filósofo acerca do papel que a sua teoria atribui à estrutura básica da sociedade. Essa estrutura é constituída por instituições sociais ou, como ele diz, “pelo modo como essas instituições distribuem direitos e deveres e determinam a divisão de vantagens da cooperação social.” (RAWLS, 1999, p. 6)⁷ A justiça como equidade é uma concepção de justiça política com princípios aplicáveis especialmente à estrutura básica. Esses princípios diferem dos princípios aplicáveis às ações individuais.

⁶ Um argumento pela compatibilidade entre justiça distributiva e justiça corretiva em Rawls, que não será considerado aqui, é o seguinte. Tendo em vista que entre os princípios aplicáveis a indivíduos estão o princípio da equidade (*principle of fairness*) e os deveres naturais, e que esses incluem, respectivamente, obrigações contraídas por meio de promessas (RAWLS 1999, p. 97) e o dever de não causar dano a outrem (RAWLS 1999, p. 98), é patente a importância da justiça corretiva para os deveres individuais. Mas se a justiça corretiva é importante para esses deveres, então o direito também não pode ser indiferente a essa forma de justiça, sob pena de se mostrar um empecilho ao desenvolvimento moral dos cidadãos. Para um exemplo de um argumento assim (embora sem se referir, em particular, à teoria da justiça de Rawls), ver Shiffrin (2007).

⁷ “For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation.”

Rawls explica que o papel da estrutura básica – o fato de essa estrutura se sujeitar a princípios especiais – diferencia a justiça como equidade tanto do utilitarismo quanto do libertarismo. O utilitarismo é entendido por Rawls como uma “teoria geral”, cujo princípio último (a maximização da utilidade) se aplica às mais diferentes instâncias (RAWLS, 1996, p. 260-261). O princípio utilitarista para as instituições que compõem a estrutura básica é o mesmo, portanto, que regula a atividade de indivíduos e associações.

O libertarismo, por sua vez, não confere um papel especial à estrutura básica porque trata o Estado como uma associação entre outras, cujo poder sobre os cidadãos se sujeita à observância das mesmas regras aplicáveis às transações individuais (RAWLS, 1996, p. 264-265). O libertarismo é uma teoria sobre as condições para a aquisição originária de direitos e para a transferência voluntária desses direitos. Falta-lhe, assim, o conceito de “justiça de fundo”, que são as condições para a equanimidade das transações individuais. Na justiça como equidade, é a estrutura básica que assegura essas condições (RAWLS, 1996, p. 266).

A respeito da justiça de fundo, Rawls faz duas afirmações importantes. Primeiro, a justiça de fundo não é assegurada de uma vez por todas. Ao contrário, partindo-se de uma situação inicial na qual as condições para a equanimidade dos resultados das transações individuais são atendidas, pode-se passar a uma outra situação na qual essas condições já não se verifiquem, ainda que só haja transações voluntárias e que todos os acordos sejam cumpridos (RAWLS, 1996, p. 266). É papel das instituições que compõem a estrutura básica interferir, então, para que a justiça

de fundo seja restaurada. Segundo, não é factível submeter transações individuais a regras que evitem que a justiça de fundo seja solapada. Aqui Rawls chama a atenção para o facto de que os efeitos das transações individuais sobre a justiça de fundo muitas vezes não são diretos ou imediatos. A complicada engenharia social para evitar esses efeitos deletérios somente poderia ser realizada, assim, por meio de regras de difícil ou custosa aplicação. Trata-se, portanto, de um inconveniente prático. “As regras aplicáveis aos acordos”, diz Rawls, “são, afinal, diretrizes públicas e práticas, e não funções matemáticas que possam ser tão complicadas quanto se possa imaginar.” (RAWLS, 1996, p. 268)⁸

O inconveniente de tentar preservar a justiça de fundo por meio das regras aplicáveis às transações individuais, leva Rawls a propor o que chama de “divisão institucional do trabalho”. Essa divisão não é senão a divisão institucional de tarefas que decorre, de uma parte, do papel quanto à justiça de fundo que a justiça como equidade atribui à estrutura básica e, de outra, à indesejabilidade de esse papel ser exercido pelas regras aplicáveis às transações individuais:

Assim (...) chegamos à ideia de uma divisão do trabalho entre duas

⁸ “The rules applying to agreements are, after all, practical and public directives, and not mathematical functions which may be as complicated as one can imagine”. Logo em seguida (ibid.), ele acrescenta: “Portanto qualquer esquema sensível de regras evitará exceder a capacidade dos indivíduos para entendê-las e segui-las com suficiente facilidade, nem irá sobrecarregar os cidadãos com demandas de informação e previsão que eles não estão normalmente aptos a atender. Indivíduos e associações não conseguem compreender as ramificações de suas ações em conjunto, nem se pode esperar que antecipem o impacto de circunstâncias futuras sobre tendências atuais” (“thus any sensible scheme of rules will not exceed the capacity of individuals to grasp and follow them with sufficient ease, nor will it burden citizens with requirements of knowledge and foresight that they cannot normally meet. Individuals and associations cannot comprehend the ramifications of their particular actions viewed collectively, nor can they be expected to foresee future circumstances that shape and transform present tendencies”).

espécies de regras sociais e as diferentes instituições por meio das quais essas regras são realizadas. A estrutura básica compreende em primeiro lugar as instituições que definem a base social e que incluem também as operações que continuamente fazem ajustes e compensam as inevitáveis tendências contrárias à equidade de fundo, tais como impostos sobre a renda e heranças destinados a igualar a propriedade. Essa estrutura também faz valer por meio do sistema jurídico um outro conjunto de regras que governam transações e acordos entre indivíduos e associações (o direito contratual, e assim por diante). Regras sobre dolo, coação e outras do gênero pertencem a esse conjunto e satisfazem a requerimentos de simplicidade e praticidade. Elas são desenhadas para deixar que indivíduos e associações ajam efetivamente em busca de seus fins e sem restrições excessivas. Para concluir: começamos com a estrutura básica e tentamos verificar como essa estrutura mesma faz os ajustes necessários para preservar a justiça de fundo. O que procuramos, com efeito, é uma divisão institucional do trabalho entre a estrutura básica e as regras que se aplicam diretamente a indivíduos e associações, e que devem ser seguidas por eles em transações particulares. Se essa divisão puder ser estabelecida, indivíduos e associações ficarão livres para promover seus fins mais efetivamente à sombra da estrutura básica, seguros em saber que em outro lugar do sistema social as correções necessárias para preservar a justiça de fundo estão sendo feitas (RAWLS, 1996, p. 268-269).⁹

⁹ “Thus (...) we arrive at the idea of a division of labor between two kinds of social rules, and the different institutional forms in which these rules are realized. The basic structure comprises first the institutions that define the social background and includes as well those operations that continually adjust and compensate for the inevitable tendencies away from background fairness, for example, such operations as income and inheritance taxation designed to even out the ownership of property. This structure also enforces through the legal system another set of rules that govern the transactions and agreements between individuals and associations (the law of contract, and so on). The rules relating to fraud and duress, and the like, belong to these rules, and satisfy the requirements of simplicity and practicality. They are framed to leave individuals and associations free to act effectively in pursuit of their ends and without excessive constraints. To conclude: we start with the basic structure and try to see how this structure itself should make the adjustments necessary to preserve background justice. What we look for, in effect, is an institutional division of labor between the basic structure and the rules applying directly to individuals and associations and to be followed by them in particular transactions. If this division can be established, individuals and associations are then left free to advance their ends more effectively within the framework of the basic structure, secure in the knowledge that elsewhere in the social system the
Cont.

Embora Rawls não o diga, não há nada que, à primeira vista, impeça que as regras aplicáveis às transações individuais se conformem a um ideal de justiça corretiva: primeiro, porque essas regras não se sujeitam às demandas distributivas da justiça de fundo; segundo, porque a indiferença aos efeitos mediatos e indiretos das transações individuais permite que a justiça corretiva seja incorporada ao direito privado sem suscitar o inconveniente mencionado por Rawls ao tratar da justiça de fundo.¹⁰

3 Divisão institucional do trabalho e direito privado

necessary corrections to preserve background justice are being made.” Para considerações similares sobre a divisão institucional do trabalho, v. Rawls (2001, p. 53-54). É controvertido na literatura (KORDANA; TABACHNICK 2005, p. 605-606, n. 34) se, na frase “This structure also enforces”, o termo “structure” se refere à estrutura básica, caso no qual a primeira parte do trecho transcrito acima incluiria na estrutura básica tanto as instituições incumbidas de manter a justiça de fundo (como a tributação da renda e da herança) quanto as regras aplicáveis às transações individuais. A questão, porém, é de somenos importância. Pertencentes ou não à estrutura básica, o fato é que Rawls nega às últimas regras qualquer papel quanto à justiça de fundo. Logo, não são as regras aplicáveis às transações individuais que vão assegurar as condições de equanimidade dessas transações e que estarão, portanto, encarregadas de realizar os princípios nos quais as referidas condições se baseiam.

¹⁰ É importante diferenciar o argumento recém esboçado e um outro também favorável a acomodar a justiça corretiva a um ideal de justiça eminentemente distributivo como o rawlsiano. O argumento da divisão institucional do trabalho se refere, como visto, ao inconveniente prático de incluir o direito privado entre as instituições incumbidas de preservar a justiça de fundo. Esse argumento é diferente do que Rawls usa, por vezes, para justificar a estrutura básica como objeto de justiça como equidade, o qual apela para a impropriedade da aplicação do(s) mesmo(s) princípio(s) de justiça a objetos diversos. É a essa impropriedade que Rawls alude, por exemplo, ao negar que os princípios da sua concepção de justiça se apliquem a associações como igrejas e universidades (RAWLS, 1996, p. 261; 2001, p. 10, n. 8). Esse argumento do pluralismo, ou da diversidade e irredutibilidade dos princípios de justiça válidos para diferentes objetos ou instâncias, é um argumento patentemente distinto do exposto acima, o qual, ao invés de uma inadequação material, limita-se a alegar a impossibilidade para realizar institucionalmente (por meio de regras suficientemente simples) certas demandas da justiça. Scheffler (2006, p. 106-107) distingue os dois argumentos e propõe chamar o argumento do pluralismo de argumento da divisão do trabalho moral.

Esta seção trata do argumento da divisão institucional do trabalho como argumento para que o direito privado fique imune aos princípios de justiça distributiva da justiça como equidade, e livre, conseqüentemente, para se amoldar aos preceitos de um ideal de justiça não distributivo. Lembre-se, para começar, do papel especial que Rawls atribui à estrutura básica em relação às transações individuais. Esse papel, como visto acima, é o de assegurar a justiça de fundo, isto é, as condições para que transações voluntárias sejam equânimes.

A ideia de negar ao direito privado qualquer papel quanto à justiça de fundo tem dois pressupostos, um deles explícito no argumento de Rawls sobre a divisão institucional do trabalho, o outro implícito. O pressuposto explícito é o de que o direito privado é inapto a preservar a justiça de fundo, porque, para fazê-lo, seria preciso complicá-lo mais do que o desejável. O pressuposto implícito é o de que outras instituições são suficientes para resguardar a justiça de fundo.¹¹ Do contrário, de nada valeria, do ponto de vista da justiça, que os contratos e outras ações reguladas pelo direito privado se submetam a regras simples e fáceis de aplicar, já que, para a concepção rawlsiana de justiça, os resultados

¹¹ Ou nem tão implícito assim. Repare na parte final da passagem transcrita anteriormente (RAWLS, 1996, p. 269): “se essa divisão puder ser estabelecida, indivíduos e associações ficarão livres para promover seus fins mais efetivamente à sombra da estrutura básica, seguros em saber que em outro lugar do sistema social as correções necessárias para preservar a justiça de fundo estão sendo feitas.” Em *Justice as Fairness*, contudo, Rawls (2001, p. 53) afirma que “princípios diretamente aplicáveis a acordos (por exemplo, o direito contratual) não são, sozinhos, suficientes para preservar a justiça de fundo” (“*principles applying to these agreements directly (for example, the law of contract) do not alone suffice to preserve background justice*”). Isso tanto pode ser entendido como referência a um caso hipotético no qual confiássemos apenas no direito privado para preservar a justiça de fundo (tarefa para a qual ele se mostraria, então, insuficiente) quanto como expressão da ideia de que o direito privado é necessário (mas não suficiente) à justiça de fundo. Essa segunda interpretação é contrariada, no entanto, pela proposta da divisão institucional do trabalho.

de transações voluntárias serão legítimos se e somente se certas condições de equanimidade (isto é, a justiça de fundo) forem atendidas.

Começemos com o pressuposto implícito. Embora Rawls não o diga ao apresentar a ideia da divisão institucional do trabalho, é de se entender que o conteúdo da justiça de fundo seja determinado pelos princípios da justiça como equidade. O primeiro princípio, ou princípio das liberdades, assegura aos cidadãos certas liberdades básicas.¹² O segundo princípio sujeita desigualdades sociais e econômicas a duas condições (RAWLS, 2001, p. 42-43): primeiro, essas desigualdades devem estar atreladas a cargos e posições para a ocupação dos quais todos gozem de equitativa igualdade de oportunidades; segundo, elas devem ser para a maior vantagem possível (“*to the greatest benefit*”) dos cidadãos em pior situação, o que Rawls designa como princípio da diferença.

Tendo em vista sua especial importância para as considerações que seguem, convém tratar um pouco mais detalhadamente do princípio da diferença. Para entender o que esse princípio determina, imagine um arranjo institucional sob o qual as expectativas dos cidadãos quanto à distribuição de certos bens, como renda, sejam as mesmas (por exemplo, com instituições que eliminem diferenças de renda causadas pelo mercado). Se, em um cenário alternativo (isto é, sob instituições diversas), as expectativas dos cidadãos fo-

¹² Rawls (2001, p. 42): o primeiro princípio garante a cada um “um plenamente adequado esquema de iguais liberdades básicas, compatível com um comparável esquema de liberdades para todos os demais” (“*a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all*”).

rem ainda melhores, ainda que desiguais (isto é, se, nesse cenário, as expectativas dos cidadãos, inclusive aqueles em pior situação, forem melhores do que sob um arranjo institucional estritamente igualitário, graças, por exemplo, ao efeito de incentivo de diferenças de renda), então o princípio da diferença pede que abandonemos a distribuição igual em favor de uma mais benéfica a todos. Esse princípio pede, ademais, que toleremos a desigualdade até o ponto em que os cidadãos em pior situação parem de se beneficiar – em outras palavras, que nos movamos em uma curva de desigualdade até o ponto em que as expectativas dos cidadãos em desvantagem sejam as melhores possíveis.

Voltando à divisão institucional do trabalho, repare-se que essa divisão só é plausível, portanto, se as instituições encarregadas de manter a justiça de fundo forem aptas a realizar os dois princípios recém mencionados. É pouco plausível que esse seja o caso, no entanto, se as instituições em questão não incluírem o direito privado. Aqui há dois pontos a considerar. Primeiro, não é difícil imaginar que o direito privado admita violações às liberdades básicas e à equitativa igualdade de oportunidades – por exemplo, com a tolerância à discriminação em contratos ou por meio de indenizações aplicadas a certos exercícios da liberdade de expressão. Ainda assim, poder-se-ia conceder que as restrições impostas por esses dois princípios ao conteúdo do direito privado são pontuais, isto é, que os princípios das liberdades e da equitativa igualdade de oportunidades sejam indiferentes à maioria das decisões em matéria de direi-

to privado,¹³ como, por exemplo, a de sujeitar a formação de contratos à regra da expedição ou à da recepção.¹⁴

Segundo, o fato de o princípio da diferença admitir desigualdades apenas sob a condição de que a situação dos cidadãos menos aquinhoados seja maximizada, determina que todo o direito privado – ou, ao menos, todas as decisões sobre a matéria do direito privado com impacto sobre os cidadãos em desvantagem – seja tratado como parte da justiça de fundo.¹⁵ Em contraste com os demais princípios da justiça como equidade, portanto, o princípio da diferença não tem implicações meramente pontuais para o direito privado. Até mesmo uma questão de detalhe sobre o regime da formação dos contratos, como a escolha entre as regras da expedição e da recepção, pode se sujeitar ao princípio da diferença – contanto que o impacto das regras em questão sobre os cidadãos em pior situação não seja o mesmo.¹⁶

¹³ Para uma opinião nesse sentido em relação ao direito contratual, ver Scheffler (2015, p. 224-225).

¹⁴ Sobre a formação de um contrato mediante a aceitação de uma proposta, pode-se estipular a regra de que o contrato se forma assim que a resposta é enviada (regra da expedição) ou somente com a chegada dessa resposta ao proponente (regra da recepção). O art. 434 do código civil brasileiro (BRASIL, 2002) adota, com ressalvas, a regra da expedição.

¹⁵ Na literatura, a sujeição do direito privado ao princípio da diferença é tratada por vezes como dependente da resposta à questão prévia de saber se o direito privado é ou não parte da estrutura básica da sociedade e se, portanto, faz ou não parte das instituições às quais os princípios da justiça como equidade, entre eles o da diferença, se aplicam. É falso supor, porém, que o conteúdo da estrutura básica possa ser definido por mera estipulação ao invés de pela adequação material. Fazem parte da estrutura básica as instituições relevantes para a justiça (no caso de Rawls, as instituições relevantes para a distribuição das vantagens e ônus da cooperação social) e às quais os princípios da justiça como equidade se afirmem como materialmente adequados. A adequação material de um princípio a uma instituição, por sua vez, pode ser refutada ou, no espírito da “virada política” de Rawls, simplesmente não afirmada, sob a alegação de que fazê-lo poria em xeque a aceitabilidade da justiça como equidade nas circunstâncias do que Rawls chama de pluralismo razoável. A falta, porém, de um argumento em algum desses sentidos, é descabido excluir da estrutura básica o direito privado ou quaisquer outras instituições.

¹⁶ Scheffler discorda dessa interpretação que, para ele, contraria o pluralismo (ou a “divisão do trabalho moral”) defendido por Rawls. Segundo Scheffler (2015, p. 227): “Se, em seus acordos e transações privados, os indivíduos devessem ser guiados por regras designadas tão somente para Cont.

Sobre esse último ponto, pode-se objetar que, embora possivelmente distintas, as consequências da decisão sobre uma questão de detalhe como a da formação do contrato pela expedição ou recepção da resposta são difíceis de mensurar, de modo que, embora provável que o princípio da diferença não seja indiferente à escolha, não seja de esperar que um juiz ou legislador decida a questão motivado pelo princípio em questão, por lhe faltarem as informações para tanto. Essa objeção é importante, porque a viabilidade institucional é, sem dúvida, algo a considerar quando se trata da justiça como equidade. Rawls não está interessado em princípios de justiça *per se*, mas em princípios de justiça que as instituições sociais sejam capazes de realizar. Logo, se, devido à falta de informações, o princípio da diferença se mostrasse um critério insuficientemente confiável para a conformação do direito privado, essa seria uma razão para interpretar as condições de equanimidade que constituem a justiça de fundo como condições que podem ser atendidas independentemente do direito privado – ou, ao menos, que podem ser atendidas sem que toda e qualquer questão de

alcançar os objetivos distributivos do princípio da diferença, Rawls andaria na direção de uma teoria geral aplicável à conduta individual tanto quanto às instituições” (“*if, in their private agreements and transactions, individuals are to be guided by rules designed solely to achieve the distributive aims of the difference principle, this pushes Rawls’s view in the direction of a general theory that applies to individual conduct no less than to institutions*”). Deve-se evitar, porém, a confusão entre sujeitar o direito privado ao princípio da diferença e sujeitar a esse mesmo princípio as ações individuais reguladas pelo direito privado. Uma coisa não implica a outra, nem mesmo, como Scheffler afirma logo após essa passagem, como um “igualitarismo de regras” (em contraposição a um “igualitarismo de atos”) aplicado a indivíduos e associações. Tendo em vista a insistência de Rawls em contrastar a sua concepção de justiça e o utilitarismo, o argumento da pluralidade continua sendo um argumento poderoso contra a ideia de sujeitar a totalidade do direito privado à justiça distributiva. Para defender a opinião diametralmente oposta implicada pela divisão institucional do trabalho, no entanto, é preciso mais do que simplesmente aludir à recusa de Rawls a que os princípios da justiça como equidade sejam princípios materialmente adequados a indivíduos e associações.

detalhe sobre o direito privado seja resolvida do modo mais favorável aos cidadãos em pior situação.

Mesmo que se admita, no entanto, que a aplicabilidade do princípio da diferença depende de uma certa previsibilidade quanto aos efeitos de decisões institucionais sobre os cidadãos menos favorecidos, não é o caso de depreender daí que a justiça de fundo prescindia do direito privado (ou de todo o conteúdo do direito privado indiferente aos princípios das liberdades e da equitativa igualdade de oportunidades). Considere-se, em primeiro lugar, que a previsibilidade necessária a que uma decisão institucional seja governada pelo princípio da diferença é alguma previsibilidade, não mais do que isso. Fora do direito privado, o impacto de medidas legislativas sobre os cidadãos em pior situação também costuma ser um tanto incerto, de modo que ou aceitamos que decisões governamentais sejam tomadas da maneira que, a partir das informações disponíveis, *pareça* ser a mais benéfica para esses cidadãos, ou então abrimos mão de aplicar o princípio da diferença de uma vez por todas. Em segundo lugar, embora talvez não seja mesmo possível prever, com alguma (suficiente) segurança, os efeitos sobre os cidadãos em pior situação, de uma mudança de detalhe na legislação do direito privado, é pouco plausível que o mesmo valha para decisões institucionais mais fundamentais, tal como, por exemplo, a de submeter os contratos a um regime de *laissez-faire* ou interventivo.¹⁷

¹⁷ É claro que se pode divergir sobre a característica fundamental – liberal ou interventiva – de um direito contratual mais favorável possível aos cidadãos em pior situação, mas essa divergência não parece ser distinta da que estamos sujeitos a encontrar em outras áreas de reconhecida aplicação do princípio da diferença, como o direito tributário.

Em conclusão, um problema com uma divisão institucional do trabalho pela qual o direito privado fique alheio à justiça distributiva é que, ao menos da maneira como Rawls a concebe, a justiça de fundo não pode ser realizada independentemente do direito privado. Para que os resultados das transações individuais sejam equânimes, é necessário que o direito privado seja conformado de maneira a não violar os princípios das liberdades e da equitativa igualdade de oportunidades. É também necessário que, ao menos em suas características fundamentais, esse direito se mostre o mais vantajoso possível para os cidadãos em pior situação.

Passemos agora ao pressuposto explícito do argumento, o de que se o direito privado for incluído entre as instituições encarregadas de manter a justiça de fundo, renunciáremos à simplicidade desejável a um direito a ser seguido por indivíduos e associações em suas transações voluntárias. A esse respeito, pode-se, em primeiro lugar, ponderar se a simplicidade que Rawls tem em vista pode ser alcançada (mesmo por um direito privado indiferente à justiça de fundo) e se é, de fato, uma característica especialmente desejável do direito privado. Scheffler (2015, p. 219) lembra, quanto ao primeiro ponto, que o direito contratual não é tão simples a ponto de ser possível entendê-lo sem a ajuda de um advogado (a afirmação é presumivelmente feita acerca do direito norte-americano, mas vale para a generalidade dos países hoje em dia). Além disso, como também lembra Scheffler (2015, p. 219), o direito privado não é a única área do direito cujas regras se aplicam diretamente a transações entre particulares – parte do direito tributário, por exemplo, também é assim. Logo, é duvidoso que a simplicidade seja especialmente importante para o direito privado –

mais importante do que para o direito em geral.

Essas objeções, apesar de importantes, não são decisivas. Mesmo que o direito privado não seja simples como Rawls dá a entender, a divisão institucional do trabalho pode se manter atraente como meio de evitar que o direito privado se complique ainda mais. Afinal, nos países em que atualmente as dúvidas sobre o seu conteúdo só são sanadas com a ajuda de advogados, o direito privado costuma resultar de um processo histórico muito mais atento à conveniência de indivíduos e associações do que provavelmente seria um legislador cujo único propósito fosse ajustar essa área do direito aos princípios da justiça como equidade. Além do mais, não é de esperar que, ao propor a divisão institucional do trabalho, Rawls, um filósofo, estivesse atento aos precisos limites de cada setor do direito, de maneira que, ao se referir às “regras que se aplicam diretamente a indivíduos e associações, e que devem ser seguidas por eles em transações particulares (RAWLS, 1996, p. 269),¹⁸ ele tivesse em mente a distinção entre direito público e privado tal como feita pelos juristas. Logo, se há regras do direito tributário que seja pertinente definir como “regras aplicáveis diretamente a indivíduos e associações” e que, como tais, devam ser especialmente simples, não haveria mal maior em dispensá-las, junto com o direito privado, da tarefa de preservar a justiça de fundo.¹⁹

A objeção decisiva à simplicidade como justificativa

¹⁸ “rules applying directly to individuals and associations and to be followed by them in particular transactions”.

¹⁹ Assim como faria pouca diferença, para a questão que nos interessa aqui, se disposições pontuais do direito privado forem incluídas na primeira parte da divisão, isto é, como instituições encarregadas de manter a justiça de fundo.

para a divisão institucional do trabalho é que, de fato, não há nada que impeça o direito privado de ser conformado distributivamente e permanecer simples. Consideremos mais uma vez as demandas distributivas da justiça rawlsiana, dividindo a análise desta vez em três partes, uma para cada princípio (ou subprincípio).

Começemos pelo princípio das liberdades. Sejam quais forem precisamente as suas implicações, não é crível que, para atender ao princípio em questão, o direito privado tenha de ser consideravelmente mais complexo do que ordinariamente é. Isso porque, primeiro, a garantia das liberdades não impõe que se tenham em vista os efeitos mediatos das instituições e, em consequência, que o conteúdo das regras jurídicas seja conformado em função desses efeitos.²⁰ Segundo, as liberdades devem ser igualmente asseguradas a todos, independentemente da riqueza e de características como sexo e raça. Logo, eventuais disposições de direito privado feitas para satisfazer ao princípio das liberdades também podem ignorar diferenças relativas a essas e outras características.

Em relação ao princípio da equitativa igualdade de oportunidades, pode-se cogitar de dois modos de intervenção do direito privado. Um consiste em coibir atos que sejam tidos, em si mesmos e independentemente de seus efeitos mediatos ou somados aos de outros atos, como contrários à igualdade de oportunidades – por exemplo, a pro-

²⁰ Como ressalva, se os efeitos mediatos do direito privado e das demais instituições consistirem em uma larga concentração da riqueza, infringir-se-á o valor equitativo das liberdades políticas, uma parte do princípio das liberdades (RAWLS, 1999, p. 197-198). É bem possível, no entanto, que uma concentração da riqueza contrária ao referido valor equitativo possa ser evitada exclusivamente por outros meios que não o direito privado.

ibição à venda de um imóvel para um negro ou a cláusula testamentária que estipule a perda do direito à herança para a filha que se case com um judeu. Outro modo de intervenção miraria atos cujos efeitos mediatos ou somados aos de outros atos sejam contrários à igualdade de oportunidades – por exemplo, o ato de fazer comércio com pessoa da mesma religião ou etnia. Rawls pode ter razão ao supor que medidas da segunda espécie são uma ameaça à simplicidade do direito privado, sobretudo se elas envolverem uma obrigação de contratar com certas pessoas. Por outro lado, beira o absurdo pensar que a divisão institucional do trabalho se oponha a medidas da primeira espécie, não só porque tais medidas podem ser implantadas por meio de regras um tanto simples (por exemplo, uma regra sobre a invalidade de cláusulas de restrição à venda para pessoas de determinada raça), como porque, contanto que estejamos falando de coibir práticas negociais reputadas em si mesmas como contrárias à igualdade de oportunidades, trata-se de algo que só o direito privado poderá fazer. A invalidade da cláusula de resolução do testamento para a filha que se case com um judeu é, por definição, uma medida de direito privado.

Passemos, por fim, ao princípio da diferença. É nesse terreno que o receio de pôr em risco a simplicidade do direito privado, ao encarregá-lo de manter a justiça de fundo, é mais infundado. É que o objetivo de maximizar a vantagem dos cidadãos em pior situação pode ser perseguido sob quaisquer limites que se queira impor em nome da simplicidade. Digamos que, para não atentar contra um imperativo de simplicidade, o legislador do direito privado tenha de se limitar a soluções que já tenham sido adotadas, seja no

seu país, seja em outros. Se há duas ou mais regras alternativas conhecidas (e, portanto, aprovadas no teste da simplicidade) cujos efeitos sobre os cidadãos em pior situação sejam distintos, o legislador poderá fazer a escolha com base no princípio da diferença, promulgando a regra cujos efeitos sobre os cidadãos em pior situação sejam mais benéficos.²¹

CONCLUSÃO

O argumento da divisão institucional do trabalho para manter o direito privado a salvo das demandas de uma concepção distributiva de justiça, a exemplo da justiça como equidade, falha em seus dois pressupostos, um implícito no texto em que essa divisão do trabalho é proposta por Rawls, o outro explícito. O pressuposto implícito é o de que a justiça de fundo, no sentido que Rawls dá a essa expressão, pode ser resguardada sem a ajuda do direito privado. Esse pressuposto é falso, não só pelo potencial do direito privado para violar pontualmente os princípios das liberdades e da equitativa igualdade de oportunidades, mas, sobretudo, porque o direito privado é como um todo necessário à realização do princípio da diferença.

O pressuposto explícito é o de que não é possível fazer com que o direito privado atenda aos princípios da justiça como equidade sem abrir mão da simplicidade conveniente a um direito diretamente aplicável às transações entre particulares. Em relação, contudo, ao princípio das liberdades e

²¹ O legislador também obedecerá ao princípio da diferença se os efeitos das regras em questão para os cidadãos em desvantagem se equivalerem, e qualquer das regras for escolhida.

a uma parte do princípio da equitativa igualdade de oportunidades, o que se requer do direito privado parecem ser medidas um tanto singelas, capazes de serem implantadas por meio de regras de fácil aplicação. Por fim, não há incompatibilidade entre a aplicação do princípio da diferença e um imperativo de simplicidade, qualquer que seja ele, contanto que esse imperativo permita que o direito privado seja conformado de diferentes maneiras, e que essas conformações sejam comparáveis com base em seus efeitos sobre os cidadãos em pior situação.

Abstract: Rawls proposes a division of labor between the institutions composing society's basic structure and the rules applying directly to individuals and associations (private law, roughly speaking). The paper exposes and criticizes the claim that a non-distributive ideal of justice (such as an ideal of corrective justice) is suited for private law under Rawls' account. It is argued that private law is a necessary condition for preserving what Rawls calls "background justice", as well as that it can perform this role while maintaining a relative normative simplicity.

Keywords: private law; Rawls; institutional division of labor; distributive justice; corrective justice.

REFERENCES

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil.

DWORKIN, D. **Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2000

KORDANA; K. A.; TABACKNICK, D. H. "**Rawls and contract law**". *George Washington Law Review*, v. 73, n. 3, 2005, p. 598-632.

_____. **“On belling the cat: Rawls and tort as corrective justice.** *Virginia Law Review*, v. 92, n. 7, 2006, p. 1279-1310.

KRONMAN, A. T. **“Contract law and distributive justice”.** *Yale Law Journal*, v. 89, n. 3, 1980, p. 472-511.

NOZICK, R. **Anarchy, State, and Utopia.** Oxford: Blackwell, 1974.

RAWLS, J. **Political Liberalism.** Nova York: Columbia University Press, 1996.

_____. **A Theory of Justice.** 2 ed. Cambridge: Belknap Press, 1999.

_____. **Justice as Fairness: a Restatement.** Cambridge: Belknap Press, 2001.

RIPSTEIN, A. **“The division of responsibility and the law of tort.** *Fordham Law Review*, v. 72, n. 5, 2004, p. 1811-1844.

SCHEFFLER, S. **“Is the basic structure basic?”** In SYPNOWICH, C. (org.). **The Egalitarian Conscience: Essays in Honor of G. A. Cohen.** Oxford University Press, 2006, p.102-129.

_____. **“Distributive justice, the basic structure and the place of private law”.** *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 35, 2015, p. 213-235.

_____. **“Distributive justice, the basic structure and the place of private law.** *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 35, n. 2, 2015, p. 213-235.

SHIFFRIN, S. V. “**The divergence of contract and promise**”. *Harvard Law Review*, v. 120, 2007, p. 708-753.

WEINRIB, E. J. **The Idea of Private Law**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

MICHAEL WALZER E AS ESFERAS DA JUSTIÇA FUNDAMENTAIS: EDUCAÇÃO E CIDADANIA NA CONSTITUIÇÃO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS JUSTAS¹

Ricardo Araújo (UFES)²

rcaerca@uol.com.br

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar, segundo a teoria da justiça de Michael Walzer, o papel fundamental que as esferas da educação e da cidadania, em sua recíproca sustentação, devem representar para a obtenção de uma sociedade democrática justa. Para isto, será feita uma apresentação daquela teoria com uma reconstrução dos seus conceitos básicos. Após, será mostrado porque a cidadania e o Estado precisariam ser fortalecidos muito acima do padrão habitual das democracias existentes para cumprir adequadamente tal papel. Por último, será proposto que a melhor chance de alcançar e sustentar o alto grau de solidariedade social da cidadania e do Estado que são exigidos para realizar concretamente aquela sociedade justa está em uma educação cívica democrática e comunitarista.

Palavras-chave: Filosofia política; Teoria da justiça; Democracia; Educação; Michael Walzer.

A teoria da justiça de Michael Walzer foi sistematicamente formulada em sua obra *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade* (EJ, daqui em diante) e aperfeiçoada em uma série de artigos posteriores, respondendo à

¹ Recebido: 21-03-2018/ Aceito: 23-05-2019/ Publicado on-line: 12/04/2020.

² Ricardo Corrêa de Araújo é Professor Associado na Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

literatura crítica que se seguiu àquela. (Cf. WALZER, 1995, p. 281) Estas reelaborações permaneceram parcialmente fiéis aos principais conceitos apresentados em EJ, especialmente à própria noção de que há “esferas da justiça” diversas em todas as sociedades, compreendendo bens, princípios distributivos, agentes distribuidores e receptores. Também foi mantido o valor do princípio crítico ou negativo apresentado em EJ, que não determina positivamente a distribuição de quaisquer bens, mas se aplica transversalmente a todas as distribuições, de modo a garantir que tais esferas permaneçam parcialmente autônomas. Ademais, os bens da afiliação e do poder político, apresentados em EJ como estruturantes das distribuições dos demais bens em qualquer sociedade, continuam a ser pensados assim, mas passam a ser mais estritamente compreendidos enquanto cidadania e Estado, quando se trata da possibilidade de concretização do seu ideal de justiça, denominado de “igualdade complexa”, ao ser aplicado apenas às sociedades democráticas. Esta delimitação, por sua vez, é uma modificação significativa na teoria da justiça de Walzer, de modo que é preciso levar em conta não apenas os conceitos básicos de EJ, mas também as modificações e acréscimos posteriores neste sentido, especialmente os provocados pela recepção walzeriana das críticas feitas por David Miller (Cf. MILLER, 1995a e 1995b) A principal consequência destas críticas é a interpretação da igualdade complexa como igualdade de status, proposta por Miller, bem como o reconhecimento de que, no caso das sociedades democráticas, é preciso acrescentar a cidadania igualitária ao pluralismo distributivo para que a igualdade complexa ou igualdade de status possa ser obtida. (Cf. MILLER, 1995a, p. 208) As-

sim, a primeira parte deste artigo fará uma reconstrução abrangente da teoria da justiça de Walzer³, não se limitando à EJ, mas incluindo as reelaborações posteriores do autor voltadas para a questão da justiça somente nas sociedades democráticas e não em qualquer sociedade, como ocorre naquela obra. Na segunda parte, considerando que a cidadania democrática efetiva está muito aquém daquilo que seria necessário para ajudar a realizar o ideal de justiça igualitária complexa de Walzer, será mostrada a importância do Estado democrático para fortalecer aquela cidadania nesta tarefa, bem como analisadas algumas dificuldades, tais como o pluralismo cultural,⁴ a alienação política dos cidadãos e a fragmentação social nas sociedades democráticas. Por fim, na terceira parte, será sustentado que tais dificuldades, embora dificultem garantir o alto nível de solidariedade social exigido para a obtenção de sociedades justas, podem ser enfrentadas com êxito por uma educação cívica democrática e comunitarista.

1 OS PRINCIPAIS CONCEITOS DA TEORIA DA JUSTIÇA DE MICHAEL WALZER

Walzer inicia sua teoria da justiça apresentada em EJ fazendo um recorte que define seu objeto, a justiça distributi-

3 Esta primeira parte se baseia na apresentação da teoria da justiça de Walzer realizada no meu artigo: ARAUJO, R. C. "A relação entre Filosofia política e democracia na obra de Michael Walzer". *In*: GRIOT: Revista de Filosofia (ISSN 2178-1036), v. 14, n.2, dezembro de 2016.

4 "[...] uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, são razoáveis. Nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral." (RAWLS, 2011, p. XVII). Como se verá, Walzer assume claramente esta noção cunhada por John Rawls.

va, aquela que se refere aos bens distribuídos dentro de sociedades políticas: “A comunidade política é o cenário da argumentação.” (WALZER, 2003, p. 35)⁵ A partir daí, ele define aquilo de que trata a justiça distributiva, os bens sociais, através de uma teoria dos bens composta por seis proposições. Aqui, só serão examinadas a quarta e a sexta porque, ao contrário das demais, possuem um caráter original e contraintuitivo, complementando-se e desempenhando um papel fundamental na teoria da justiça de Walzer.⁶ A quarta proposição sustenta que os princípios ou critérios distributivos apropriados a cada bem derivam do seu significado social. (Cf. WALZER, 2003, p. 8) Esta derivação implica que tais princípios são tão plurais quanto os bens e que não podem ser deduzidos de nenhum tipo de teoria universal, mas precisam ser extraídos dos bens mediante interpretação daqueles significados. Por sua vez, a sexta proposição afirma que as distribuições de bens diversos, efetuadas segundo tais critérios, devem ser autônomas. (Cf. WALZER, 2003, p. 10) Esta autonomia das distribuições deve ser relativa, pois as discordâncias sobre os limites das esferas da justiça, que englobam tanto os bens como os princípios distributivos derivados de seus respectivos significados, tendem a crescer nas zonas fronteiriças, onde aquela necessária relatividade da autonomia se evidencia. Tais

5 A partir daí, a proposta de Walzer foi apresentar tal argumentação ou teoria da justiça para qualquer comunidade política, incluindo as não democráticas, projeto que foi modificado posteriormente, quando ele buscou construir uma teoria da justiça aplicável apenas às sociedades democráticas, como será mostrado adiante.

6 As demais proposições apresentam definições dos bens já bem conhecidas, quais sejam: o caráter social ou construído dos bens, a ligação entre os bens sociais e as identidades daqueles que os concebem, a impossibilidade de um único conjunto fundamental de bens sociais e o caráter histórico das distribuições. (Cf. WALZER, 2003, pp. 6-10)

proposições se articulam em um princípio crítico radical que, devidamente aplicado, pode levar ao igualmente original ideal de igualdade complexa ou sociedade justa,⁷ como será mostrado adiante: “[...] a autonomia relativa, assim como o significado social, é um princípio crítico [...], um princípio radical.” (WALZER, 2003, p. 10)

Porém, este princípio crítico radical não *determina* quais seriam as distribuições justas em casos polêmicos ou com fronteiras incertas, o que depende de interpretações locais disputadas sobre os princípios aplicáveis à distribuição de determinado bem concreto (Cf. WALZER, 2003, p. 25) Assim, este princípio não é apresentado como um princípio distributivo particular entre outros, mas como um princípio crítico ou negativo transversal, aplicável na avaliação de quaisquer distribuições, mas sem determinar positivamente nenhuma delas, garantindo apenas a autonomia das esferas a que elas se aplicam: “A crítica do predomínio e da dominação indica um princípio distributivo ilimitado [*open-ended*, indeterminado]. *Nenhum bem social x será distribuído a quem possua algum outro bem y meramente porque possui y e sem consideração ao significado de x.*” (WALZER, 2003, p. 25).

Desde a primeira vez em que este princípio crítico é anunciado, ele é mostrado como um instrumento contra a dominação: “A minha finalidade neste livro é descrever uma sociedade na qual nenhum bem social sirva, ou possa servir, de meio de dominação.” (WALZER, 2003, p. XVII) De fato, a dominação é uma experiência habitual em todas as culturas, inclusive nas democracias, onde resiste de for-

7 Cf. TRAPPENBURG, 2000, p. 345.

mas cada vez mais sutis. (Cf. WALZER, 2003, p. XV) Mas tratar a conhecida questão da dominação implica tratar aquela menos aparente do predomínio, pois são sempre os bens sociais predominantes que servem como meio de dominação. (Cf. WALZER, 2003, p. XVI) Esta mediação ocorre com uma circulação irrestrita deste bem em esferas diversas, o que proporciona a capacidade de atrair outros bens para seus proprietários, sem levar em conta o significado social de tais bens: “Chamo um bem de predominante se os indivíduos que o possuem, por tê-lo, podem comandar uma vasta série de outros bens. [...] O predomínio define um modo de usar os bens sociais que não está limitado por seus significados [...]” (WALZER, 2003, p. 11) Nas sociedades democráticas contemporâneas, por exemplo, este bem predominante é o capital. (Cf. WALZER, 2003, p. 434) Isto significa que aqueles que o possuem também recebem melhores cuidados de saúde, obtêm educação superior, ocupam cargos públicos, gozam de mais lazer e exigem reconhecimento, como se tudo isto fosse *naturalmente* ligado à posse da riqueza. (Cf. WALZER, 2003, p. 12) Como é evidente neste exemplo, o princípio crítico não determina como deve ocorrer a distribuição de saúde, educação superior, cargos públicos e lazer, mas veda que tais distribuições sejam feitas a partir da riqueza, velando pela autonomia das esferas a que tais bens pertencem e impedindo assim o predomínio da riqueza. Assim, a aplicação transversal do princípio crítico às diversas esferas busca impedir aquele processo supostamente natural, a partir do qual decorre uma série de práticas que explicitam a dominação, com o controle dos atos de outrem e a exigência de deferência, por um lado, bem como o reconhecimento ritual da inferiori-

dade e a insegurança na posse e uso de diversos bens pelos dominados, por outro. Tais práticas explicitam uma hierarquia, uma desigualdade fundamental entre aqueles que possuem ou não o bem predominante, no caso, o dinheiro. É por isto que as lutas pela igualdade são também lutas contra a dominação: “A experiência da subordinação – sobretudo da subordinação pessoal – está por trás do ideal da igualdade.” (WALZER, 2003, p. XVI)

Esta visão tem grande repercussão na teoria da justiça de Walzer, na medida em que o afasta da opção mais tradicional da filosofia política, que costuma pensar no ideal de justiça como eliminação das diferenças, como distribuição igualitária dos bens a partir de algum princípio ou conjunto de princípios, não relacionando diretamente estas lutas pela igualdade distributiva com as lutas contra a subordinação. Assim, a busca da justiça seria motivada pelo ideal de igualdade simples ou literal: “Imaginemos uma sociedade na qual tudo está à venda e todo cidadão tem tanto dinheiro quanto qualquer outro. Chamarei a isso de ‘regime de igualdade simples’.” (WALZER, 2003, p. 16) Os igualitaristas simples sempre consideraram o monopólio de bens predominantes como o principal obstáculo à igualdade, concentrando seus esforços na luta contra os monopólios, para tornar possível que todos tivessem tanto dinheiro, terras, prerrogativas de linhagem ou poder político, dependendo do bem momentaneamente predominante, quanto qualquer outro. Neste sentido, aquele tipo de filosofia política buscou elaborar princípios que classificassem como injusto todo sistema distributivo em que houvesse monopólio dos bens predominantes, mas deixou intocados estes mesmos predomínios, isto é, nunca se preocupou prioritaria-

mente com o fim do predomínio e da subordinação decorrente dele, mas apenas com a eliminação do monopólio, contrariamente ao que é proposto por Walzer:

Quero argumentar que devemos nos concentrar na redução do predomínio – e não, nem principalmente, na quebra ou na restrição do monopólio. [...] Mas essa linha de argumentação [...] jamais emergiu completamente nos escritos filosóficos. Os filósofos costumam criticar (ou justificar) os monopólios existentes [...]. E tudo isso, quase sempre, em nome de algum princípio distributivo radicalmente simplificado. (WALZER, 2003, p. 20)

Para ele, o ideal de igualdade simples, adversário apenas do monopólio e inconsciente do problema do predomínio, por si só, não explicaria a constância e o vigor das lutas pela igualdade, cuja verdadeira origem estaria na recusa à subordinação. Além disso, a persistência da dominação e da desigualdade nas democracias provoca a suspeita de que a tradicional crítica ao monopólio passa por uma situação de esgotamento, impondo a necessidade da crítica ao predomínio. Como visto, isto pode ser feito apelando-se ao seu princípio crítico transversal, que visa manter a autonomia das esferas e possibilitar que se extraia exclusivamente dos significados sociais dos bens seus próprios critérios distributivos, gerando uma situação de mais igualdade. Todavia, isto não seria mais uma busca pela igualdade simples ou literal, mas por algo que ele chamou de igualdade complexa: “A igualdade é uma relação complexa de pessoas, medida por bens que criamos, compartilhamos e dividimos entre nós; não é uma identidade de posses. Requer, então, uma diversidade de critérios distributivos que expresse a di-

versidade de bens sociais.” (WALZER, 2003, p. 21) A ideia de igualdade complexa e o princípio crítico projetado para sua obtenção, através da exigência da diversidade de critérios distributivos específicos a cada esfera, são contribuições originais da teoria da justiça apresentada em EJ. Então, é preciso esclarecer seu modo original de tratar a igualdade, através dos seguintes passos: 1) definir o significado da tirania, ligada ao predomínio e oposto da igualdade complexa; 2) indicar como a aplicação daquele princípio pode desafiar tirania e predomínio; 3) mostrar que isto permite, através da defesa da autonomia relativa das esferas da justiça, a obtenção do estado de coisas justo denominado de igualdade complexa.

A caracterização da tirania feita por Walzer se inspira nas figuras históricas dos tiranos, diante dos quais nenhum súdito poderia se julgar seguro com seus próprios bens, já que a condição de bem predominante do poder político permitiria àqueles tiranos possuírem todos os demais bens, até mesmo a vida dos súditos. (Cf. WALZER, 2003, p. 23) Mas a tirania toma múltiplas formas, algumas muito mais sutis. No caso das sociedades democráticas ocidentais, por exemplo, plutocracia e tecnocracia muitas vezes se infiltram e se misturam, gerando enormes desigualdades disfarçadas por ideias como liberdade individual e talento, ou seja, uma espécie de tirania em que dinheiro e conhecimento permitem a obtenção de muitos outros bens, sem levar em conta seus significados. Por sua vez, a igualdade complexa implica o fim do predomínio e, portanto, da tirania: “O regime da igualdade complexa é o contrário da tirania.” (WALZER, 2003, p. 23) Mas a solução imaginada em EJ para buscar tal igualdade não é como aquelas tradicionais, que atacariam o

monopólio sem atingir o predomínio, ou seja, substituiriam um tirano por outro, mantendo-se um bem capaz de conquistar todos os outros, ou tentariam trocar o bem predominante. Walzer não considera adequadas estas soluções, preferindo apostar na diferenciação das esferas autônomas para minar o predomínio e favorecer a igualdade complexa: “A igualdade complexa requer a defesa das fronteiras; funciona por intermédio da diferenciação dos bens [...]” (WALZER, 2003, p. 35) É esta autonomia das esferas da justiça que o princípio crítico exige. A sua aplicação é a estratégia proposta por ele para realizar sociedades justas, pois, ao ser aplicado, eliminaria o predomínio, de modo que nenhum bem seria geralmente conversível, ou seja, os inevitáveis monopólios em uma esfera não se multiplicariam, transbordando para as demais e multiplicando a desigualdade. (Cf. WALZER, 2003, p. 20) Neste caso, ao contrário, haveria a distribuição de “[...] bens distintos para cada grupo por razões diferentes e de acordo com métodos específicos.” (WALZER, 2003, p. 32) Isto geraria uma sociedade igualitária em que, por exemplo, pessoas com ótimo desempenho em uma esfera poderiam fracassar em outras. Certamente, alguns indivíduos se sairiam bem em diversas esferas, mas não em todas elas nem por uma mesma razão, isto é, por possuir o bem predominante. Isto significa que os desempenhos nas diversas esferas seriam variados e o sucesso em quaisquer delas não impediria o fracasso em outras, o que traria uma espécie de equilíbrio igualitário. Este é o sentido igualitário da igualdade complexa, a saber, que todos estão em *corridas distributivas* diversas, dependendo apenas do seu desempenho específico em cada uma, e sair vitorioso em qualquer delas não implica evitar fracassos em

outras. Entretanto, a questão que permanece é a de saber se a mera autonomia relativa das esferas seria suficiente para a obtenção da igualdade complexa em qualquer sociedade, como é proposto em EJ.

A hipótese de que a simples autonomia das esferas da justiça levaria imediatamente a tal estado igualitário parece frágil. De fato, assim que os críticos começam a imaginar possíveis concretizações da igualdade complexa, multiplicaram-se as objeções sustentando que não há uma ligação necessária entre aquelas, apenas uma possibilidade empírica desejável.⁸ Por isso, as críticas apontam que EJ fracassa em demonstrar que esta possibilidade se concretizaria, o que enfraquece sua proposta igualitária: “His failure to specify the precise character of the argument connecting pluralism to equality leaves him open to the charge that his egalitarianism is vanishingly weak.” (MILLER, 1995a, p. 205) Todavia, o próprio David Miller, como um crítico amigável, sugere uma resposta convincente às objeções, acrescentando a ideia da cidadania como a outra parte, a ser acrescida ao pluralismo distributivo da autonomia das esferas, das condições da igualdade complexa: “[...] equal rights of citizenship are a necessary (though not sufficient) condition of complex equality [...]” (MILLER, 1995a, p. 207) Assim, Miller formula explicitamente o que EJ deixa impensado, a saber, que é preciso somar a autonomia das esferas à cidadania, para obter a igualdade complexa quando se trata de sociedades democráticas. Por outro lado, Miller interpreta a igualdade complexa como igualdade de status entre os ci-

8 Para um tratamento detalhado de diversas objeções, com respostas constantemente ancoradas na obra do próprio Walzer, vide MILLER, 1995a.

dadãos: “The argument holds that distributive pluralism plus equal citizenship leads to equality of status.” (MILLER, 1995a, p. 208) Porém, esta interpretação da igualdade complexa como igualdade de status não pode ser compatibilizada facilmente com o texto de EJ, como Walzer sugeriu posteriormente: “I am inclined to think that the everyday experience of men and women living within such a distributive system [complex equality] will give rise to something like what David Miller means by ‘equality of status’.” (WALZER, 1995, p. 283). A dificuldade decorre justamente do fato de que a crítica de Miller considera a justiça apenas nas sociedades democráticas, ao passo que EJ não faz esta delimitação, permanecendo uma teoria da justiça geral, aplicável inclusive a sociedades hierárquicas e não democráticas. (Cf. WALZER, 2003, pp. 430-432) Assim, Miller acrescenta ao pluralismo distributivo (a autonomia das esferas) a necessidade, tipicamente democrática, de igual cidadania, como dupla exigência para a igualdade de status, ao passo que EJ se limita ao primeiro como condição da sua igualdade complexa.

Esta igualdade de status seria obtida quando todos os cidadãos considerassem a si mesmos e aos outros como fundamentalmente iguais, além de serem assim considerados pelas instituições públicas. (Cf. MILLER, 1995a, pp. 197-209) Tal interpretação poderia ser compatível com a noção de igualdade complexa nos termos já propostos neste artigo, segundo os quais “o sentido igualitário da igualdade complexa é que todos estariam em *corridas distributivas* diversas, dependendo apenas do seu desempenho específico em cada esfera.” Todavia, esta compatibilização só poderia ocorrer com a delimitação da teoria da justiça às sociedades

democráticas, realizada pela crítica de Miller e incorporada pelas reelaborações de Walzer, Neste caso, o status de cidadão se deveria à possibilidade de participação em tais corridas distributivas independentes, com cada um colhendo somente os frutos de seus desempenhos específicos em cada esfera, sem jamais obter qualquer bem x apenas por possuir um bem y, como é vedado pelo princípio crítico. A igualdade de status faz com que os desempenhos inevitavelmente diversos nas corridas distributivas nas esferas autônomas não signifiquem uma hierarquização: “A cidadania democrática é um status radicalmente desvinculado de qualquer tipo de hierarquia.” (WALZER, 2003, p. 380)

A latência do ideal de cidadania como parte das condições de obtenção da igualdade complexa em sociedades democráticas pode ser confirmada textualmente em EJ. Todavia, a importância do ideal de cidadania só aparece no penúltimo capítulo, que trata do poder político, apontando o caráter decisivo daquele ideal e relacionando-o a este último. Segundo Walzer, o poder político é um bem entre outros, mas também é um bem diferente, porque regula os demais. (Cf. WALZER, 2003, p. 385) Tal poder regulador é ligado justamente à cidadania democrática: “A política democrática, depois que derrubamos todos os predomínios errados, é um convite perene a agir em público e a reconhecer-se como cidadão, capaz [...] de patrulhar os limites da distribuição e sustentar uma sociedade justa.” (WALZER, 2003, p. 426) De fato, são os cidadãos que podem estabelecer que conversões de bens devem ser bloqueadas, por ser consideradas ilegítimas e levar à desigualdade, e é esta atividade que zela pela autonomia das esferas que faz com que eles se respeitem como gozando o mesmo status de cida-

nia: “O cidadão [...] se respeita por ser alguém capaz de resistir à transgressão de seus direitos, não só na esfera da política, mas também nas outras esferas da distribuição [...].” (WALZER, 2003, p. 425) Aqui, fica claro que a autonomia das esferas está diretamente ligada ao exercício da cidadania, pois os cidadãos, principais interessados em zelar pela primeira, são também os únicos capazes de mantê-la sem ser tirânicos, utilizando o predomínio da cidadania: “E o predomínio da cidadania, ao contrário do predomínio da graça (ou do dinheiro, dos cargos públicos, da educação ou da linhagem), não é tirânico; é o fim da tirania.” (WALZER, 2003, p. 426) Também deve ficar claro que o próprio fato dos cidadãos serem os únicos capazes de “patrulhar os limites da distribuição” adequadamente, usando e controlando o poder político da cidadania, significa não apenas que tais limites serão mantidos e que as esferas serão autônomas, mas também que os cidadãos, se forem bem sucedidos naquela tarefa, possuirão igual status, o de cidadãos, que gozarão diversamente de bens diversos em uma sociedade igualitária complexa. Este papel essencial da cidadania, apenas latente em EJ, foi confirmado por Walzer posteriormente, a partir de críticas como as de Miller, de modo a estabelecer uma ligação intrínseca entre cidadania e autonomia das esferas da justiça enquanto condições necessárias e complementares da igualdade complexa de uma sociedade democrática justa:

I did not grasp the significance of this extended role when I was writing *Spheres* [...]. Citizens are people who cannot justly be excluded from these arguments, not only about the boundaries of the spheres but also about the meaning of the goods distributed within them: hence citizenship takes on heightened instrumental and also

symbolic value. (WALZER, 1995, p. 286-287)

Todavia, há outros elementos que Walzer reconhece que não havia apreendido plenamente quando estava escrevendo EJ. Um destes elementos é o papel fundamental do Estado, ao lado da cidadania democrática efetiva, na luta contra a desigualdade: “[...] given the continued existence of excluded groups, the state must play a larger role in advancing the cause of complex equality than I envisaged for it when I wrote about these matters ten years ago.” (WALZER, 2007a, p. 83) Além disso, ele também ainda não havia apreendido que um Estado democrático forte e formado por cidadãos ativos é uma conquista, que precisa ser projetada e sustentada estrategicamente através de uma das esferas da justiça, a da educação, que é capaz de superar alguns dos principais obstáculos no caminho das sociedades igualitárias complexas ou justas, produzindo justamente Estados e cidadãos daquele tipo, como se verá adiante.

2 ESTADO, CIDADANIA E OS DESAFIOS DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS: PLURALISMO CULTURAL, ALIENAÇÃO POLÍTICA E FRAGMENTAÇÃO SOCIAL

Como explicitado, a cidadania democrática ativa e com igualdade de status entre os cidadãos, junto com a autonomia das esferas da justiça, é condição necessária para a obtenção da igualdade complexa. Esta cidadania se configura

inicialmente a partir de condições formais ou direitos, civis e políticos, tais como liberdades de expressão e reunião, eleições periódicas, sufrágio universal e acesso amplo à disputa de cargos políticos. (Cf. WALZER, 2007b, p. 77) O status formal de cidadão de uma comunidade política democrática está ligado à possibilidade de participação, garantida por tais direitos, na vida política desta comunidade. Porém, como se verifica empiricamente, este grau incipiente de cidadania é compatível com uma absurda desigualdade baseada no predomínio da riqueza, a plutocracia, que descreve melhor hoje muitas sociedades consideradas democráticas. Por esta razão, a cidadania formal, mesmo com a vigência das “regras distributivas da política democrática”, não impede a desigualdade dos cidadãos na sociedade civil: “Civil society is a realm of inequality.” (WALZER, 1999a, p. 63) Mas a desigualdade é incompatível com a ideia de cidadania democrática efetiva, pois a noção de igualdade está contida nesta: “[...] citizenship in a democratic state entails equality.” (WALZER, 2007b, p. 80) É para avançar além da desigualdade, que se mantém quando há apenas a obtenção do mero formalismo dos direitos civis e políticos, que a cidadania democrática precisa do suporte de um Estado forte e ativo, engajado na busca da igualdade complexa. (Cf. WALZER, 2008, p. 202)

A importância que Walzer atribui mais tarde à cidadania e aos Estados democráticos, em sua complementaridade, ainda não é estabelecida em EJ, que não se refere apenas às sociedades democráticas, mas a qualquer tipo de sociedade. (Cf. WALZER, 2003, p. 430) Nesta obra, onde elencou um amplo rol de bens sociais, analisando-os individualmente em suas respectivas esferas de justiça, ele começa

com a esfera do bem “afiliação” (*Membership*) e encerra com a do bem “poder político”, em que são analisados os significados de ambos, a sua relação recíproca e também com os demais bens, que ele mostra como sendo profundamente influenciados por aqueles dois em qualquer tipo de sociedade. De fato, a afiliação determina o âmbito que ele considera apropriado para tratar questões de justiça distributiva (Cf. WALZER, 2003, pp. 35-37) e o poder político determina a possibilidade de que ela seja alcançada (Cf. WALZER, 2003, p. 385). Todavia, como já visto, a ênfase desta obra foi na delimitação das esferas da justiça, considerada lá como o passo fundamental para a realização da igualdade complexa em qualquer sociedade e não apenas nas democráticas, de modo que a cidadania e o Estado democráticos aparecem apenas como configurações historicamente particulares, respectivamente, da afiliação e do poder político. Posteriormente, ambos receberam novos significados e atribuições fundamentais na luta contra a desigualdade na teoria da justiça walzeriana aplicada especificamente às sociedades democráticas, de modo que será preciso incluir estas formulações posteriores e complementares à EJ. Três anos após a publicação daquela obra, Walzer descreveu o que chamou de aspectos necessários da justiça distributiva em uma sociedade democrática. (Cf. WALZER, 2007b) Decorridos outros sete anos, em 1993, ele estabeleceu o modo como o Estado democrático deveria lidar com a injustiça em relação à exclusão social injusta de parte dos seus membros. (Cf. WALZER, 2007a) Os traços estatais reunidos nestes dois artigos serão apresentados aqui como a configuração ideal do Estado democrático na visão walzeriana. Por sua vez, seu ideal de cidadania democrática,

além de esboçado nos dois artigos mencionados, é tratado, de forma que será útil aqui, em outros dois artigos, WALZER, 1999a e WALZER, 2008, originalmente publicados em 1999 e 2004 (16 e 21 anos após EJ), nos quais ele ainda aponta os mencionados obstáculos à concretização destes dois ideais. Portanto, a fim de avançarmos na compreensão dos papéis que ambos desempenham na teoria da justiça de Walzer, inicialmente, serão descritos o Estado e a cidadania que ele considera necessários, somados à autonomia das esferas da justiça, para realizar o seu ideal de justiça igualitária complexa em uma sociedade democrática. Em seguida, considerando que ambos estão muito aquém disto atualmente, serão analisadas algumas razões que ele apresenta para tanto, quais sejam, o pluralismo cultural, a alienação política dos cidadãos e a fragmentação social nas sociedades civis democráticas.

Sobre o papel do Estado, ocorreu algo semelhante ao que já vimos, na primeira parte deste artigo, ocorrer em relação à cidadania, pois Walzer só percebeu posteriormente que a simples autonomia das esferas da justiça não seria suficiente para a obtenção da igualdade complexa, sendo necessário acrescentar àquela o ideal de cidadania democrática. O caso é que esta cidadania ideal, ativa e vigilante das fronteiras das esferas da justiça, só pode se concretizar em Estados democráticos que a fomentem: “This means that men and women active in civil society won't have the effects we need them to have unless they are also committed citizens, working (voluntarily) to create a state that values and supports their activism.” (WALZER, 1999a, p. 8) Mas como deve ser um Estado democrático que valorize e apoie o ativismo de cidadãos que buscam preservar as fron-

teiras da justiça para construir uma sociedade igualitária complexa ou justa? E como se concretiza este ativismo característico da cidadania democrática? Walzer propõe que o Estado democrático precisaria atender quatro exigências para realizar a justiça distributiva: uma infraestrutura econômica, social e cultural compartilhada; um sistema de provisão comunal; o aperfeiçoamento do ideal de igualdade de oportunidades e uma democracia forte. (Cf. WALZER, 2007b) Obviamente, o Estado está implicado, como agente e/ou regulador, nas quatro exigências; do mesmo modo, mas como agentes e/ou fiscais, estão implicados os seus cidadãos. Analisemos então cada exigência.

A primeira exigência feita aos Estados democráticos em nome da justiça é uma infraestrutura ampla e funcional, diretamente sob seus cuidados. “The first requirement of distributive justice is a shared economic, social e cultural infrastructure, a public sector that both enlarges the scope of and gives some determinate shape to our private lives [...]” (WALZER, 2007b, p. 69) Neste texto, os exemplos de infraestrutura utilizados por Walzer são estradas, pontes, trânsito de massa, parques nacionais, sistemas de comunicação, escolas e museus. Como se pode perceber por estes exemplos, que ainda poderiam ser bastante ampliados, a construção e manutenção da infraestrutura é cara e complexa, envolvendo: recursos vultosos para construção e manutenção; decisões políticas polêmicas sobre desapropriações e indenizações, valorização de determinadas áreas em detrimento de outras e especulação imobiliária; impacto ambiental; disputas de subsídios e investimentos públicos por grupos religiosos, étnicos e culturais diversos; padrões de circulação urbana; fixação de

trabalhadores nas áreas rurais e modelos de abastecimento urbano, entre muitos outros elementos. Tudo isto dá “determinada forma às nossas vidas privadas”, na medida em que: define os deslocamentos diários para estudar, trabalhar, comprar suprimentos, usufruir de espaços abertos, fazer atividades físicas, acessar eventos artísticos/culturais ou ir a médicos/hospitais; influencia profundamente nas escolhas e possibilidades residenciais; estabelece padrões estéticos urbanísticos e influencia os naturais; favorece ou dificulta a existência de associações e de manifestações dos tipos mais diversos, inclusive políticas; promove, dificulta ou impede a segregação e o isolamento de determinadas áreas. Segundo Walzer, a ideologia *laissez-faire* e as políticas neoliberais têm resistido à necessidade de manter a infraestrutura não apenas pelo seu custo e complexidade, mas com o argumento de que seus componentes seriam melhor conservados e providos pela iniciativa privada. Todavia, esta postura ignora que a ausência ou omissão do Estado nesta tarefa pode impedir que enormes contingentes populacionais exerçam concretamente sua cidadania democrática, enfraquecendo seu poder de patrulhar as fronteiras das esferas da justiça, aumentando a desigualdade e, portanto, gerando injustiça: “[...] the decay of the infrastructure has differential effects, constraining the activities, limiting the scope of some people and no others. These constraints have never been ratified democratically, and they are, in any case, inconsistent with a democratic social life.” (WALZER, 2007b, p. 71)

A segunda exigência a ser feita em nome da justiça distributiva é a de provisão comunal de recursos, feita por todos e para todos os cidadãos: “The second requirement of

distributive justice is a system of communal provision. The infrastructure is enabling, but not everyone is able, and we need to care for the ill, the aged, the infirm, the destitute, the unemployed, and so on.” (WALZER, 2007b, p. 71) Assim formulada, esta exigência parece óbvia e irrecusável: todos os Estados precisam cuidar dos seus membros, esta é a justificativa da sua existência. “The state has to be a welfare state. This is, I think, a general truth about all states, a moral fact. Every state[...]is in some sense committed, or at last claims to be committed, to the welfare of its own people [...].” (WALZER, 2007b, p. 71) Os exemplos listados por Walzer neste texto justificam o uso da expressão “*every state*”, pois são amplos o suficiente para incluir Estados de épocas e configurações muito diversas que, na defesa do bem-estar de seus próprios membros, fizeram e ainda devem realizar tarefas como: assegurar rotas comerciais e suprimentos, organizar a irrigação, apaziguar os deuses, repelir estrangeiros hostis, buscar saúde pública e cuidar de viúvas e órfãos. Esta lista de atividades estatais feita por ele amplia consideravelmente a noção de “Welfare state” para muito além de uma criação ocidental do século XX, como costumamos pensá-la, a ponto de evidenciar que todo Estado legítimo está comprometido com o bem-estar de seu próprio povo. Todavia, o pluralismo da teoria da justiça de Walzer apresentada em EJ não exige que a noção de bem-estar seja a mesma para todos os povos, longe disso, pois os bens, por definição, são sempre sociais, isto é, produzidos e significados sempre por uma determinada comunidade histórica, o que gera sua necessária pluralidade, como se pode verificar na primeira e na terceira proposição da teoria dos bens de EJ. (Cf. WALZER, 2003, pp. 6-10) Assim, a provisão co-

munal também é variável cultural e historicamente. Isto significa que as diferentes comunidades políticas podem variar muito seus modelos de provisão, estabelecendo prioridades diversas dos bens a serem providos, de modo que os recursos comuns podem ser aplicados em saúde, educação, assistência e instrução religiosas, arte, ciência e desenvolvimento, etc. em proporções variadas e politicamente disputadas. Portanto, dentro de cada comunidade política, quais destes inúmeros bens e quanto se provê para eles, por decisão da própria comunidade, não é uma questão de justiça. (Cf. WALZER, 2007b, p. 71) As questões de justiça surgem quando a provisão comunal, seja lá o que se decide prover e em que quantidade, é discriminatória, atingindo desigualmente determinados indivíduos e grupos, a tal ponto que estes perdem, em virtude de decisões distributivas injustas, sua capacidade de participar das atividades socialmente valorizadas, tornando-se excluídos daquilo que é característico dos membros de sua comunidade. No caso dos Estados democráticos justos, a exigência de provisão comunal dos recursos precisa ser especificada, pois a atividade que caracteriza seus membros enquanto cidadãos, em vez de súditos, por exemplo, é a participação ativa e vigilante na vida política da comunidade, inclusive na disputa pelo significado dos bens, na vigilância das suas respectivas esferas, nas decisões políticas sobre as tarefas de construção e manutenção da infraestrutura, bem como sobre a formação do respectivo modelo de provisão comunal. É para garantir que todos os seus membros - com exceção de idiosincrasias severamente incapacitantes e sem relação com questões distributivas - possam exercer uma cidadania ativa, em vez de meramente formal, e não apenas para que sobrevivam mi-

nimamente e à margem da vida política, que os Estados democráticos justos precisam estabelecer uma rede de segurança (*safety net*), de modo que os cidadãos possam se reconhecer como concidadãos. (Cf. WALZER, 2007b, p. 74) A menção explícita ao objetivo capacitante da rede de segurança deveria ser suficiente para afastar interpretações dela como um assistencialismo, que deveria ser reservado apenas àqueles excluídos da cidadania ativa por incapacidades graves e irremediáveis (Cf. WALZER, 2007a, p. 91). Então, convém enfatizar “o ponto crucial” na exigência minimalista da provisão comunal a ser feita em um Estado democrático justo, a saber, a capacitação de todos os seus membros como cidadãos plenamente ativos: “[...] the goal of public assistance is to produce active participants in the economy and the polity, not to maintain a permanent clientage.” (WALZER, 2007a, p. 89)

A terceira exigência distributiva nos Estados democráticos é a igualdade de oportunidades: “The third requirement of distributive justice is nicely stated in the classical liberal slogan about ‘equality of opportunity’.” (WALZER, 2007b, p. 74) Esta exigência é amplamente reconhecida pela teoria política liberal como parte da tradição liberal democrática, a ponto de Rawls considerá-la parte do consenso sobreposto, da cultura política pública de qualquer democracia, e incluí-la em seus princípios de justiça quase sem ser contestado nesta inclusão, ao contrário do que ocorre com seu princípio da diferença. Todavia, Walzer dá uma interpretação bastante peculiar àquele *slogan* liberal, levando-o ao encontro da sua ideia de igualdade complexa em dois movimentos. O primeiro afirma que a mera abertura progressiva, para indivíduos e grupos antes excluídos, da possi-

bilidade de disputar oportunidades valiosas geraria um progresso pequeno se estas oportunidades permanecessem as mesmas de antes da inclusão, pois isto teria como efeito imediato aumentar a disputa:

When we open old opportunities to new groups of competitors, the immediate effect is to intensify the competition, to generate the classical rat race. [...] When competition is too fierce, [...] social and psychological mechanisms come into play to foster aggressive and ruthless behavior among some people and withdrawal and resignation among others. (WALZER, 2007b, p. 75)

O segundo movimento interpretativo sugere diminuir, através de decisões políticas democráticas, a diferença entre as vantagens geradas pelo aproveitamento das oportunidades diversas, fazendo-se com que a obtenção dos respectivos bens deixe de ser capaz de propiciar meios de dominação, através do seu predomínio, àqueles que conseguem obtê-los. As oportunidades diversas e maximamente ampliadas devem existir e gerar benefícios para aqueles que conseguem aproveitá-las, mas os cidadãos de um Estado democrático precisam neutralizar os efeitos antidemocráticos da obtenção de alguns bens sociais, especialmente, cargos, dinheiro e poder político, bens a serem vigiados atentamente devido ao papel que desempenham na dominação quando são predominantes, isto é, quando sua posse permite a posse de muitos outros bens, que possuem significados diversos e critérios distributivos apropriados, internos à respectiva esfera da justiça: “These are legitimate opportunities – so long as they are available only in ways that don’t establish positions of privilege [...]” (WALZER, 2007b, p. 74)

A quarta exigência distributiva se refere à relação entre o vigor de uma sociedade democrática e a distribuição do poder político: “The fourth requirement of distributive justice is a strong democracy.” (WALZER, 2007b, p. 76) Isto exige que o poder político esteja disponível para os cidadãos em geral. Neste sentido, Walzer remonta ao ideal democrático de Rousseau, identificando a força da democracia com o engajamento potencial de todos os cidadãos: “A democracia é, ao menos em princípio, a dispersão última do poder político: cada cidadão, como defendia Rousseau, tem uma parcela $1/n$ de autoridade soberana, sendo n o número total de cidadãos.” (WALZER, 2008, p. 35) A “autoridade soberana” equivale ao poder político, o último e mais importante dos bens sociais tratados em EJ. Esta importância deriva do fato de que este bem, como todos os demais, possui o valor socialmente conferido a ele, por si mesmo, mas também possui valor instrumental, pela sua capacidade de interferir em todas as outras esferas: “A soberania[...]não é apenas um dentre os bens [...]; na forma de *poder de Estado*, também é o meio pelo qual são regulados todos os outros [...]. É a iniciativa fundamental da justiça distributiva; protege suas fronteiras, dentro das quais são distribuídos [...] todos os bens sociais.” (WALZER, 2003, p. 385) De fato, as três primeiras exigências distributivas que podem ser feitas a um Estado democrático justo dependem crucialmente do poder político como instrumento para sua realização. É este poder político disperso que constitui uma democracia forte, com cidadãos ativos e vigilantes das fronteiras das esferas, antes de tudo da própria esfera do poder político, que deve ser protegida contra as invasões da riqueza, da linhagem, dos cargos públicos, dos talentos e de qualquer tipo de pre-

domínio que tente violar o único princípio distributivo adequado à esfera do poder político nas democracias, a saber, a dispersão deste poder pela regra “1/n para cada cidadão”. São estes cidadãos, possuidores desta fração ideal do poder político do *seu* Estado, que determinarão politicamente a construção e a manutenção da infraestrutura, decidirão democraticamente a provisão comunal de recursos e ampliarão, igualitária e controladamente, as oportunidades de tipos diversos disponíveis para todos. (Cf. WALZER, 2007b, p. 77)

Esta descrição das quatro exigências distributivas não deixa dúvidas quanto ao tipo de Estado e de cidadania que, de forma complementar e garantindo a autonomia das esferas da justiça, constituiriam uma sociedade democrática justa: um Estado fortemente estruturado a partir da provisão comunitária democraticamente decidida, garantidor e criador de oportunidades adequadas às necessidades e anseios de todos os cidadãos, que partilham igualitariamente o poder político de modo a garantir, com sua ativa vigilância, que o seu Estado continue a ser sempre de todos os seus cidadãos e que os bens sociais nele distribuídos, inclusive o poder político, o sejam pelas razões e princípios contidos em seus respectivos significados. Esta seria uma comunidade democrática igualitária complexa ou justa em que os cidadãos, com igual status, participariam de corridas distributivas diversas, com desempenhos também diversos:

Em sua *Política*, Aristóteles afirmava que a justiça na democracia requer que os cidadãos governem e, por sua vez, sejam governados. [...] Esse não é o retrato provável de uma comunidade política que incluía dezenas de milhões de cidadãos. [...] O que um conceito mais

amplo de justiça requer não é que os cidadãos governem e sejam governados em revezamento, mas que governem em uma esfera e sejam governados em outras [...]. (WALZER, 2003, p. 440)

Todavia, este ideal ainda não foi realizado e a exclusão de muitos cidadãos da maioria das corridas distributivas, disputadas por bens sociais como riqueza, educação, saúde, segurança, reconhecimento, cargos públicos e poder político, gera incômodo e embaraço nas sociedades democráticas. (Cf. WALZER, 2007a, p. 82) Como já foi antecipado, a resposta deve ser procurada em três fatores comuns nas sociedades democráticas contemporâneas, quais sejam, o pluralismo cultural, a alienação política dos cidadãos e a fragmentação social. Tais fatores possuem relação com a busca pela realização de alguns dos valores liberais fundamentais, especialmente a autonomia e a individualidade, que têm sido objeto de críticas recorrentes. Recentemente, estas críticas e suas respostas constituíram o debate “comunitarismo x liberalismo”, do qual Walzer fez parte com propostas, inclusive sua teoria da justiça, consideradas comunitaristas. Em um dos seus comentários sobre este debate, ele identificou dois tipos de comunitarismo, um republicano/cívico, especialmente preocupado com a comunidade política enquanto tal, e outro multiculturalista/pluralista, voltado para os grupos e associações da sociedade civil, propondo o seu como uma espécie de junção de ambos: “I want to describe these two, and then argue that each of the can play a part, but not in isolation from the other, in helping us address the hardest problems of contemporary society.” (WALZER, 1999a, p. 1) Aquilo que os três possuem em comum é justamente o fato de serem rea-

tivos às consequências da exacerbação dos valores liberais na vida das comunidades políticas e das associações no interior delas. Em termos gerais, eles respondem às sensações de fragmentação dos grupos tradicionais, de isolamento individual e de alienação política expressos em um declínio generalizado da participação nas atividades cívicas, comunitárias e associativas. Isto tudo pode ser teoricamente identificado e têm sido quantificado em pesquisas empíricas recentes. (Cf. WALZER, 1999a, p. 1)

Para Walzer, aquelas sensações e o declínio das atividades associativas são inevitáveis, pois as sociedades democráticas contemporâneas, profundamente marcadas pelo fato do pluralismo e pela valorização exacerbada do individualismo e da autonomia, são realmente instáveis e sujeitas a forças dissociativas: “[...] vivemos numa sociedade na qual os indivíduos estão relativamente dissociados e separados uns dos outros, ou melhor, na qual estão continuamente separando-se uns dos outros – sempre em movimento, um movimento solitário e aparentemente aleatório [...]” (WALZER, 2008, p. 215) Para analisar este movimento típico das sociedades democráticas plurais, ele cria a expressão “Quatro Mobilidades”, que incluem as mobilidades geográfica, social, conjugal e política. Estas mobilidades são maneiras diversas e complementares de enfraquecimento dos laços comunitários tradicionais, que dependem habitualmente de fatores como: o lugar de moradia, com a sensação de pertencimento comum a uma localidade e seu clima, suas paisagens e seu povo; a classe social, com seus hábitos, crenças e costumes; a família, mais ou menos extensa, mas composta de indivíduos próximos geográfica e socialmente, que funciona como primeira transmissora de identidades

étnicas, religiosas e/ou culturais; a fidelidade a líderes políticos locais e tradicionais, que tanto são apoiados pela comunidade e pela família como compartilham, ou afirmar compartilhar, costumes e identidades locais. (Cf. WALZER, 2008, pp. 215-218) Funcionando em conjunto, as mobilidades minam estes fatores que dão a sensação de pertencimento comunitário e enfraquecem os laços associativos tradicionais, pois os cidadãos das sociedades democráticas: mudam de bairro, de cidade e/ou de Estado em proporções inéditas; passam de uma classe social para outra com relativa frequência, mesmo que não seja comum passar de um extremo ao outro das classes; trocam facilmente de cônjuges, que são cada vez mais de locais, classes, etnias e religiões diferentes; variam muito em sua escolha de candidatos, partidos e ideologias políticas, escolhendo-os de acordo com identificações e interesses particulares e transitórios. Como já dito, esta mobilidade, com o conseqüente desarraigamento dos indivíduos autônomos, é inevitável e legítima do ponto de vista liberal democrático: “O liberalismo é, em sua acepção mais simples, o endosso e a justificativa desse movimento.” (WALZER, 2008, p. 218)

Porém, este movimento dissociativo dos indivíduos não é a única razão para a fragmentação e a alienação políticas, que também ocorrem devido à pluralidade de associações existentes nas sociedades democráticas. De fato, o uso da expressão “relativamente dissociados”, utilizado na primeira citação do parágrafo anterior, não é meramente retórico. Se as “quatro mobilidades” desagregam e separam os indivíduos, empurrando-os para longe da vida comunitária, isto não significa que eles sejam “absolutamente dissociados”, como afirmam algumas críticas antiliberais que tentam pin-

tar um quadro distópico das democracias liberais. (Cf. WALZER, 2008, p. 208) Tais críticas ignoram que as sociedades liberais não são projetadas nem concretizadas apenas como “o lar dos indivíduos radicalmente isolados”, mas também como o lugar de realização da sociedade civil, essencialmente associativa: “A sociedade civil é um termo descritivo[...]e um sonho liberal.” (WALZER, 2008, p. 95) O termo é descritivo porque mostra o que efetivamente ocorre simultaneamente ao movimento acelerado dos indivíduos, a saber, que eles se associam e desassociam voluntária e frequentemente das mais diversas associações, que disputam espaço, mas também se sobrepõem para formar a sociedade civil. De outro lado, o termo é um sonho porque ignora as associações involuntárias de gênero, étnicas, familiares e culturais, bem como os grupos tradicionalistas que surgem a partir deste pano de fundo involuntário, associações e grupos que são precoces e determinam significativamente as identidades futuras dos seus membros, dificultando seu movimento no espaço mais amplo da sociedade civil. (Cf. WALZER, 2008, p. XI)

Assim, a existência continuada tanto das associações voluntárias como das involuntárias, cada vez mais plurais dentro da mesma comunidade política, é uma negação esmagadora daquela crítica distópica, mas, ao mesmo tempo, tal existência constitui um fator decisivo para fragmentação, alienação e mais desigualdade: fragmentação da comunidade política como um todo, pulverizada em inúmeras associações com interesses e identidades diversos e potencialmente conflitantes; alienação política de boa parte dos grupos surgidos a partir das associações involuntárias, vistos com certo menosprezo pela sociedade liberal, sofren-

do efeitos corrosivos pela exposição à pluralidade desta sociedade e respondendo a isto com desconfiança e hostilidade sectárias; desigualdade perpetuada, de gênero, etária ou sacerdotal, no interior das associações involuntárias e dos grupos tradicionalistas, por um lado, e entre estes e as associações voluntárias tipicamente liberais, mais aptas a prosperar neste tipo de sociedade.

É inevitável que tudo isto faça com que a solidariedade social diminua e que a união social que sustenta a comunidade política enquanto tal se enfraqueça, tornando ainda mais distantes aqueles tipos de Estado e de cidadania democráticos necessários para a construção de uma sociedade justa, já que é a própria existência da sociedade que se torna cada vez mais precária: “Podemos, a partir disso, fazer uma generalização que aponte para o enfraquecimento mais ou menos estável de todos os laços subjacentes que tornam as uniões sociais possíveis.” (WALZER, 2008, p. 237) Todavia, este diagnóstico está longe de gerar uma conclusão pessimista, pois Walzer irá sustentar que uma educação cívica baseada em um comunitarismo democrático pode superar estas dificuldades, propiciando os tipos de Estado e de cidadania, bem como a consequente solidariedade social, necessários na luta contra a dominação e a desigualdade.

3 EDUCAÇÃO CÍVICA, COMUNITARISMO DEMOCRÁTICO E SOLIDARIEDADE SOCIAL NA CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS JUSTAS

Como visto, a esfera da cidadania e os Estados democráticos precisariam ser fortalecidos até atingirem um pata-

mar muito acima do padrão habitual existente, a fim de cumprir adequadamente seus papéis na construção de uma sociedade igualitária complexa, isto é, justa, como projetada por Walzer. Este padrão habitual, mesmo nas democracias ricas e com um *Welfare State* em vigor, é hoje insuficiente devido à característica desigualdade da sociedade civil e aos referidos problemas do pluralismo cultural, da alienação política e da fragmentação social nas sociedades civis democráticas. Diante disto, será sustentado que a estratégia proposta por Walzer para superar tais obstáculos, a fim de obter o alto grau de solidariedade social exigido para derrotar a dominação e a desigualdade, realizando concretamente aquela sociedade justa, é uma educação cívica capaz de produzir uma cidadania igualitária, democrática e comunitarista, com cidadãos de igual status ativamente empenhados no amplo projeto comunitário de velar pela autonomia das esferas da justiça e combater a desigualdade oriunda de sua transgressão sistemática. Isto será desdobrado em dois pontos: a) a educação cívica e suas vertentes liberais ou democráticas; b) a educação cívica comunitarista e democrática de Walzer.

A) A EDUCAÇÃO CÍVICA E SUAS VERTENTES LIBERAIS OU DEMOCRÁTICAS

No Brasil, a expressão “educação cívica” é associada à disciplina “Educação Moral e Cívica - EMC”, tornada obrigatória pelo Decreto-Lei nº 869/1968, promulgado pela ditadura militar. Assim, aquela expressão é tomada como sinônima de uma doutrinação ideológica do regime autoritário, que buscava fomentar o nacionalismo irrefletido dos

alunos em detrimento da reflexão proporcionada por disciplinas como a Filosofia, retirada do currículo oficial. Isto basta para provocar uma forte rejeição à ideia de educação cívica. Todavia, não são apenas os Estados autoritários que têm a necessidade de formar cidadãos, mas quaisquer Estados, inclusive os democráticos: “[...] the state also has to do what it can to guarantee its survival, to produce and reproduce citizens, to ensure that the various particularist identities co-exist with a more general identity [...]” (WALZER, 1995b, p. 185) Tal “identidade mais geral” é justamente a de cidadão deste ou daquele Estado determinado, uma identidade cidadã com características capazes de permitir sua coexistência com as “identidades particulares”, sejam estas de cunho étnico, religioso ou cultural, entre outras. Isto significa que a diferença entre um Estado autoritário e um democrático não está na presença ou ausência de uma educação cívica voltada “para produzir e reproduzir cidadãos”, mas no tipo de “identidade geral” que se pretende que os seus cidadãos adquiram. Portanto, em Estados democráticos mais consolidados, em que o autoritarismo não é visto como uma ameaça próxima, as necessidades de descrição teórica e de formação prática desta identidade geral de cidadão, capaz de coexistir com as diversas identidades parciais, têm sido reconhecidas como uma constante preocupação dos teóricos liberais.

O tratamento liberal desta questão possui dois tipos básicos, um baseado no liberalismo abrangente ou perfeccionismo liberal e outro que busca corrigir os excessos deste primeiro tipo, formado por uma espécie de consenso em torno do liberalismo político de matiz rawlsiano: “Unlike Millian or Kantian liberalisms, which are comprehensive,

political liberalism does not try to cultivate individuality or autonomy through public education.” (GUTMANN, 1995, p. 559) Embora haja significativas diferenças entre elas, estas duas formas de educação cívica liberal são igualmente criticadas, justamente porque são liberais, pela esperada e hostil crítica antiliberal, que é típica de comunidades sectárias tradicionalistas que habitam sociedades democráticas: “O Estado liberal preside uma união social de uniões sociais que incorpora, e até mesmo protege, as associações não-liberais.” (WALZER, 2008, p. 112) Mas a crítica também pode ser propositiva, vinda daqueles teóricos chamados de comunitaristas que também se consideram liberais e democráticos. De fato, muitos dos problemas do liberalismo foram analisados e criticados vigorosamente por teóricos como Charles Taylor e o próprio Michael Walzer.⁹ O traço comum a estas críticas comunitaristas ao liberalismo é a percepção de que os indivíduos, seus valores, suas práticas e instituições são, de diversos modos, precedidos e sustentados pelas comunidades nas quais se individualizam como aqueles específicos indivíduos que são. É a partir disto que Walzer elabora sua própria proposta de educação cívica como um terceiro tipo de educação cívica, liberal e comunitarista.

O primeiro e mais tradicional tipo de educação cívica liberal é anterior à admissão do fato do pluralismo, muito posterior ao surgimento dos Estados liberais democráticos, que se sustentaram teoricamente em seu surgimento com

⁹ Apesar das críticas, os três últimos autores citados sempre pensaram em si mesmos como teóricos liberais buscando corrigir excessos individualistas e procedimentalistas dos Estados liberais. Nesse sentido, vide especialmente: TAYLOR, 2000, pp. 197-220 e WALZER, 2008, pp. 205-238.

aquela visão abrangente ou perfeccionista,¹⁰ milliana ou kantiana:

It is a perfectionist view of freedom, for it regards personal political freedom as an aspect of the good life. It is a view of freedom deriving from the value of personal autonomy and from value-pluralism. Freedom is valuable because it is, and to the extent that it is, a concomitant of the ideal of autonomous persons creating their own lives through progressive choices from a multiplicity of valuable options. (RAZ, 1986, p. 265)

Neste tipo de visão, em que pese uma aparente valorização da “multiplicidade de opções valiosas”, há uma opção ou concepção da boa vida, isto é, há uma vida, entre muitas possíveis, que é a boa vida, aquela que deve ser vivida por “pessoas autônomas criando suas próprias vidas”. Sendo assim, é inevitável concluir que a educação cívica adequada a esta concepção seria voltada para a formação de indivíduos autônomos, suficientemente desarraigados de suas respectivas famílias, religiões, etnias, culturas e sociedades, inclusive as democráticas, de modo a torná-los capazes de escolher entre muitas vidas possíveis: “Com efeito, a autonomia é o valor mais invocado pelos liberais quando criticam as práticas educacionais dos grupos religiosos fundamentalistas, por exemplo.” (WALZER, 2008, p. 75) Todavia, a tolerância democrática exige o reconhecimento, como cidadãos iguais, de muitos indivíduos que, embora compartilhem a identidade geral de cidadãos de determinada sociedade democrática, não consideram que a autonomia seja um “as-

10 Cf. ARAÚJO, 2014, p. 361.

pecto da boa vida”, pois esta pode, longe disso, ser entendida justamente como aquela vida que renuncia à autonomia em nome de valores familiares, religiosos, étnicos e/ou culturais. (Cf. WALZER, 2008, p.22) É por isso que Walzer rejeita qualquer educação cívica que tenha como objetivo a formação de indivíduos autônomos em vez de buscar formar cidadãos, que é a necessidade primordial de toda comunidade política. (Cf. WALZER, 2008, p. 87) O caso é que a proposição da autonomia como traço constitutivo da boa vida faz com que tal proposta caia sob a justa suspeita antiliberal, advinda de grupos tradicionalistas, que acaba pesando sobre o liberalismo em geral, a saber, a dele ser apenas mais uma doutrina sectária e, portanto, intolerante, entre outras: “[...] é muito difícil afirmar que o valor da autonomia é o fundamento da crença liberal na tolerância e sustentar, ao mesmo tempo, como o fazem Nagel, Rawls e outros liberais, que o liberalismo não é meramente mais uma doutrina sectária.” (WILLIAMS, 2009, p. 50)¹¹ Assim, é difícil acreditar que uma educação cívica consoante com o liberalismo abrangente ou perfeccionismo liberal levaria plenamente em conta o caráter incontornável do fato do pluralismo, que é exemplificado neste tipo de rejeição à autonomia como valor supremo.

O segundo tipo de educação cívica liberal tem início a partir da virada que John Rawls começou a esboçar na dé-

11 É o reconhecimento desta dificuldade que faz teóricos liberais como Thomas Nagel, John Rawls, Bernard Williams e o próprio Walzer rejeitarem esta pretensão do perfeccionismo liberal, enquanto doutrina abrangente, de fundar práticas políticas em valores absolutos postos como constitutivos da boa vida: “That the good life consists in autonomy is properly regarded as one more sectarian view among others, no more worthy of commanding public authority than other philosophical and religious ideals of life that reasonable people might reject.” (MACEDO, 1995a, p.474)

cada de oitenta do século passado e consumou em sua obra *O liberalismo político*,¹² estabelecendo-se aquilo que chamamos de uma espécie de consenso em torno do liberalismo político de matiz rawlsiano, em que as teorias liberais/democráticas se deslocaram das ideias de autonomia e individualidade para questões exclusivamente políticas,¹³ deslocamento que Walzer também adotou. (Cf. WALZER, 2008, p. 125) Com isso, passa a existir uma consideração mais atenta ao fato do pluralismo e uma preocupação com a diversidade que tornam a educação cívica adequada a tal posição mais defensável diante das acusações antiliberais, ainda que aquela não abra mão de produzir o tipo de cidadão necessário à sobrevivência e ao florescimento dos estados democráticos. (Cf. WALZER, 2008, p. 87) Esta posição é bem representada por Amy Gutmann, que manifestou significativa preocupação com os efeitos possivelmente corrosivos de tal educação compulsória, promovida pelos Estados, sobre a diversidade cultural não liberal, temendo o encolhimento repressivo das identidades parciais desta última: “How can civic education in a liberal democracy give

12 Assumidamente motivado pelo reconhecimento do fato do pluralismo nas democracias, isto é, pela coexistência de concepções do bem inevitavelmente diversas, incomensuráveis e, eventualmente, conflitantes, Rawls abandonou a ideia de tentar justificar filosoficamente as democracias, voltando as costas àquela ideia tradicional de fundamentação da ação política na suposta realidade última. A partir daí, ele passou a considerar a sua “justiça como equidade” não mais como uma doutrina filosófica abrangente da justiça, que seria aplicável a todos os aspectos da vida humana, mas como uma concepção política de justiça, isto é, aplicável apenas à estrutura básica de sociedades democráticas, composta por suas instituições políticas, sociais e econômicas: “Ao se transformar a doutrina abrangente da justiça como equidade na concepção política da justiça como equidade [...]” (RAWLS, 2011, p. XLVIII)

13 Segundo Rawls, a justiça como equidade, sua própria concepção política de justiça, não deveria se envolver em controvérsias filosóficas, tais como a natureza do eu ou da autonomia, justamente porque aquelas não poderiam ser resolvidas politicamente: “Assim, a justiça como equidade permanece na superfície, filosoficamente falando.” (RAWLS, 1992, p. 33)

social diversity its due?” (Gutmann, 1995, p. 557) Todavia, esta preocupação não a impede de defender categoricamente a exigência de uma educação cívica democrática: “[...] democratic governments should publicly subsidize and mandate schooling that tries to prepare students for exercising their civil, political, and social rights and responsibilities.” (GUTMANN, 2002, p. 23) William Galston, outro teórico liberal preocupado com o tema da educação cívica, especialmente com o aparente enfraquecimento do engajamento cívico que deveria ser fortalecido por aquela, defende que há razões legítimas para tal preocupação: “There are legitimate reasons to worry about the civic life of today's young adults. If we compare them with young adults of the past, we find evidence of diminished civic attachment.” (GALSTON, 2004, p. 263) O pressuposto que sustenta a relevância desta preocupação, que já vimos ser partilhada por Walzer, é nomeado ao final do trecho citado, com a afirmação de uma redução do “vínculo cívico”, isto é, daquele sentimento de um pertencimento comum a algo, que é capaz de estabelecer laços de reconhecimento e de solidariedade entre indivíduos que possuem crenças e identidades parciais, de cunho étnico, religioso e/ou cultural, muito diversas, laços que a educação cívica pretende fortalecer: “Its purpose is not the pursuit and acquisition of truth, but rather the formation of individuals who can effectively conduct their lives within, and support, their political community.” (GALSTON, 1992, p. 13) Como último exemplo do tratamento da questão da educação cívica entre teóricos liberais contemporâneos deste segundo tipo, Stephen Macedo repete a preocupação levantada por Amy Gutmann, em relação ao modo como a diversidade é atin-

gida por uma educação cívica democrática compulsória provida pelo Estado: “It is hard to see how schools could fulfill the core liberal civic mission of inculcating toleration and other basic civic virtues without running afoul of complaints about ‘exposure to diversity’.” (MACEDO, 1995a, p. 485) Na visão de Macedo, estas queixas, difíceis de evitar, contra a educação cívica liberal são oriundas da diversidade não liberal, isto é, de identidades étnicas, religiosas e/ou culturais que estão estabelecidas no interior de Estados democráticos, mas cujo modo de vida entra em conflito com o ensinamento de “virtudes cívicas básicas” para formar cidadãos de sociedades liberais, cujo aprendizado fatalmente possui efeitos corrosivos, como já foi dito, sobre aquelas identidades. Todavia, assim como Gutmann e Galston, Macedo não considera possível abrir mão da educação cívica liberal, tomada como condição de sobrevivência do modo de vida das sociedades democráticas e que, por isso mesmo, precisa ser um projeto: “[...] peaceful, orderly, tolerant liberal diversity needs to be planned for: it does not come about naturally or by the deliverance of an invisible hand.” (MACEDO, 1995b, p. 304)

Por outro lado, a educação cívica baseada na posição tipificada por estes três pensadores liberais, embora atenta ao fato do pluralismo, preocupada com a corrosão da diversidade no interior das comunidades políticas democráticas e consciente de que a tolerância liberal não é algo natural, mas que precisa ser cultivada, posturas que Walzer também adota, ainda não é suficiente para rebater as acusações anti-liberais ao liberalismo, especialmente a de ser apenas mais uma doutrina sectária e intolerante, pelo menos à diferença não liberal: “Vocês têm o compromisso de tolerar nossa

comunidade e suas práticas’, dizem os tradicionalistas. ‘Dado esse compromisso, vocês não podem negar-nos o controle sobre nossos filhos [...], caso contrário, vocês não estão de fato nos tolerando’.” (WALZER, 1999b, p. 85) Ademais, aquele tipo de educação cívica também é insuficiente para promover a formação de uma identidade cívica ou cidadania capaz de conciliar as múltiplas identidades parciais no interior da comunidade política, combater a desigualdade nela existente e, por fim, alcançar uma sociedade democrática justa: “[...] o liberalismo, em suas versões convencionais contemporâneas, é uma teoria insuficiente e uma prática política defeituosa.” (WALZER, 2008, p. XII) Este reconhecimento da insuficiência e dos defeitos da teoria e da prática que sustentam as propostas de educação cívica liberais, apesar dos avanços do liberalismo político rawlsiano em relação ao liberalismo abrangente, será a motivação para a proposta de educação cívica comunitarista-democrática de Walzer, uma terceira via, que tentará superar estas dificuldades.

B) A EDUCAÇÃO CÍVICA COMUNITARISTA E DEMOCRÁTICA DE MICHAEL WALZER

Na visão original de Walzer, comunitarismo e pluralismo são estreitamente relacionados, pois o caráter pluralista é compreendido como um traço diferenciador do primeiro: “My communitarianism is pluralist, and that in itself distinguishes me from some others communitarians.” (WILLIAMS, 2012, p. 386). Tal distinção vem do fato dele não conceber o comunitarismo como uma receita universal, mas como algo que deve se concretizar de modo particular

em cada comunidade. (Cf. WALZER, 2011, p. 47) Isto significa que a visão comunitarista de Walzer é assumidamente enraizada em um tipo muito específico de comunidade, as sociedades democráticas liberais contemporâneas, e apropriada para tratar alguns dos problemas destas, tais como seus excessos individualistas, dispersivos e procedimentalistas: “[...] o comunitarismo deve ser compreendido como um corretivo da teoria e da prática liberais [...]” (WALZER, 2008, p. XII) Este corretivo se concretiza justamente na educação cívica proposta por ele, que busca superar as dificuldades causadas pelos inevitáveis conflitos decorrentes do fato do pluralismo, a alienação política dos indivíduos desarraigados e dos grupos tradicionalistas, bem como a consequente fragmentação social nas sociedades civis democráticas, tudo isto a fim de alcançar uma sociedade igualitária complexa ou justa: “[...] a correção comunitarista [...] pode servir para produzir um liberalismo que, embora não seja mais igualitário que o liberalismo convencional, esteja mais ao alcance da apropriação e utilização igualitárias.” (WALZER, 2008, p. 13)

O igualitarismo proposto por Walzer pressupõe a crença comunitarista básica segundo a qual cada comunidade é depositária das crenças e práticas relevantes para guiar seu próprio rumo, bem como instância última a que se pode recorrer para estabelecer o que é justo para si mesma: “Determinada sociedade é justa se sua vida substantiva é vivida de determinada maneira – isto é, de maneira fiel às interpretações em comum dos membros.” (WALZER, 2003, p. 430) Tais interpretações, como mostrado na primeira parte deste artigo, definem o significado dos bens sociais, inclusive seu critério distributivo, e implicam a autonomia das es-

feras de justiça. Se firmemente sustentada pelos cidadãos, ativos e com um mesmo status, contra as transgressões tirânicas, a vigência comunitária destas interpretações permitiria um funcionamento distributivo autônomo das esferas, o que levaria à igualdade complexa. É a partir desta visão que Walzer pretende aperfeiçoar a educação cívica inspirada no consenso rawlsiano, a fim de propor uma educação cívica capaz de formar membros ou cidadãos que sejam não apenas tolerantes às diferenças, mas ativos na construção e na defesa daquelas “interpretações em comum”: “A política democrática, depois que derrubamos todos os predomínios errados, é um convite perene a agir em público e a reconhecer-se como cidadão, capaz [...] de patrulhar os limites da distribuição e sustentar uma sociedade justa.” (WALZER, 2003, p. 426)

A abordagem da educação cívica de Walzer utiliza a famosa expressão de Rousseau, “religião civil”: “Considere-se o que se ensina nas escolas públicas acerca dos valores e virtudes do próprio Estado como a revelação secular de uma ‘religião civil’ (o termo é de Rousseau).” (WALZER, 1999b, p. 98)¹⁴ Isto que se ensina é aquilo que Walzer afirma que todo Estado precisa fazer para “para produzir e reproduzir cidadãos” capazes de garantir sua sobrevivência e seu florescimento: “A religião civil consiste no conjunto total de doutrinas políticas, narrativas históricas, figuras exemplares,

14 Isto está muito longe de significar que o conteúdo da religião civil ou educação cívica proposto por Walzer tenha semelhança com o republicanismo proposto por Rousseau, pois este apresenta diferenças radicais em relação ao liberalismo político de matiz rawlsiano, cujo pluralismo constitutivo Walzer adota: “O republicanismo, ao contrário, é uma doutrina integrada e unitária [...]. É uma doutrina adaptada [...] às necessidades das comunidades pequenas e homogêneas, nas quais a sociedade civil é radicalmente indiferenciada.” (WALZER, 2008, p. 233)

ocasiões festivas e rituais comemorativos pelos quais o Estado imprime a si mesmo nas mentes de seus membros, especialmente de seus membros mais jovens ou mais recentes.” (WALZER, 1999b, p. 99) Assim, a educação cívica é a estratégia pública fundamental para qualquer Estado promover a construção da coexistência pacífica entre identidades étnicas, religiosas e/ou culturais diversas de seus membros, através da criação de uma identidade mais geral, a de cidadão, capaz de unir todas elas em torno do objetivo primordial de continuidade da própria comunidade política.

No caso das sociedades democráticas contemporâneas, “complexas e repletas de conflitos”, esta estratégia pública fundamental se vê diante de desafios adicionais específicos: seu constitutivo pluralismo, com a conseqüente necessidade de combater a intolerância, a fragmentação social e a alienação política de indivíduos e grupos, que dificultam o combate à desigualdade e a busca por uma sociedade justa: “[...] na medida em que o liberalismo pende para a instabilidade e a dissociação, ele exige uma correção comunitarista periódica.” (WALZER, 2008, p. 257) Especialmente o pluralismo cultural, étnico e religioso, no interior de uma mesma comunidade política, costuma dar lugar a conflitos igualmente plurais entre as identidades parciais que se constituem a partir de tais posições, especialmente as ortodoxas ou fundamentalistas, gerando pressões capazes de romper as comunidades políticas. Tais conflitos não ocorrem apenas entre tais identidades, mas também entre estas e o Estado democrático: “[...] esses tipos de grupo [...] são evidentemente hostis aos valores do Estado democrático cuja tolerância buscam.” (WALZER, 2008, p. 79) A educação

cívica proposta por Walzer, assim como a educação cívica rawlsiana, busca facilitar a coexistência pacífica entre tais identidades, bem como entre estas e o Estado democrático: “[...] a religião civil oferece a todos [...] uma identidade básica comum e assim torna a subsequente diferenciação menos ameaçadora.” (WALZER, 1999b, p. 99) Aqui, o problema que surge é o mesmo já apontado por Gutmann e Macedo, qual seja, que tal “identidade básica comum” afeta profundamente, talvez até inviabilizando, algumas das identidades parciais, por exemplo, as das comunidades tradicionalistas, ortodoxas e/ou fundamentalistas, forçando-as a uma exposição à diversidade que possui efeito corrosivo sobre elas. Este risco de corrosão é admitido por Walzer que, do mesmo modo que Gutmann e Macedo, o considera inevitável, gerando reações esperadas das identidades expostas a ele. (Cf. WALZER, 1999b, p. 100)

Entretanto, tal estratégia liberal, potencialmente assimiladora e que gera uma inevitável corrosão das identidades étnicas, culturais e religiosas ortodoxas, dependentes de certo isolamento, especialmente educacional, para sua sobrevivência, possui como alternativa uma luta fratricida, cujos custos são bem conhecidos desde as guerras de religião dos séculos XVI e XVII, que estão entre as raízes das sociedades democráticas, daí uma educação cívica visando primordialmente à tolerância às diferenças: “[...] uma das raízes históricas do liberalismo foi o desenvolvimento de várias doutrinas conclamando à tolerância religiosa.” (RAWLS, 1992, p. 56) Portanto, como todos aqueles que reconhecem o valor histórico dos Estados democráticos, Walzer considera que o preço a ser pago pela existência destas sociedades tolerantes é amplamente compensador. (Cf. WALZER,

2008, 1993, p. 93) Além disso, a corrosão e a assimilação das identidades parciais dos membros destas etnias e religiões totalizantes não significa sua inevitável destruição, como costuma ser alegado por alguns, mas apenas uma espécie de ajuste ou acomodação políticos: “[...] a religião civil facilita a tolerância de diferenças parciais – ou nos convida a pensar na diferença como sendo apenas parcial. [...] Seu objetivo, afinal, não é uma conversão completa mas apenas a socialização política.” (WALZER, 1999b, p. 103/104) A socialização política a ser obtida pela educação cívica proposta por Walzer para as sociedades democráticas plurais enfatiza justamente o caráter parcial da diferença nas identidades dos indivíduos e dos grupos, bem como a possibilidade de mantê-las, sem que isto leve à fragmentação política, através do cultivo do que ele chama de identidades duplas, múltiplas ou hifenizadas, nas quais um dos componentes é justamente o de cidadão de determinada comunidade política, como ocorre nas identidades “italo-americana”, “afro-americana” ou “católica-americana”, por exemplo.¹⁵ Todavia, como já dito, a tolerância, o “ajuste ou acomodação políticos”, que permite a coexistência de identidades parciais étnicas, religiosas e/ou culturais plurais, ainda que tenha êxito, é apenas um dos aspectos de uma socialização política adequada para a busca de uma sociedade democrática justa.

De fato, até aqui, a educação cívica apropriada para realizar esta socialização política, que repete os moldes propostos pelo chamado consenso rawlsiano exemplificado por Gutmann, Galston e Macedo, pareceria capaz de produzir

15 Cf. WALZER, 2008, p. 69 e WALZER, 1999b, p. 103.

somente algo como uma comunidade política hobbesiana, em que a tolerância ensinada seria “[...] simplesmente uma resignada aceitação da diferença para preservar a paz.” (WALZER, 1999b, p. 103/104) Este tipo de sociedade, com cidadãos apenas resignados ou tolerantes e, ao longo do tempo, amplamente indiferentes uns aos outros, alienados politicamente e socialmente fragmentados, é claramente incapaz de cumprir o propósito fundamental de continuidade e florescimento da própria comunidade política, justamente aquilo que foi objeto das já mencionadas críticas comunitaristas ao liberalismo, inclusive do próprio Walzer. Todavia, embora pareça insuficiente para a busca de uma sociedade justa ou igualitária (complexa), objetivo maior da proposta walzeriana, esta educação cívica voltada para a construção de identidades múltiplas ou hifenizadas que ele defende talvez possa, se adequadamente conduzida, fazer mais do que promover e preservar a tolerância no sentido de mera resignação.

Tal possibilidade fica mais clara se recordarmos que o componente cívico ou cidadão das identidades múltiplas é, justamente, um dos elementos constitutivos da identidade dos membros de determinada comunidade política e não meramente algo externo ou imposto. De fato, se este elemento foi adequadamente “impresso nas mentes” destes membros, eles passam inevitavelmente a ter algo em comum, um vínculo, uma sensação de pertencimento compartilhado a uma comunidade valiosa por cujas continuidade e prosperidade vale à pena se engajar: “Individuals and groups will, of course, defend their particular interests as best they can, but they must also refer themselves to the common interests and the shared values of their

society.” (WALZER, 2007b, p. 79) O vigor da defesa destes “interesses comuns”, criados pelos acontecimentos históricos, promovidos pela educação cívica e capazes de gerar solidariedade social, é o indicador para mensurar o resultado da correção comunitarista da fragmentação social sempre presente nas sociedades liberais democráticas. Se este esforço for bem sucedido e for internalizada a crença, inculcada pelo Estado, em que há realmente “interesses comuns e valores partilhados” por todos os seus membros, ela também será o melhor remédio contra outro risco tipicamente democrático, a alienação de indivíduos e grupos, que poderão aceitar a sua identidade de cidadãos e se conscientizar da necessidade do compromisso de todos para manter a comunidade política. (Cf. WALZER, 1999b, p. 102)

Porém, se os cidadãos de determinada comunidade política, através de uma educação cívica comunitarista e liberal democrática estabelecida pelo Estado, fossem unificados pelos seus sentimentos de filiação e pertencimento àquela, adquirindo assim significativa solidariedade social, bem como se tornassem ativos defensores dos interesses e valores partilhados por todos enquanto seus membros, isto significaria que eles reconheceriam as especificidades das diversas esferas da justiça em sua sociedade e seriam capazes de lutar contra sua violação pelo predomínio de quaisquer bens. Tais cidadãos iriam compartilhar, por exemplo, o significado de bens como a educação e o poder político, e lutar contra a dominação das suas respectivas esferas pela riqueza. Na perspectiva de Walzer, reelaborada após EJ, estariam dadas assim todas as condições para a igualdade complexa, que é justamente o resultado utópico esperado da junção entre uma cidadania solidária, ativa, engajada e fomentada

por um Estado democrático forte, por um lado, e a autonomia das esferas da justiça comunitárias, por outro. Todavia, se o ideal da igualdade complexa corresponde, parcial ou totalmente, aos ideais de justiça enraizados nestas próprias comunidades democráticas ou se ele, através do seu princípio crítico, apenas combate uma forma específica de injustiça, aquela presente no predomínio e na dominação, é algo que permanece indeterminado no âmbito da teoria da justiça de Walzer.

Abstract: The aim of this paper is to present, according to the Michael Walzer's theory of justice, the fundamental role that the spheres of education and citizenship, in their reciprocal support, must represent for the attainment of a fair democratic society. For this purpose, it will be done a presentation of that theory with a reconstruction of its basic concepts. After this, it will be shown why the citizenship and the state would need to be strengthened far above the usual pattern of existing democracies to adequately fulfill such a role. Finally, it will be proposed that the best chance to attain and sustain the high degree of social solidarity of the citizenship and state that are required for concretizing this fair society lies in a democratic and communitarian civic education.

Keywords: Political philosophy, Theory of Justice, Democracy, Education, Michael Walzer.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Liberalismo político e crítica comunitarista: examinando o princípio de exclusão das razões abrangentes na esfera pública. **Síntese Revista de Filosofia**, v. 41, n. 131, 2014, p. 359-372.

DWORKIN, Ronald. **To Each His Own**. *In: The New York Review of Books*, Volume 30, Number 6, April 1983.

GALSTON, William A. Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer. *In: Political Theory*, v. 17, n. 1989, p. 119-130.

_____. Civic Education and Liberal Democracy. *In: The News Letter of PEGS*, v. 2, n. 1, 1992, p. 13-14.

_____. Civic Education and Political Participation. *In: Political Science and Politics*, v. 37, n. 2, 2004, p. 263-266.

GUTMANN, Amy. Civic Education and Social Diversity. *In: Ethics*, v. 105, n. 3, 1995, p. 557-579.

_____. **Democratic Education**. Princeton, Princeton University Press, 1999.

_____. Civic Minimalism, Cosmopolitanism, and Patriotism: Where Does Democratic Education Stand in Relation to Each? *In: Nomos*, v. 43, 2002, p. 23-57.

MACEDO, Stephen. Civic Education and Educational Reform. *In: The News Letter of PEGS*, v. 2, n. 1, 1992, p. 14.

_____. Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls? *In: Ethics*, v. 105, n. 3, 1995a, p. 468-496.

_____. Liberal Civic Education and Its Limits. *In: Canadian Journal of Education*, v. 20, n. 3, 1995b, p. 304-314.

MILLER, David. Complex Equality. *In: MILLER, David; WALZER, Michael (Org.). Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995a.

_____. Introduction. *In: MILLER, David; WALZER, Mi-*

chael (Org.). **Pluralism, Justice and Equality**. Oxford: Oxford University Press, 1995b.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. In: **Lua Nova**, n, 25, 1992, p. 25-59.

_____. **O Liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAZ, J. **The morality of freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

SANDEL, Michael. **O liberalismo e os limites da justiça**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TRAPPENBURG, Margot. Defence of Pure Pluralism. Two readings of Walzer's Spheres of Justice. In: **The Journal of Political Philosophy**, v. 8, n. 3, 2000, p. 343-362.

WALZER, Michael. **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**. New York: Basic Books, 1983a.

_____. "Spheres of Justice": An Exchange. Michael Walzer, reply by Ronald Dworkin. In: **The New York Review of Books**, v. 30, n. 12, 1983b.

_____. Response. In: MILLER, David; WALZER, Michael (Org.). **Pluralism, Justice and Equality**. Oxford: Oxford University Press, 1995a.

_____. Education, Democratic Citizenship and Multicultur-

alism. In: **Journal of Philosophy of Education**, v. 29, n. 2, 1995b, p. 181-189.

_____. Rescuing civil society. In: **Dissent** 46 (Winter, 1999a), pp. 62-7.

_____. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Exclusion, Injustice and the Democratic State. In: **Thinking politically: essays in political theory**. New Haven: Yale University Press, 2007a.

_____. Justice Here and Now. In: **Thinking politically: essays in political theory**. New Haven: Yale University Press, 2007b.

_____. **Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WILLIAMS, Bernard. Tolerância: uma questão política ou moral? In: **Novos Estudos – CEBRAP**, n. 84, 2009, p. 47-58.

WILLIAMS, Jeffrey J. Criticism and Connection: An Interview with Michael Walzer. In: **Symploke**, v. 20, n. 2, 2012, p. 371-390.

FUSÃO DE HORIZONTES: UM CAMINHO PARA A UNIVERSALIDADE?¹

Odair Camati (UCS)^{2,3}

odcamati@hotmail.com

Resumo: O trabalho se propõe a analisar em que medida a fusão de horizontes desenvolvida por Charles Taylor pode abrir espaço para uma universalização de princípios normativos nos debates multiculturais. Nas sociedades contemporâneas se impõe a discussão em torno do multiculturalismo e, conseqüentemente, de que forma seria possível reconhecer as mais diversas culturas sem abrir mão de princípios normativos que serviriam como critério de avaliação das próprias práticas culturais. Uma resposta possível apresentada por Taylor afirma que a fusão de horizontes permitiria uma compreensão adequada entre as culturas possibilitando que houvesse um reconhecimento mútuo, além do estabelecimento de princípios mínimos aceitos e respeitados por todos os membros do processo de fusão. O grande questionamento que emerge nesse ínterim é: como garantir que, de fato, ocorra uma fusão de horizontes? Nesse sentido, quais as condições de possibilidade para que todas as culturas efetivamente alcancem uma compreensão mútua? Caminhamos na direção de defender que a fusão de horizontes é dependente de uma série de condições ideais de difícil efetivação. Uma das críticas que pretendemos desenvolver foi apresentada por Habermas, a saber, a hermenêutica não disporia de elementos necessários para efetuar uma crítica do discurso que pudesse desvelar uma comunicação sistematicamente distorcida.

Palavras-chave: Fusão de horizontes. Crítica. Hermenêutica. Multiculturalismo. Universalidade.

¹ Recebido: 09-04-2018/ Aceito: 06-10-2019 / Publicado on-line: 12/04/2020.

² Odair Camati é estagiário pós-doutoral na Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul, RS, Brasil.

³ Agradeço à CAPES e à FAPERGS pelo financiamento desta pesquisa.

ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS

O grande desafio das teorias multiculturais é encontrar um equilíbrio entre princípios normativos e o efetivo reconhecimento das mais diversas práticas culturais. O desafio está posto devido à grande diversidade presente nas sociedades contemporâneas e às mais diversas formas de se lidar com problemas oriundos da própria vida em sociedade. Tais problemas se colocam em menor intensidade em sociedades onde há, ainda que minimamente, uma cultura homogênea. Contudo, a partir da globalização e do intenso movimento humano não é mais possível falar em sociedades humanas culturalmente homogêneas. Com isso, é preciso que se discuta com maior profundidade de que forma estabelecer princípios normativos e, ao mesmo tempo, levar em consideração as contribuições e as vivências particulares oriundas das culturas.

Obviamente que não é possível ignorar que problemas multiculturais não são privilégios das sociedades contemporâneas. Contudo, existem alguns marcos históricos que tornam essa discussão ainda mais importante e necessária contemporaneamente. Pensemos, por exemplo, nas duas grandes guerras mundiais que mudaram fortemente as relações geopolíticas ao redor do mundo, forçando a comunidade humana a pensar em princípios reguladores das suas próprias práticas, tanto nas relações no interior dos Estados, bem como nas relações internacionais. Em decorrência disso nasce em 1948 a Declaração Universal dos Direitos Humanos, um marco fundamental também para o multi-

culturalismo, pois a partir desse momento surgem alguns princípios reguladores para a avaliação cultural.

É possível também pensar na Guerra Fria como um elemento importante nesse processo, pois com o seu término tem início um processo de valorização ainda mais latente dos valores liberais e da democracia como forma legítima de governo. Em certa medida, houve um reforço aos valores já apresentados na declaração de 1948. Todos esses elementos permitiram que houvesse uma maior relação entre os diversos grupos humanos, além de uma abertura para que grupos culturais minoritários apresentassem suas demandas históricas. É possível pensar nos grupos indígenas que, mesmo de maneira embrionária, puderam apresentar suas demandas específicas enquanto um grupo cultural historicamente prejudicado pelas políticas assimilacionistas que dominaram a discussão cultural até o século XX.

Desse processo decorrem duas preocupações: a) uma primeira com a abertura para o relativismo cultural e, b) uma segunda com a possibilidade de uma imposição de valores considerados etnocêntricos. No meu entendimento, ambas as preocupações possuem legitimidade tendo em vista que o grande desafio do multiculturalismo, como já mencionei no início, é o equilíbrio entre reconhecimento das particularidades e o estabelecimento de princípios normativos. Desse modo, a preocupação com o relativismo cultural ou o relativismo de valores é necessária, porque com a ausência absoluta de critérios todas as práticas culturais, por mais desrespeitosas que fossem com a dignidade humana, poderiam ser consideradas legítimas.

Por outro lado, não se pode desconsiderar o fato de que as trocas culturais estão fortemente marcadas por relações

de poder e relações econômicas que, em muitas ocasiões, acabam impondo uma determinada gama de valores culturais. É possível pensar acerca da realidade específica da América Latina que passou por um processo longo e destrutivo de colonização que deixou marcas profundas. Em uma realidade de colonização é antes necessário expurgar uma autoimagem depreciativa⁴ construída durante o período de dominação e, a partir desse momento, pensar em políticas multiculturais adequadas a essa realidade. Tomando o exemplo da América Latina, é possível afirmar que a preocupação com uma política multicultural marcadamente etnocêntrica faz sentido e deve ser tomada em consideração.

Tendo como referência o desafio acima posto é que pretendo analisar a fusão de horizontes apresentada por Charles Taylor. O filósofo canadense toma emprestado o conceito da hermenêutica de Gadamer e visa aplicá-lo nas suas discussões em torno do reconhecimento. O meu intuito aqui é verificar até que ponto a fusão de horizontes funciona com uma proposta de equilíbrio entre uma política multicultural puramente universalista e uma política multicultural que abra as portas para o relativismo. Além disso, pretendo verificar se a fusão de horizontes pode efetivamente ser aplicada a contextos com fortes embates políticos e geopolíticos.

⁴Para aprofundar essa temática ver a interessante obra de Frantz Fanon, *Os condenados da terra*. (1979)

A FUSÃO DE HORIZONTES NA TEORIA POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR

Com os elementos apresentados acima creio que esteja, ao menos minimante, justificada a necessidade de se teorizar acerca do multiculturalismo ao mesmo tempo em que se fazem necessárias políticas multiculturais. Nesse sentido, a teoria de Taylor talvez seja uma das grandes contribuições acerca dessa temática, sendo *A política do reconhecimento*⁵ o texto de maior destaque. O reconhecimento, tese principal defendida por Taylor nesse texto, é uma necessidade humana vital tanto para o indivíduo bem como para um grupo de indivíduos.

A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolvem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. (...) O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital. (TAYLOR, 2000, p. 241-242).

O entendimento de que o reconhecimento é uma necessidade também para os grupos humanos consiste, em minha análise, na grande contribuição de Taylor para o desenvolvimento do conceito de reconhecimento. Com esse novo entendimento é possível pensar o multiculturalismo como um projeto que crie as condições para o reconhecimento das mais diversas comunidades humanas. O pensa-

⁵Esse texto está presente em duas obras de Taylor, a saber, *Argumentos Filosóficos* (2000) e *Multiculturalismo*(1998).

dor canadense não delimita a discussão, colocando também em questão o reconhecimento devido às mulheres, aos negros, aos grupos LGBT e outras demandas, contudo, para os fins aqui almejados trabalharemos apenas com grupos culturais.

A não delimitação do sujeito em questão quando se pensa a problemática multicultural consiste, no meu entendimento, em uma limitação do pensamento de Taylor. A grande dificuldade surge quando não há uma explicitação de que sujeitos cabem sob o guarda-chuva do multiculturalismo, confundindo os que estão em busca de reconhecimento não cultural com os que apresentam demandas multiculturais. Seguindo a tese tayloriana todos os sujeitos humanos necessitam de reconhecimento, contudo sob condições diversas. Por isso que o multiculturalismo trata especificamente do reconhecimento de grupos culturais. Parece-me que o conceito de cultura societal, cunhado por Kymlicka dá conta dessa dificuldade:

[...] uma cultura que proporciona aos seus membros umas formas de vida significativas através de toda a gama de atividades humanas, incluindo a vida social, educativa, religiosa, recreativa e econômica, abarcando as esferas da vida pública e da vida privada. Essas culturas tendem a se concentrar territorialmente, e se baseiam em uma língua compartilhada. (KYMLICKA, 1996, p. 112).

Com a delimitação apresentada por Kymlicka julgo que a discussão multicultural tenha logrado, ainda que passível de crítica, uma caracterização que nos permite identificar mais claramente qual o objeto em discussão. Nem todos os grupos culturais estão concentrados territorialmente e muitos outros não possuem uma organização política claramente estruturada, mas possuem elementos suficientes para se

compreenderem como um grupo cultural ao fornecerem aos seus membros possibilidades significativas de escolha. Dentro dessa conceituação estão contidos aqueles grupos humanos, que em decorrência da imigração, se encontram em outros Estados. Tendo em vista que possuem demandas diferenciadas se colocam também em um patamar diferente de reivindicação. Esses grupos não são ignorados nas discussões multiculturais. Seria possível pensar no tratamento desenvolvido por Kymlicka para essa questão, contudo, não vamos nos aprofundar visto não ser o objeto do presente trabalho.⁶

Por mais que Taylor não tenha feito essa distinção, o seu texto é um marco importante que abre a possibilidade para discutir o reconhecimento de grupos culturais. Ainda que seja possível delimitar o campo de análise do multiculturalismo, o problema de como equilibrar universalismo com o particularismo ainda permanece. A Declaração de 1948 apresentou critérios “universais” para avaliar tanto práticas individuais bem como práticas coletivas. Contudo, mesmo que carregue no nome a universalidade, tal Declaração não alcançou efetivamente a aceitação universal. O argumento consiste em afirmar que a Declaração é fruto de uma cultura específica e que não reflete a diversidade humana.

Com isso coloca-se novamente o desafio de pensar critérios que sejam aceitos por todos os povos, refletindo assim, a diversidade presente nas mais diversas comunidades humanas. Há quem defenda que os valores da tradição libe-

⁶Para maiores esclarecimentos sobre esse tema, cf. KYMLICKA, 1996.

ral, afirmados na Declaração, são os valores adequados para avaliar as culturas. Considero que a teoria liberal do multiculturalismo desenvolvida por Kymlicka seja o melhor exemplo dentro dessa perspectiva. Para o filósofo já dispomos de critérios adequados para avaliar as práticas culturais, com isso, o que temos de fazer é encontrar a melhor maneira de liberalizar àquelas que ainda não comungam dos mesmos valores. Obviamente que a imposição forçosa está descartada, mas de qualquer maneira já existiriam critérios previamente estabelecidos.

Tomando em consideração o fato que os valores liberais são fruto também de uma cultura específica e que não gozam de aceitação global, proponho repensar a sua validade universal. Com isso não estou afirmando que os valores liberais não sejam adequados, estou apenas pensando sobre sua pretensa aceitação universal. É muito provável que, em princípio a tradição liberal forneça as melhores condições para a vivência da diversidade, contudo, é questionável o fato de tomá-la como pressuposto universal. Mesmo diante da abertura propiciada pelos valores liberais, é possível verificar que em muitas ocasiões o liberalismo apresenta dificuldades para dialogar com a diferença cultural porque está demasiadamente ancorado na defesa de interesses individuais.

O próprio Taylor se propõe a pensar uma forma de liberalismo capaz de reconhecer metas coletivas e não apenas metas individuais. Proponho chamar a isso de liberalismo brando ou liberalismo com premissas comunitaristas. O grande objetivo é aliar valores individuais, como a igualda-

de e a liberdade, com metas coletivas como a sobrevivência da cultura francesa no Quebec⁷. Um modelo liberal dessa natureza seria suficiente para reconhecer e acomodar práticas culturais minoritárias no interior de sociedades liberais. O problema permanece com relação àquelas sociedades que não se compreendem como liberais, não comungando, portanto, dos mesmos valores. O problema se torna ainda mais premente quando da relação entre Estados porque entram em cena os problemas geopolíticos que, sem dúvida, colocam maiores dificuldades no processo de reconhecimento da diversidade cultural.

Uma possibilidade para se superar essa dificuldade é a fusão de horizontes, originalmente proposta pela hermenêutica gadameriana, mas que é tomada de empréstimo por Taylor na sua filosofia política. Em que consiste a fusão de horizontes proposta por Taylor e como ela pode responder aos desafios do multiculturalismo? Esses são os questionamentos que pretendo enfrentar nesse momento. Após explicitar o que seja a fusão de horizontes, proponho-me a analisar as críticas a ela direcionadas, especialmente por Habermas e, que mais tarde, foram repensadas por Ricoeur. Em linhas gerais esse é o percurso da sequência do presente trabalho.

Uma primeira constatação quando nos deparamos com a obra de Gadamer se refere a não tematização direta do que seria a fusão de horizontes. Entretanto, esse é um con-

⁷O Quebec é a segunda maior província canadense em termos populacionais e se compreende como culturalmente distinta do restante do Canadá inglês, visto que tem no francês a sua língua oficial. A partir disso possui maior autonomia na relação com as demais províncias canadenses, exatamente para preservar sua especificidade cultural.

ceito central para entender a sua teoria. Não vou aqui retomar a teoria de Gadamer, apenas farei uso dos elementos que, nesse momento, considero importantes para entender a fusão e que servirão para verificar sua eficácia política. Também não buscarei respostas para entender o porquê de Gadamer não ter escrito uma seção para tratar dessa temática, pois isso cabe aos intérpretes gadamerianos preocupados com o entendimento mais atento do seu pensamento em sua totalidade.

Quando pensamos em fusão de horizontes dois são os conceitos imbricados, fusão e horizonte. Parece-me importante pensá-los isoladamente para em seguida entender o que representam unidos. Fusão, segundo o dicionário Aurélio significa “ato ou efeito de fundir ou fundir-se; derretimento pela ação do calor. Mistura, liga. Aliança, união. (...) Processo de transformação de dois elementos contíguos num terceiro.”(FERREIRA, 2009, p. 950). Temos um significado oriundo da física que indica que quando ocorre uma fusão duas substâncias diferentes podem formar uma nova substância. Além disso, podemos falar em fusão empresarial quando duas empresas se unem para formar uma nova e mais forte organização, podemos falar ainda em fusão partidária quando de uma eleição os partidos decidem pela fusão para tornarem-se mais fortes. Todos esses elementos indicam que, numa fusão, os elementos sempre acabam transformados e disso normalmente surge um novo elemento.

Horizonte por sua vez possui uma concepção mais abrangente:

Linha circular que limita o campo de nossa observação visual, e na

qual o céu parece encontrar-se com a superfície terrestre (considerada uma esfera perfeita). Extensão indefinida, espaço. Perspectiva ou probabilidade de desenvolvimento, de progresso, de melhoria. (FERREIRA, 2009, p. 1057).

Horizonte, em última instância, é o campo de visão que está diante de nós e que nos possibilita ver determinados elementos e não ver a outros. Nesse sentido, um horizonte é o que vemos a partir de um determinado ponto de vista, mas não é o ponto de vista nele mesmo. Em outras palavras, o horizonte é condição de possibilidade para a existência de um ponto de vista particular ou singular. Nessa mesma linha um horizonte nunca é plenamente alcançado ou compreendido, sempre pode ser ampliado visando novas compreensões. Parece ser exatamente esse o entendimento de Gadamer.

Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes, etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar o modo pelo qual o seu alcance visual é gradualmente ampliado. (GADAMER, 2003, p. 399-400).

É sempre possível ampliar o próprio horizonte e passar a compreender de forma mais adequada a si mesmo e ao outro. Esse processo normalmente vem acompanhado por uma compreensão mais clara do próprio sujeito que se dispõe a fundir o seu horizonte, pois na medida em que amplia o horizonte, amplia também a sua forma de ver o

mundo e a si mesmo. A conclusão desse raciocínio é que a abertura para fusão de horizontes é a abertura para o compreender, primeiro o compreender a si mesmo e também compreender o outro. Diante desses elementos é necessário questionar: por que existem tantas dificuldades no processo de fusão de horizontes, especialmente quando estão em questão dois sujeitos com vivências fortemente distintas? A resposta está nas condições para uma efetiva fusão.

Para que de fato ocorra uma fusão de horizontes é preciso um exercício profundo de auto compreensão e de abertura para compreender o outro. O processo de compreensão do outro exige que o diálogo se efetue em uma linguagem compreensiva para ambos os atores envolvidos e que esteja livre de possíveis distorções. O primeiro passo, abrir-se para a fusão, é um processo que depende dos indivíduos e dos grupos, ou seja, está atrelado ao desejo de realmente compreender o outro e melhor compreender a si mesmo. Nesse sentido, o primeiro desafio para a efetivação de uma fusão está atrelado à subjetividade de indivíduos e grupos e, portanto, dependente da autocompreensão.

O segundo momento, dialogar a partir de uma linguagem compreensiva e sem distorções, coloca o desafio do desenvolvimento de vocabulários ampliados que sirvam como meio para o diálogo. Aqui, são dois os desafios, o primeiro é reconfigurar uma linguagem que permita o diálogo ou, em outras palavras, é preciso traduzir as diferentes formas de conceber um mesmo objeto de tal forma que todos o compreendam da mesma forma. O segundo desafio, que me parece mais complexo e que aprofundaremos com Habermas, é eliminar qualquer distorção sistemática no percurso do diálogo.

Além desses elementos iniciais de abertura e compreensão, faz-se importante aceitar uma possível mudança de concepção a partir do diálogo com o outro. Não faz sentido colocar-se em uma postura de diálogo e não estar disposto a mudar a concepção pessoal. Nessa linha, a fusão não serve para simplesmente convencer um indivíduo ou um grupo cultural de que princípios já previamente estabelecidos são os mais adequados. Obviamente que, como Gadamer (2003, p. 368) nos recorda, não podemos nos desvencilhar de nossos preconceitos em qualquer atividade que realizarmos, pois eles são o nosso ponto de partida, mas podemos abrir a possibilidade de uma mudança e/ou adequação dos mesmos.

O passo seguinte é a adoção de uma posição que esteja de acordo com um pluralismo razoável, para usar uma terminologia rawlsiana. Por mais que, a partir da fusão de horizontes, não se chegue a um denominador comum, é possível alcançar um patamar de respeito à diversidade de posições e de formas de vida. Entretanto, para que um pluralismo razoável seja possível é preciso pensar em possíveis limites ou critérios para a fusão de horizontes. O que estou afirmando é que, por mais que exista uma abertura para o outro, não se pode permitir que tal abertura leve a resultados inadequados, tais como uma completa subordinação de um sobre o outro, ou a destruição de um dos sujeitos envolvidos no processo. Penso aqui, por exemplo, na tradição Ocidental dos direitos humanos como um possível limite para uma fusão de horizontes que aconteça em um contexto ocidental. A pergunta que coloco é: são esses mesmos critérios suficientes para permitir uma fusão com culturas não ocidentais?

Tendo em vista as dificuldades listadas acima, apresento mais um elemento importante no processo de fusão, a saber, a possibilidade de constante revisão. Não há um ponto final e definitivo na busca de compreender-se e compreender o outro, especialmente quando são dois sujeitos humanos ou grupos humanos que estão envoltos nesse ínterim. O mesmo ocorre, acredito que em proporções menores, quando da compreensão de um texto por parte de um sujeito. O meu foco se direciona para a relação entre sujeitos ou grupos porque a tentativa tayloriana é de utilizar esse conceito no âmbito da negociação político/cultural.

Antes de verificar como Taylor pretende usar a fusão de horizontes no âmbito da sua filosofia política, apresento como Abbey sintetiza as grandes os pressupostos para a fusão de horizontes.

Isto inclui o genuíno desejo e disposição para conhecer o que é o outro, a habilidade de não descartar coisas que parecem como necessariamente irracionais, o respeito pela diferença, a habilidade para mudar, a coragem para questionar os próprios pressupostos e assim por diante⁸. (ABBEY, 2000, p. 163-164).

Os critérios que apresentamos acima, resumidos por Abbey, tratam da possibilidade de abertura de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos diante de outro sujeito ou outro grupo de sujeitos, contudo, ainda não me parece suficiente quando estamos lidando com uma teoria política que pretende dar conta do multiculturalismo. Por isso, espera-se de quem faz uso desses conceitos que os esclareçam

⁸Tradução livre.

e indiquem como serão desenvolvidos no interior de uma teoria política. Exatamente essa a expectativa que Taylor cria quando afirma que a fusão de horizontes é o caminho para uma efetiva compreensão entre as mais diversas culturas, permitindo assim o reconhecimento de todos os grupos humanos.

Quando da análise das culturas, Taylor propõe que adotemos como pressuposto que, todas as culturas que animaram ou animam comunidades humanas por um período de tempo considerável, possuem algo de importante para seus próprios membros e também para as demais comunidades humanas. Entretanto, o pressuposto não é suficiente para o efetivo reconhecimento, “tem de haver juízos reais de igual valor aplicados aos costumes e às criações dessas diferentes culturas.” (TAYLOR, 2000, p. 271). Para o filósofo canadense a fusão de horizontes seria capaz de nos fornecer os elementos necessários para a aplicação de juízos de valor entre as diferentes culturas.

O problema que parece surgir dessa solução tayloriana tem relação com as condições que mencionei acima, pois a fusão coloca uma alta carga de exigência nos participantes que nem sempre será bem sucedida. “A fusão nunca ocorre livre de riscos.”⁹ (GRONDIN, 2005, p. 405). Tendo em vista os riscos presentes em todas as fusões é que, segundo minha compreensão, falta na teoria de Taylor a construção de critérios para, em alguma medida, diminuir os possíveis riscos. Já mencionei acima que o filósofo canadense, ao propor um liberalismo brando, acaba por filiar-se aos valo-

⁹Tradução livre.

res da tradição liberal, especialmente a liberdade e a igualdade. Isso significa que para um contexto liberal existem critérios que não permitem grandes riscos. Contudo, quando da fusão de culturas não liberais não é possível afirmar os mesmos critérios. Ou, até seria possível, sob o risco de um etnocentrismo e de um conseqüente não reconhecimento ou reconhecimento errôneo. Por isso, falta a Taylor pensar em critérios normativos que permitam que o processo de fusão transcorra sem graves distorções.

Contudo, é ainda possível pensar em dificuldades no processo de fusão que ocorram no interior da tradição liberal. Pois mesmo nesse contexto é possível que surjam problemas decorrentes de uma comunicação sistematicamente distorcida. Obviamente que a referência para desenvolver essa crítica é o texto de Habermas intitulado *A pretensão de Universalidade da Hermenêutica* escrito como uma crítica à hermenêutica gadameriana. O contexto da crítica que estou propondo se difere daquele de Habermas, mas acredito que mesmo assim se adequa à crítica que venho desenvolvendo.

Habermas encontra um limite na pretensão de universalidade da hermenêutica: a impossibilidade de alcançar o patamar da crítica. A partir do entendimento gadameriano que “Ser que pode ser entendido é linguagem”, contrapõe-se a crítica habermasiana de que as distorções da linguagem não poderiam ser identificadas pela hermenêutica, mas somente pela crítica. Isso ocorre porque nem sempre é possível perceber os elementos que estão imbricados em uma linguagem sistematicamente distorcida sem recorrer a um olhar crítico que se compreenderia como uma hermenêutica profunda. Em outros termos, segundo a hermenêutica de Gadamer seria possível compreender a partir da própria

linguagem. Por outro lado, Habermas afirma a impossibilidade da compreensão sem o elemento que pode ser apresentado pela crítica, nesse sentido, a linguagem por si só não compreenderia possíveis distorções.

Nós só estaríamos legitimados a identificar o acordo fundamental, que segundo Gadamer sempre subjaz ao entendimento frustrado, com o respectivo estar-de-acordo fático, se pudéssemos estar seguros de que todo consenso ensaiado no *medium* da tradição lingüística (sic) se realizou sem coação e não distorcidamente. Ora, a experiência hermenêutica profunda nos ensina que na dogmática do contexto da tradição não se impõem só a objetividade da linguagem em geral, mas também a repressividade de uma relação de violência (ou: poder), relação que deforma a intersubjetividade do entendimento como tal e distorce sistematicamente a comunicação em linguagem corrente. (HABERMAS, 1987, p. 63).

A preocupação de Habermas se direciona para as condições em que ocorre o diálogo hermenêutico. Assim, se ficarmos apenas no nível da linguagem, que se desenvolve a partir de um consenso prévio, sem verificarmos em que condições esse procedimento ocorreu, não será possível perceber as distorções oriundas de coações ou de relações de poder. Em última instância, Habermas chama atenção para as condições nas quais um diálogo se desenvolve, pois muitos elementos, externos ao próprio diálogo, podem acabar influenciando diretamente nas conclusões do processo de compreensão. Essa é uma conclusão aparentemente óbvia, mas que deve ser mais bem analisada.

Tendo em vista que me proponho a verificar se a fusão de horizontes pode nos oferecer um caminho possível para

estabelecer alguns princípios normativos com validade universal quando estivermos discutindo o multiculturalismo, parece-me que as condições em que esse processo ocorrer são essenciais. Não me proponho a realizar uma análise geral da teoria de Gadamer e muito menos das críticas de Habermas, estou me valendo dessas teorias para a verificação da fusão de horizontes. Na sequência do trabalho me proponho ainda a voltar mais especificamente na questão crítica da hermenêutica com as repostas de Ricoeur a Habermas.

O que acredito ser uma contribuição importante para a hermenêutica, e aqui no meu caso mais especificamente para a fusão de horizontes, é pensar em que condições ocorreria um diálogo livre de coações e de distorções. As coações dizem respeito, em grande medida, aos problemas decorrentes de relações de poder ou relações econômicas. No caso do multiculturalismo temos, por um lado, grupos majoritários fortemente consolidados e, por outro, grupos minoritários com enormes dificuldades até mesmo na sua luta pela sobrevivência. Os aspectos políticos e econômicos possuem forte influência nesse processo e, se não balanceados, impedem o efetivo diálogo entre os diferentes grupos. As coações, tanto se apresentam claramente, como em alguns casos podem estar veladas ou escondidas atrás de falsos mecanismos de reconhecimento.

Sendo assim, é possível determinar quando um diálogo ocorre sem coações? Acredito que não há uma resposta definitiva para essa questão, mas os elementos listados acima podem indicar um direcionamento. Abertura, escuta do outro, possibilidade de mudança da própria concepção, abertura para uma revisão constante das conclusões podem

apresentar indícios de que os elementos gerados pelo diálogo estão livres de coações. Contudo, ainda não são suficientes para verificar a existência de coações decorrentes de relações de poder ou jogos de interesses. É preciso verificar criticamente, fazendo uso de uma hermenêutica profunda, nos termos de Habermas.

É ainda mais problemático perceber as distorções na comunicação decorrentes de ideologias ou de pré-compreensões que não são devidamente verificadas no processo de compreensão. As distorções sistemáticas nem sempre são percebidas pela análise do discurso em linguagem natural, sendo necessário um passo atrás para perceber possíveis distorções. No entendimento de Habermas a hermenêutica não nos possibilitaria essa análise e, portanto, acabaria imbricada em distorções veladas. As distorções são decorrentes de ideologias ou de elementos patológicos que, foram em alguma medida, racionalizados. O exemplo habermasiano de um neurótico que atua a partir de uma linguagem publicamente incompreensível até mesmo para ele próprio, nos ajuda a compreender o argumento. Não é possível compreender as suas ponderações a partir da linguagem natural ou pública porque sua atuação não se coloca numa tal linguagem. Habermas aponta que nessas circunstâncias a hermenêutica não possibilitaria uma compreensão adequada porque não seria capaz de verificar de onde procedem as colocações neuróticas.

No caso específico de um comportamento neurótico é necessário que um profissional adequado ressimbolize o cenário de onde fala o neurótico. Com isso permite-se uma compreensão pública daquilo que antes estava presente apenas na cena criada por um indivíduo que ao se deparar

com determinadas cobranças ou frustrações cria uma cena específica que acredita poder libertá-lo.

A compreensão cênica distingue-se da simples compreensão hermenêutica do sentido pela sua força explanatória. Ela deduz o sentido das manifestações vitais especificamente incompreensíveis somente na medida em que consegue, com a reconstrução da cena original, esclarecer também as condições da gênese do sem-sentido. (HABERMAS, 1987, p. 46).

A hermenêutica não possibilitaria a compreensão da gênese de uma comunicação sistematicamente distorcida, impossibilitando assim uma análise crítica das condições em que se desenvolve um diálogo entre sujeitos com vivências fortemente distintas. A mesma argumentação é utilizada por Habermas para se referir às ideologias. Portanto, se não for possível compreender a gênese, ou seja, como as neuroses e as ideologias foram formadas e desenvolvidas, não será possível escapar às armadilhas da distorção no diálogo hermenêutico, e da mesma forma no processo de fusão de horizontes.

Somente com uma análise crítica dos diferentes discursos distorcidos haveria a possibilidade de compreensão entre os sujeitos. Nas discussões multiculturais isso me parece ainda mais evidente, porque todos os grupos culturais estão em busca de reconhecimento efetivo de suas práticas, contudo, é preciso antes que os sujeitos que lutam por reconhecimento tenham compreendido uns aos outros. No meu entendimento a hermenêutica nos oferece tal possibilidade, mais ainda precisa caminhar no sentido de pensar criticamente as relações que estão imbricadas durante o processo de compreensão.

Nesse sentido, também o pensamento político de Ta-

ylor está carente de critérios para garantir o encontro entre as culturas. Por mais que exista uma disposição para o diálogo e para uma possível mudança dos próprios conceitos, é necessário pensar em condições de possibilidade reais do diálogo. Quer dizer, de nada adianta uma disposição se não houver uma linguagem minimamente livre de distorções que permita que a disposição se concretize. Ou ainda, de nada adianta fundir horizontes e não estabelecer princípios normativos que guiem as práticas culturais.

Nessa linha argumentativa, Ricoeur apresenta algumas contraposições a essa arguição. Para o pensador francês, Habermas e Gadamer falam a partir de pontos diferentes, mas que, em última instância, possuem um ponto de partida comum, a saber, a hermenêutica da finitude. Em outras palavras, significa que há um limite claro tanto para o desenvolvimento de um diálogo hermenêutico, bem como para uma crítica da comunicação sistematicamente distorcida. A partir da compreensão da finitude, Ricoeur propõe que pensemos como é possível alcançar a tão desejada emancipação proposta por Habermas tendo como referência exclusivamente a tradição iluminista e, além disso, pergunta pela possibilidade de uma experiência de comunicação que não esteja compreendida num determinado espaço e num tempo circunscrito.

Por minha parte, parece-me que uma crítica nunca pode ser primeira nem última; só se criticam distorções em nome de um consenso que não podemos antecipar simplesmente no vazio, sobre uma forma de uma idéia (sic) reguladora, se esta idéia (sic) não for exemplificada. (RICOEUR, 1978, p. 367).

O argumento de Ricoeur consiste em mostrar que qualquer crítica que viermos a desenvolver está sempre ligada a um determinado contexto que, em alguma medida, o precede. Nesse sentido, para que seja possível compreender uma determinada crítica é importante localizar de que ponto se está falando e para quem se está direcionando tal crítica. Colocando em outros termos, a hermenêutica nunca perde de vista a preocupação com o lugar de onde fala. Com isso Ricoeur intenta mostrar que uma meta hermenêutica nos moldes de Habermas não é possível se descolada do lugar de onde fala.

Porque, afinal de contas dirá o hermenêuta: de onde vocês falam quando recorrem à *Selbstreflexion*, senão desse lugar que vocês mesmos denunciaram como sendo um não-lugar, o não-lugar do sujeito transcendental? É do fundo de uma tradição que vocês falam. Talvez essa tradição não seja a mesma que a de Gadamer. Talvez seja justamente a da *Aufklärung*, enquanto que a de Gadamer seria a do romantismo. Mas ainda é uma tradição, a tradição da emancipação, mais que a tradição da rememoração. A crítica também é uma tradição. (RICOEUR, 1983, p. 145).

Parece-me que o argumento do filósofo francês apresenta claramente a ideia de que não seria possível realizar uma crítica a partir de um não-lugar, mas ainda assim permanece o questionamento acerca da capacidade da hermenêutica de identificar os problemas de uma comunicação sistematicamente distorcida. A resposta caminha na direção de afirmar que, se que pode ser entendido é linguagem, assim, até mesmo a própria crítica seria possível apenas através da lin-

guagem. Portanto, segundo Ricoeur, o exercício da pergunta e da resposta amparado na busca de compreender a “coisa mesma” nos levaria a um distanciamento suficiente para perceber possíveis distorções.

Independentemente de a hermenêutica ser suficiente ou não para perceber possíveis distorções, é imprescindível que haja durante o processo de fusão uma análise mais detalhada a fim de garantir uma compreensão adequada de todos os sujeitos que se colocam no processo de fusão de horizontes. Considero decisivo o argumento de Ricoeur sobre a impossibilidade de se realizar qualquer crítica a partir de um “não-lugar”, mas isso não impede que seja possível pensar em elementos que garantam que todos os sujeitos partam das mesmas condições e que se lhes seja apresentada uma linguagem suficientemente compreensiva. Nesse sentido, o argumento da finitude me parece adequado nessa discussão, mas ainda é insuficiente para garantir uma fusão de horizontes desprovida de incompreensões.

Em linhas gerais, o que estou defendendo nesse texto pode ser resumido da seguinte forma. Quando da busca por compreensão entre culturas e da possibilidade da atribuição de princípios comuns, o filósofo canadense Charles Taylor propõe que a fusão de horizontes pode servir como parâmetro para alcançar tal objetivo. Habermas, por sua vez, afirma não ser possível alcançar esse objetivo porque a hermenêutica não é capaz de crítica e, assim, não seria suficiente para analisar possíveis distorções sistemáticas no transcurso do diálogo. Ricoeur, para responder a essa objeção, afirma que nenhuma crítica pode ser desenvolvida a partir de um não

lugar, dessa forma qualquer elemento crítico também nasceria de um determinado tempo e um determinado espaço.

A partir desses elementos, estou afirmando que a teoria tayloriana ancorada na hermenêutica não alcança um patamar suficiente para afirmar que pode oferecer os elementos necessários para que uma fusão de horizontes transcorra de maneira equitativa. Isso se deve ao fato de que não oferece um caminho adequado para pensar nas condições sociais, políticas e econômicas em que se desenvolverá uma fusão de horizontes, além de não apresentar elementos para estabelecer uma linguagem suficientemente compreensiva a todos os membros de um processo de fusão. Em outros termos, o problema da teoria tayloriana reside em não apresentar condições de possibilidade para o encontro entre diferentes horizontes. Tudo caminharia para que Taylor levasse adiante esse debate ao propor a fusão de horizontes como possibilidade de compreensão entre culturas distintas, mas não é isso que se verifica no pensamento tayloriano. Nesse sentido, falta um desenvolvimento mais claro em Taylor de como, efetivamente, a fusão de horizontes servirá de abertura para a construção de princípios universais.

Diante desses elementos, considero que ainda permanece em aberto a discussão em torno da possibilidade ou não de crítica na hermenêutica, pois por mais que todo o processo se desenvolva por meio da linguagem, é possível que ocorram distorções nem sempre percebidas pela análise da linguagem natural. Dentro da discussão que proponho nesse texto sobre a possibilidade de reconhecimento cultural aliado ao estabelecimento de princípios com validade

universal, é preciso avançar tanto na hermenêutica, bem como na crítica, no sentido de propor elementos que garantam a compreensão e o estabelecimento de valores com validade universal a partir do encontro entre diferentes culturas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da reflexão acima apresentada, julgo que ainda permanece o problema das condições em que uma compreensão será desenvolvida. Por mais que a hermenêutica possa perceber possíveis incompreensões na linguagem através do exercício da pergunta, é preciso, em algum momento, voltar um pouco e analisar sob quais condições ocorreu o diálogo ou a fusão de horizontes. Uma fusão de horizontes que almeje a construção de princípios normativos para o multiculturalismo não pode se desviar da tarefa de elucidar com clareza quais os elementos necessários para que o processo ocorra de maneira que a todos tome em consideração. Por isso também deve, segundo minha compreensão, estabelecer alguns limites no próprio desenvolvimento do processo. Em termos de Ocidente podemos afirmar que os direitos humanos promulgados em 1948 são um limite claro que pode impedir possíveis atitudes inadequadas daqueles que se dispõem a fundir seus horizontes. Mas esses critérios servem para todas as demais comunidades humanas? Tendo a acreditar que não. E possuímos tais critérios? Ainda não.

Diante disso, percebo duas dificuldades da fusão de horizontes. A primeira é a sua insuficiência de pensar em efetivas condições para um diálogo não distorcido. E a

segunda diz respeito à passagem do aspecto compreensivo para o aspecto normativo. A primeira dificuldade está muito conectada com a crítica de Habermas, já a segunda está mais direcionada para o problema do multiculturalismo. Em última instância, a fusão seria um processo para apresentar critérios normativos, mas antes disso, é preciso encontrar elementos que nos garantam que uma fusão de horizontes não nos levará a resultados descabidos. Temos, portanto, uma dificuldade em termos compreensivos e uma dificuldade em termos normativos. Por conseguinte, proponho como conclusão a insuficiência da fusão de horizontes, nos termos apresentados pela teoria tayloriana, para o estabelecimento de princípios normativos universais no interior de discussões multiculturais.

Abstract. The present work intends to analyze to what extent the fusion of horizons developed by Charles Taylor can open space for a universalization of normative principles in multicultural debates. In the contemporary societies there is a need to discuss multiculturalism and, consequently, how it would be possible to recognize the most diverse cultures without giving up normative principles that would serve as a criterion for evaluating one's cultural practices. A possible answer presented by Taylor states that a fusion of horizons would allow an adequate understanding between cultures making possible mutual recognition, in addition to the establishment of minimal principles accepted and respected by all members of the fusion. The great question is: how to ensure that, in fact, a fusion of horizons occurs? In this sense, what are the conditions of possibility for all cultures to effectively achieve mutual understanding? We are defending that the fusion of horizons is dependent on a series of ideal conditions that can hardly be effective. One of the criticisms that we intend to develop was presented by Habermas, that is, hermeneutics would not have the necessary elements to make a critique of discourse that could reveal a systematically distorted communication.

Keywords. Fusion of horizons. Criticism. Hermeneutics. Multiculturalism. Universality.

REFERÊNCIAS

ABBEY, Ruth. **Charles Taylor**. Princeton, Princeton University Press, 2000.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. de José Laurêncio de Melo. 2º Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1979.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 4º Ed. Curitiba: Positivo, 2009.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método I**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GRONDIN, Jean. **La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ?** Archives de philosophie, 2005, Tome 68, p. 401-418.

HABERMAS, Jürgen. A pretensão de Universalidade da Hermenêutica. In: HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.

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

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. **O conflito das interpretações**. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **Argumentos filosóficos**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo; Edições Loyola, 2000.

IS GOD A PHENOMENON? A DIALOGUE BETWEEN KIERKEGAARD AND JEAN-LUC MARION¹

Wellington José Santana (PUCGO)²
wellsantana@bol.com.br

Abstract: The present article analyses critically the paradox between the radical phenomenon claimed by Camus, Sartre, and others philosophers, and Marion's new concept named saturated phenomenon. While the concept of God, by definition, must surpass the realm of empiricism, perhaps the saturated phenomenon may shed light over what God must be: Excess. Although the new concept does not refer directly to God, I will argue that Kierkegaard's paradox gives ground to reflect about whether or not He can be thought as Excess of excess, despite of the trap of the language we're immersed in. Is it possible to analyze the divinity following phenomenological footsteps?

Key-words: **Paradox; Saturated phenomenon; freedom; Excess.**

Introduction

Every time we look at the universe we feel how small and insignificant we are compared to how vast it is. At the beginning people used to think that the earth was the centre of the universe and played a very important role in our lives. In fact, God has chosen this tiny planet to create humanity. However, after a long period of historical and sci-

¹ Recebido: 29-05-2017/ Aceito: 14-09-2017/ Publicado on-line: 12/04/2020.

² Wellington José Santana é professor da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.

entific development, our understanding was turned upside down when science demonstrated that Earth is not, and will never be, important at all to the universe. Little by little Earth itself will stop rotating on its axis and will lose the magnetic field that protects us from the dangerous radiation from the sun. Earth will be no more. The sun will eventually run out of fuel, expand and eventually explode creating a supernova, a new star. However, before that apocalyptic event takes place, all surrounding planets will be blown off and the universe will not remember that we existed. Now when we think about the meaning of our lives, we may be very troubled that our hopes and dreams, struggles and achievements do not really mean a lot in a big scale. The universe does not care if you live or die, if you have a university degree or not, if you suffer or are unhappy. So the question that arises is, why should we live or die?

Kierkegaard, in addition to being very interested in the concept of irony raised by Socrates³, is captivated by what the meaninglessness of life and its outcome. Since this is not a modern phenomenon that human being has to face, it must play an important role in his life. What is the place God plays in this old and modern problem? What is the relationship between lack of meaning and nihilism? Amazingly, this was a problem in Kierkegaard's time and still continues today and I shall analyze it critically now and relate it to the modern problem of the gift raised by Jacques Derrida and Jean-Luc Marion.

³ Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony*, (New York: Harper and Row publishers, 1965), 185

FACING THE PARADOX: IS GOD A PHENOMENON?

Irony usually has its form shaped by subjectivity⁴ which, in the time of Socrates, represented a specific value and meaning – one which was rejected by his fellow friends. However, Kierkegaard assumes a new form of subjectivity that's grounded in the reflection's reflection. While the Enlightenment focused on the faculty of the reason raised by philosophers like Descartes and Kant, in which the main purpose was to criticize the Church and the reigning political order, the subjectivism of its focus is, instead, on emotion and feeling. This is also an issue brought about by the Romanticism, a movement that arose in France, England and Germany in the second half of the 18th century.

However, to be able to acknowledge something as science one must be attracted to what can be proved, but will end up acknowledging that sometimes, reason is unable to provide answers to all my inquiries. Here my emotions truly emerge and show that I am not only about brain, but also about heart. I am not a ruthless machine but I do have inward emotions that lead me to decide what is better for me and for my own life, even if this decision conflicts with reason. An individual can be cultivated and I can make a room for further relationship. Here one can really show off one's true self – one's soul – as something as profound as the universe and can speak straight from the heart.

Being ironic is somehow a way of overtaking the world and being smarter than it. By utilizing the irony, one may

⁴ Søren Kierkegaard, *concluding unscientific postscript*, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1968), 67

realize that everything is vanity⁵, transient in comparison to what is really important, namely God. He is absolute, omniscient and everything else is regarded as relative and finite – in short, is vanity. Outside God there are no absolutes. Here the ironist is not an nihilist but, rather, someone that can take seriously the fact that nothing is real, except God. Like the believer, the ironist really believes that the truth can set him free from this world, from hypocrisy.

Kierkegaard is aware of one of the leading philosophers of his time, namely Hegel. His doctrine was on the rise in Denmark and Kierkegaard was his fierce opponent because Hegel never really cared about subjectivity. In order to explain the situation of a specific person he utilizes the word *existence* when the values of his declining society were crumbling. Despite the fact that we have no clear picture of what the future will hold, Kierkegaard asserts that we must construct that future relying on the subject and his struggles. Objectivity therefore, becomes the true. It is irrelevant to know the world without knowing oneself as subject.

Another important word for the purpose of this work is “paradox,”⁶ a concept raised by Kierkegaard in his *Philosophical Fragments* in which he points out that the Christian doctrine of Incarnation remains a real challenge for human understanding. The unknown God wanted to make himself known by the Revelation and the infinite and eternal Lord became finite and temporal with Incarnation. This is an ab-

⁵ Ecclesiastes 1:14

⁶ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, (Princeton: Princeton University Press, 1974), 80. This is the paradox that does not permit mediation. What is contradictory is contradictory. This is the way faith must be treated.

solute paradox⁷ that the human mind cannot grasp or think or explain. However, one must accept it by the virtue of faith. The only thing people should understand about the paradox is that it is paradox⁸ and therefore, outside of all comprehension. This being said, it does not mean reason has no role in professing the faith in something so high. It does so in recognizing the greatness of God. With the doctrine of the absolute paradox, Kierkegaard clearly wants to insist that the Revelation is an example of an absolutely fixed, irreducible dichotomy that cannot be mediated. Kierkegaard resists seeing Christianity as a doctrine made up of arguments and discursive demonstration. Instead, he views it as an exercise of contradiction. The contradiction is the heart of Christianity presumably because it states that the eternal became temporal and somehow contingent, the infinite finite and his *Philosophical Fragments* bring this into focus. In one word, Christianity, or the God – since Kierkegaard himself never referred to Jesus but simply to “the God” – is never to be comprehended by human capacity, but must be accepted inwardly as truth. This is the reason why subjectivity is so important to comprehend Kierkegaard’s philosophy. Instead of formulating dogmas and doctrines, Christians should engage themselves in accepting the absurd and the contradiction of believing and avoid creating creeds. Just as Kierkegaard wants to introduce people to Christianity in which no conclusive statement can be drawn, so too is inconclusiveness the goal of Plato's dialogue *Hippias Major*. This is one of Plato's so-called aporetic

⁷ Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, (Princeton: Princeton University Press, 1974), 59

⁸ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, 72

dialogues intended to introduce people to the concept of beauty. After many failed attempts to define beauty, the discussion ends with no conclusion. In the same way Christianity is not to be used to draw conclusions because the aporia of faith is beyond any conclusion. The better path to live Christianity is within one's own soul.

Contradiction, therefore, is required for faith. This is a true way of revealing the essential part of being Christian, which is divine and human together.⁹ True Christian faith involves no explanation in order to clarify some aspects of faith. What synods and theologians attempted to do is a mistake. Let the mystery remain as such even if this might bring persecution, torture or even death for the belief. One has to be prepared for martyrdom or whatever may come.

Kierkegaard doesn't attempt to teach any positive doctrine about what Christianity is, or what God is, just as Socrates doesn't attempt to teach a single straightforward definition of beauty. Instead, the idea of Christianity as paradox and the concept of beauty – so difficult to define – are themselves problematized. Kierkegaard aims to speak against the leading theologians at the time who sometimes made Christianity so easy to follow and who forgot the paradox¹⁰ of the cross that was about suffering and distress. He

⁹ Søren Kierkegaard, *Training in Christianity*, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1967), 83-85. Here Kierkegaard makes clear that the contradiction is the engine that keeps faith in the right path. Impossibility to understand and grasp what has been revealed, far from being a stumbling rock for humanity to accomplish the eternal life, is the only way. Every time theologians and philosophers attempt to explain something, they take away the essence of being Christian.

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1968), 66. "Faith is precisely this paradox, that the individual as the particular is higher than the universal, is justified over against it, is not subordinate but superior – yet in such a way, be it observed, that it is the particular individual who, after has been subordinate as the particular to the universal, now through the universal becomes the individual who as the particular is superior the uni-
Cont.

believes that their conception of Christianity is misguided and even corrupt. People need to realize that following God does not involve my own and perhaps mistaken view of the mystery, shaping it to my way of living and, therefore, making God in my image and likeness. Rather, we must regard and contemplate the mystery, the absurd and contradiction¹¹ – the core of faith – in awe, even when this may mean having to embark on a difficult and stressful path.

Kierkegaard believed that Socrates' critical disposition could be used to undermine the different positive doctrines about Christianity and help us to return to the paradox, the absurdity and the contradiction that's intrinsic to Christianity. On the one hand, Kierkegaard's view of Christianity as something that's fundamentally tied to the individual subject is highly attractive to many people today. There seems to be something intuitively correct about focusing on the inwardness and subjectivity of the individual when we're talking about Christianity or religion in general. People feel an inward freedom when their voices are taken into account. Kierkegaard has a negative view of people as a collective unit such as a political party, a political lobby or interest group or political opinion. He believes that this distorts or even destroys the voice of the individual because one does not dare to oppose the voice of the majority for fear of being subject to its criticism.

versal, for the fact that the individual stands in absolute relation to the absolute.”

¹¹ Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript*, 312

GOD AND HUMANITY – DISTANCE AND CLOSENESS

Kierkegaard's unique way of approaching divinity and humanity set him on a different path. The last year of his life – 1854-1855 – Kierkegaard directed a violent attack at the Anglican Church¹² because according to him, priests and bishops have been convenient to please the crown instead of pleasing Jesus and the new revelation set by Jesus. Perhaps Derrida would have said the same thing. He pointed out religion is either responsibility or is nothing at all.¹³ The Church at the time, according to Kierkegaard, was corrupted by words and the way priests lived and spoke were evidence of the institution's corruption. This allowed him to point out the real difference between God and humanity and I will argue that this line of argument will suffice to relate him with Marion and the problem of the gift. Who is God and who is human? First of all, Kierkegaard notes that there is no possibility of a direct communication between God and man.¹⁴ This is to emphasize how high and unrecognizable he is and how human and limited is humanity. There is nothing that allows me to compare what God is to

¹² Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript*, 327: Kierkegaard writes: "The visible Church has suffered so broad an expansion that all the original relationship have been reversed. Just as once required energy and determination to become a Christian, so now, though the renunciation be not praiseworthy, it requires courage and energy to renounce the Christian religion, while it needs only thoughtlessness to remain a nominal Christian [...] under such circumstances in Christendom (the misunderstanding of speculative philosophy on the one hand, and the presumption that one is a Christian as a matter of course on the other) it becomes more and more difficult to find a point of departure."

¹³ Jacques Derrida. *The Gift of Death, Second Edition & Literature in Secret*, (Chicago, University Of Chicago Press, 2007), 5

¹⁴ Kierkegaard, *Training in Christianity*, 137: Kierkegaard writes: "The true God-man cannot become direct recognizable but direct recognizableness is what merely humanity, what the men to whom he came, would pray and implore of him as the great alleviation."

what humans are.

God is so different from us that when we think about the difference, it causes despair since we want to live the infinite,¹⁵ but we're unable to. Despair also arises from the lack of possibility when we attempt to find a way out of the disappointment and try to find peace in order to soothe our spirit. However, no matter what we do, God is so different that we simply cannot have direct access to him and this may lead us to remain in despair, except for he who has faith.¹⁶ Eternal happiness and the historical knowledge have nothing in common, and achieving a mediation between the two elements is impossible. Even if it were possible to collect or put together the set of finite things, the set would be unable to reach the infinity. The distance between God and man is unapproachable.¹⁷ This is the reason why Kierkegaard does not endorse any attempt to grasp God. Actually, we can neither comprehend God nor prove his existence.¹⁸ Accepting God's existence implies that we could finish listing the events in the natural order of things and, simultaneously, somehow it proves the list would be incomplete.¹⁹ Every attempt to put God into our understanding will fail and may create an illusion of what we understand God to be. Existence may explain the deeds, but

¹⁵ Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, ((Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1969), 166

¹⁶ Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, 57

¹⁷ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, 58: "God is absolute different."

¹⁸ Michael Watts, *Kierkegaard* (Oxford, Oneworld publications, 2003), 91

¹⁹ Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript*, 107. "An existential system cannot be formulated. Does this mean that no such system exists? By no means; nor is this implied in our assertion. Reality itself is a system – for God; but it cannot be a system for any existing spirit. System and finality correspond to one another, but existence is precisely the opposite of finality."

deeds may be unable to explain existence. In fact, he who exists is greater than the deeds. God himself cannot be proved precisely because he is beyond any capacity of comprehension. Levinas states something similar when he writes that it is relation with that which always slips away.²⁰ In his way Levinas is saying that there's something about God we will never be able to comprehend totally because just when we think we've achieved understanding, we actually haven't. God, therefore, slips away every time we attempt discussions about him, and he's never in our *presence*.

God is so different than a human being, so totally other, Kierkegaard notes, that we may think we're right in demanding God make himself understood and be reasonable towards us. After all, we're his creatures. Kierkegaard affirms that we're always dealing with God in the wrong way.²¹

There is something that unites both Marion and Kierkegaard: the idea that humanity is unable to trap God into human understanding. Although Kierkegaard is probably unaware of the trap of even calling God a supreme being, we must consider him a true protester of the way God has been treated, especially by priests and bishops of his time. God is not strange or an alien since he himself became con-

²⁰ Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, (Duquesne University Press, 1985), 67

²¹ Søren Kierkegaard, *Either/Or II*, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1987), 349. He writes: "and yet, if you must of necessity acknowledge it, then there is indeed nothing upbuilding in the thought that you are always in the wrong, for it was stated that the reason it can be painful in the one situation to be in the wrong, in the other upbuilding, is that in the one case a person is forced to acknowledge what in the other case he wishes to acknowledge. Thus it is true that in your relationship with God you would be freed from the contradiction, but you would have lost the upbuilding; and yet it was precisely upon this that we wanted to deliberate: The upbuilding in our always being in the wrong in relation to God."

tradiction²² by incarnation. I argue that we might use the same word to define this uneasy feeling philosophers and theologians' portrayal of God generates: *Excess*. God's self-disclosure made by Jesus is the ultimate excess. In Abraham's episode,²³ God, the wholly other, is seen in such a way that Abraham was totally unaware about God's plan. He never wanted him to kill his son, but only display proof of the faith that Abraham claimed to have for patriarchs and prophets. God's mind is absolutely unimaginable. There is an infinite qualitative difference between the other and the wholly other, or in Kierkegaard's words "between God and human being there is an eternal essential²⁴ qualitative difference"²⁵ or "the most chasmic qualitative abyss."²⁶

SATURATED PHENOMENON

The first version of *saturated phenomenon* was written by Marion in the paper *Reduction and Givenness* and a more elaborated version followed in *Being Given*. Phenomenon has the right to show itself in its fullness and radical way. It is important that here intuition plays an important role, but not a fundamental one. In fact, Husserl is not con-

²² 2 Corinthians 5:21. "He made Him who knew no sin to be sin on our behalf, so that we might become the righteousness of God in Him." This is the way Saint Paul would have referred to Christ who became a sin for human being. In short, he became a contradiction in order to open the doors of eternity to all.

²³ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 56

²⁴ Simon D. Podmore. *Kierkegaard and the self before God*, (Indianapolis: Indiana University Press, 2011), 45

²⁵ Søren Kierkegaard. *Upbuilding Discourses*, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1993), 287

²⁶ Kierkegaard. *The Sickness unto Death*, 122

cerned solely with intuition in the Kantian sense, but with the givenness and evidence brought by it. The essence of the phenomenon is the phenomenon itself even when it is clear that no intuition is necessarily involved. Marion argues that givenness is not the same as intuition because it is perfectly possible that something given does not fulfill intuition.²⁷ Reduction, as it has been pointed out above, is the path that normally Husserl used to fill the categories by Kant that sometimes seemed to be empty. In fact, Kantian doctrine about the *noumenon* [the thing in itself] hides what is essential in the phenomenon itself precisely because *noumenon* will never be able to be known. It seems to be an empty category that Husserl wants to fill solely with phenomenon. For Husserl, there is no *noumenon* because what really exists is the/a phenomenon that donates itself in its fullness without hiding anything.

Marion, then, affirms that phenomena do not give themselves in the same degree. There are varying degrees of givenness and some do show more than others. If phenomenon is what appears, either in reflection or revealed, we might say that it is conveyed by consciousness that acknowledges and defines what has been captured by the senses. Therefore, consciousness is directed toward something that signifies what signifies and may develop a connection with the consciousness. However, although being related, consciousness and phenomenon are to be thought of in the realm of immanence and may not be related to metaphysics. To give itself is to show itself.²⁸ It is proper of

²⁷ Jean-Luc Marion. *Being given* (Stanford, Stanford University Press, 2012), 82

²⁸ Jean-Luc Marion, *Being given* (Stanford, Stanford University Press, 2012), 61: "The decision to Cont.

the phenomenon, considered in its essence, to show itself, to manifest only as a given. In short, phenomenon must appear as such not as the appearing of something else, but rather of itself. Therefore, this appearance has no *a priori* because what gives itself, shows itself. Marion writes

Showing itself therefore amounts to giving itself. The fold of givenness, in unfolding itself, shows the given that givenness dispenses. For the phenomenon, showing itself is equal to unfolding the fold of givenness in which it arises as a gift. Something and giving itself play in the same field – the fold of givenness, which is unfolded in the given. What remains is to verify in the details of the phenomenon how its phenomenological primacy is carried out.²⁹ :

This concept was precisely what Husserl thought that phenomenon should be and based upon what he said, Marion develops further considerations about the meaning of phenomenon as such. Husserl points out that metaphysics is excluded from his horizons, but Marion is not totally convinced about this.

However, Marion developed a new concept of phenomenon that not only occupies the immanence world, but also goes beyond. It is called *saturated phenomenon*. In order to address the question one might understand the limit of the givenness and then what does it mean, saturated givenness. We probably all have had the sense of being overwhelmed by something and this can lead toward a

define phenomenality in terms of givenness falls prey to one last suspicion, seemingly quite formidable: I am not just playing on the ambiguity of a signifier [*givenness* in English, *donation* in French] in order to claim to reach a signified that in fact has not been constructed or justified? I would be speaking of givenness as a unified concept, while a simple analogy would enable us to establish a network of terms that remain equivocal, as would their usage by different authors.”

²⁹ Marion, *Being given*, 70

sense of torpor or numbness. The flux of images and information and a sheer culture of choices make us think about our limits and what makes us so unpredictable. We are living in a culture of excess which might make us understand the true meaning of the word *saturated*. Let's consider a painting that appears as a single phenomenon as presenting our consciousness, and let's consider how the painting has been painted. How can one describe both the painting itself as well as the way that it has been painted? Can phenomenon itself be described as only what we can achieve by our senses? Marion affirms that eventually this phenomenon is much more than the sum of its dots and seems to subsist beyond its visibility.³⁰ There is something to see on top of the material thing that *tells* more than our consciousness can initially grasp, something invisible that defies our limited vision and meaning. Every spectator may have a different perception of the same painting. Therefore, we ought to see the invisible subsisting in what is visible and it seems that the beauty of the phenomenon *painting* appears independently of both the painting itself and its being. The beauty of the work of art is such that, the less important is the material thing, more the meaning for the spectators. The feeling that arises from the contemplation of the phenomenon is connected with it, but surpasses it in the very moment a perception has taken place. Horner writes:³¹

Marion offers the possibility that the work of art, far from capturing the truth of the being, actually frees itself

³⁰ Marion, *Being given*, 62

³¹ Horner, *Rethinking God as a Gift*, 119

from it. In the end, the painting is not. The paradox of the painting is that it is not, and yet it appears all the more. In what, then, does the phenomenality of the painting consist? [...] the nonvisual analogy is used to express something that cannot be expressed in terms of real visibility.

Husserl admits that there is a phenomenon without conditions which is unrepeatable. As I showed above, every phenomenon given adds something invisible, not necessarily metaphysical, but something beyond what the phenomenon wanted to show. The phenomenon given is absolutely irrevocable because it is unique and cannot be repeated. Marion, therefore, sees here room for the introduction of a specific type of phenomenon that is completely different, and he asks whether it is possible to envisage what he called *unconditioned*, that is having no horizon or limits, irreducible to what I am. Such phenomenon would have no determination and would not be limited to our intuition, but rather, would be saturated intuition. The saturated phenomenon does not relate to Kantian categories because it exceeds them.

Marion states that the term *first philosophy* that came from Aristotle is more suitable to apply not for *ousia*³² but for the phenomenon that goes beyond. He sheds light into our normal phenomena that we would never have thought could surpass us in such an intense way. If one takes, for instance, a room and attempts to saturate it, the walls are overcome and the poignant impact of every part of the room becomes evident and visible. The pure visibility, then,

³² Jean-Luc Marion. *In Excess – Studies of saturated phenomena*, (New York: Fordham University Press, 2002), 6

gives room to what rises up before us, irresistible, silent, and invisible. Marion points out:

I am therefore proposing to follow another way to accede to such an invisible and to justify it phenomenologically: to consider phenomena where the duality between intention (signification) and intuition (fulfillment) certainly remains, as well as the noetic-noematic correlation, but where, to the contrary of poor and common phenomena, intuition gives (itself) in exceeding what the concept (signification, intentionality, aim, and so on) can foresee of it and show. I call these *saturated phenomena*, or paradoxes. They are saturated phenomena in that constitution encounters there an intuitive givenness that cannot be granted a univocal sense in return. It must be allowed, then, to overflow with many meanings, or an infinity of meanings, each equally legitimate and rigorous, without managing either to unify them or to organize them³³.

Here Marion refers not to the usual phenomenon, but that before which one remains speechless recognizing the greatness that exceeds all subjective interpretation. The idol and the saturated phenomenon cannot be together. They have different paths, purposes and cannot be looked at with the same eyes. Saturated phenomena do not give themselves in univocal ways, and they never will be mastered by a viewer. In this regard, these phenomena are considered paradox. They multiply their own meaning and do not pursue any personal fulfillment or fill their own self. I do not assign them any content or significance, but, rather, they produce dissimilar effects on me opening my spirit to what is completely invisible. There is an amalgam, a mixture of

³³ Marion, *In Excess – Studies of saturated phenomena*, 74

what I feel or what these phenomena produce in me in terms of feeling and my desire to grasp them and understand them. My consciousness is direct to what is shown to me and my mind remains full. Consequently, the saturated phenomena open the spirit to the invisible without measure. Saturated phenomenon is related to excess inasmuch as the significance does not remain univocal and what is given is not only what I can see. Phenomenon, as thought by Husserl, only shows itself and does not intend or aim to show anything else. What the phenomenon is, is what is in my intention. However, saturated phenomenon shows itself as visible as someone who opens a window, but the true meaning can be found after we surpass the window. The intention is really to show more since the denotation exceeds what the phenomenon itself is meant to be. Saturated phenomenon is the phenomenon beyond the phenomenon.³⁴

Among all phenomena, there is one that has special significance: the face. Inspired by Levinas, Marion envisages the face not as a physical organ, but the expression of the spirit. The face envisages me while I envisage the face. Thus such phenomenon does not reflect intuition, but surpasses it. At this stage, the gaze is completely impotent to bear what the meaning is because the face, as saturated intuition, brings bedazzlement.³⁵ As soon as the phenomenon gives itself, it does without reserve, without limit while the

³⁴ Marion, *In Excess – Studies of saturated phenomena*, 119: Marion writes: “there are, therefore, phenomena that I call saturated, where the excess of intuition over signification censures the constitution of an object and, more radically, the visibility of a unified and defined spectacle. Among these paradoxically invisible phenomena, I have privileged the face, because the analyses of Levinas have acquired an exemplary phenomenological status

³⁵ Jean-Luc Marion. *The visible and the revealed*, (New York: Fordham University Press, 2008), 37

saturated phenomenon exceeds even what was supposed to be the total. This means that when I encounter a saturated phenomenon, I am completely unable to predict or anticipate the outcome. It becomes clear that Marion wanted to include the “self” as part of contemplating the phenomenon that is always preceded by the other, or the face, even if the other is God.

Kierkegaard also foresaw the meaning of being stricken by phenomena that bring suffering and distress to be affirming that faith in God, the wholly other, is the ultimate answer for human being. There are phenomena destined to partake our lives as humans indicating only what causes us to suffer. However, there are also those destined to show us how he, who has faith, has in God the maximum spiritual gift one might get. While for Kierkegaard, God is the ultimate gift, Marion attempts to show the very distinction between a normal phenomenon and the one which surpasses our expectations. Looking at Marion’s work, I will argue that he does not necessarily refer to the religious phenomena,³⁶ but he does not exclude it either. This may give room to affirm that the saturated phenomenon *par excellence* might be identified with a transcendent one.

³⁶ Marion wanted, in principle, to remain the sphere of phenomenology when he engages in the saturated phenomenon sphere. He has been accused of doing theology, instead of philosophy by authors like Janicaud and others. When he wrote *Being Given* it’s clear that Marion responds to their criticisms stating that his writings are about philosophy. This is true insofar as he does not talk about theology, except in *God without Being* in which he pictures clearly the theology of Eucharist. As far as saturated phenomenon is concerned, it must remain in phenomenology. However, I certainly see an open door to a theological turn, and I shall refer to this later on.

DERRIDA, MARION AND NEGATIVE THEOLOGY

God – as I have pointed out – does not fit into our narrow frame of understanding. None of our efforts are enough to make him present or speak properly about him. How should human being approach him or speak about him? If someone decides to elaborate declarations or statements about him saying that God is supreme, infinite, all-powerful, or stating that God is beyond limits, this approach would still be insufficient and would not be able to reflect God's essence at all. However, people do need something through which they could refer to the Most High. Affirmation demands a subject and can carry out a feeling of attaining what is unattainable or capturing the essence of what God himself is while negation does not claim that much. By negation, one is not posing a limit to God or saying what his nature should be. Instead, one is doing precisely the opposite and avoiding conceptualizing him. Every time I manage to conceptualize something, I am using my intelligence. Knowledge means power, domination, control, supremacy over what has been known. If I conceptualize God, I set myself in a position to know him. But this is an impossible task. Therefore, Dionysius proposes to say nothing positively about him and then letting him be what he is.

Dionysius states that the only way we could approach God, letting him be God, is through negative theology. This consists in avoiding any affirmative statement about God and, rather, it would bring into focus what God is not. By saying what God is not, one will realize that nothing will be said about him and therefore, no one will attempt to de-

fine him in terms of concepts. In short, Negative theology, also known as Apophatic theology, is a theological approach that describes God by negation, speaking of God only in terms of what He is not (apophasis) rather than presuming to describe what God is and avoiding to describing him conceptually.

This type of approach gets closer to what we call mysticism, or prayer, although we recognize that both terms might have different – but not excluding – meanings. Negative theology uses silence as the most powerful sign of respect. John Caputo affirms that “by promising to efface, negative theology traces out its place within the archipromise, within the trace”³⁷. Words here do not play an important role. Contemplation and prayer are forms of relationship, not explanation or oral description in which he who engages in prayer will be engaging in a true encounter with God by letting him be what he is, and not what I think he is. No one gains epistemic knowledge by praying or saying what God is not. In addition, one is beyond the realm of sensorial perception while contemplating. Contemplation means that God is ineffable, inexpressible and beyond human control, and theological understanding is absolutely not important here. What really matters is that we are neither affirming something about God nor reducing him in terms of conceptual understanding. John Caputo writes³⁸:

So the double bind of negative theology is a double

³⁷ John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1997), 32

³⁸ John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, 46

save. When negative theology says that God is beyond every name we give to Him, that is a way of saying “God such as he is,” beyond all idols and images, a way of “respond[ing] to the true name of God, to the name to engages in negation.

However, it is a way of understanding God that did not come forward without criticism. Derrida probably is the most important contemporary philosopher to raise concerns about the negative theology.

Derrida points out that negative theology “has come to designate a certain typical attitude toward language, and within it, in the act of definition or attribution, an attitude toward semantic or conceptual determination.”³⁹ First of all it comes to mind that, according to Derrida, negative theology is a language that has specific determinations and it seems to follow an apparatus of methodological rules. Moreover, it ends up being a simulation or parody or mechanical repetition.⁴⁰ There is also an automatic ritualistic⁴¹

³⁹ Harold Coward and Toby Forshat, *Derrida and Negative Theology – original text by Derrida*, (Albany: State University of New York Press, 2001) 74

⁴⁰ Harold Coward and Toby Forshat, *Derrida and Negative Theology*, 75

⁴¹ Harold Coward and Toby Forshat, *Derrida and Negative Theology*, 75. Derrida points out negative theology may have three types of objection: “A). You prefer to negate. You affirm nothing. You are fundamentally nihilist, or even an obscurantist. Neither knowledge nor even theology will progress in this way. Not to mention atheism of which one has been able to say in an equally trivial fashion that it is the truth of negative theology. B). You abuse a simple technique; it suffices to repeat: *X is no more than this, than that, X seems to exceed all discourse or predication*, and so on. This comes back to speaking, in order to experience speech. Or, more seriously, you speak thus with an eye to writing, since what you write then does not even merit being said. This second critique already appears more interesting and more lucid than the first: to speak for the sake of speaking, to experience what happens to speech through speech *itself*, in the trace of a sort of quasi tautology, is not entirely to speak in vain and to say nothing. It is perhaps to experience a possibility of speech which the objector himself must presuppose at the moment when he addresses his criticism. To speak nothing is not: not speak. Above all, it is not the speak to no one. C). [...] from the moment a proposition takes a negative form, the negativity that manifests itself need only be pushed to the limit, and it at least resembles an apophatic theology. [...] every negative sentence Cont.

element, and the lack of being true or false allows prayer to say nothing about nothing. Apparently, Derrida accepts that negative theology does not completely dismiss the determination and therefore, talks about God. He thinks that negative theology still attempts to give an *identity* to which our prayers are directed. There is a Being beyond Being towards which someone contemplates and prays for and this makes us think that negative theology may not accomplish completely what has been promised. Negative theology says nothing positive about God and it claims not to do what it does all the time. Perhaps also apophatic theology is meant to honour silence and something crucial for our lives. Derrida objects also that by suspending the supposedly ultimate and freestanding negation of implicitly and surreptitiously smuggling in and re-establishing and affirmation the apophatic represents a sort of paradoxical hyperbole, *transmutes into affirmation its negativity, often call to mind the sentence, the decision or verdict, the statement.*⁴²

MARION'S RESPONSE

Marion's response to Derrida's objection is rather complex and long. I will attempt to summarize here although I shall not proceed in a deep way. Such endeavor is not the main purpose of this work. Marion argues that praying and praise cannot be understood as mere disguised predication

would already be haunted by God or by the name of God, the distinction between God and God's name opening up the very space of this enigma. If there is a work of negativity in discourse and predication, it will produce divinity. God would be the truth of all negativity."

⁴² John D. Caputo and Michael J. Scanlon, *God, the gift and post modernism*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 25

while pretending to name God, the one to which I direct my praise. Actually, writes Marion, “but can prayer pure and simple be accomplished without naming – giving name, however improper? No doubt we can contest this, given that no prayer can pray without giving a name, without acknowledging an identity even and especially an improper one. Nor only naming does not contradict the invocation of the prayer, but without the invocation the prayer would be impossible – what would it mean to praise without praising anyone, to demand without demanding from anyone, to offer a sacrifice without offering to anyone?”⁴³

According to Marion, prayer does not consist only of invoking someone to be within the boundaries of our common language. Prayer exceeds these boundaries and acknowledges that God is, already among us. In short, prayer consists in “setting out with an intention to approach in all impropriety”.⁴⁴ In addition, praise and prayer do not consist in naming something to someone. Therefore, we are using here the metaphysical sense of the language.

Is mystical theology really inscribed within the horizon of Being? Marion responds that Dionysius brought into focus that neither “Being” or “being” offered a proper name for God. The platonic notion of goodness has been applied to Being improperly, and Marion does not grant this privilege to what goodness is supposed to be. Goodness does not overstep the essence of God and Marion acknowledges that “God without Being does not end up thinking good-

⁴³ John D. Caputo and Michael J. Scanlon, *God, the gift and post modernism*, 29

⁴⁴ John D. Caputo and Michael J. Scanlon, *God, the gift and post modernism*, 30

ness otherwise that Being – goodness remains undetermined and, in any case, without essential impact.⁴⁵” But Marion points out that by refraining to refer to God as a Being one will no longer be in the realm of saying or non saying but, rather, hearing. Dionysius himself points out the “bountiful beauty bids”.⁴⁶ Mystical theology, therefore, does not surpass what Being is, but acts as a non-objects determination in such a radical way that God keeps my gaze, my feelings and does not inform me, teach me anything but nevertheless shapes my life far more deeply than words. Therefore, negative theology should not be reproached for not knowing what to say and how to say it. It is a matter of relationship, not words. God is known by knowing – since to believe is an act of reason – and also by unknowing. Scriptures say that God cannot be seen (Exodus 33:23) because nothing finite can overtake the infinite without perishing. It seems that the condition to know God is the condition to remain somehow ignorant of his essence, his concept or his presence. The idolatry of the concept is the same as that of the gaze, as long as the latter keeps it to itself. Christian tradition has shown that is not necessary to know the name of the Most High where eyes and flesh cannot attain what is invisible and ineffable. If God can be known by not being known, something remarkable comes forward. Negative theology attempts to attain and understand this *not knowing* by presupposing that the human mind doesn’t have anything better. To know him without knowing him is knowing by ignorance, to know that one

⁴⁵ John D. Caputo and Michael J. Scanlon, *God, the gift and post modernism*, 32

⁴⁶ John D. Caputo and Michael J. Scanlon, *God, the gift and post modernism*, 32

does not know, to know incomprehensibility as such by knowledge that comes from the ignorance. Marion asserts that incomprehensibility belongs to the formal essence of God since comprehending him would put our knowledge at the same level as God's. However, by theology of absence, Marion does not mean the *non-presence of God* but the name which gives God, which is given as God, serves to shield God from presence – weakness designating God at least as well as strength – offers him precisely as an exception to presence⁴⁷. We can perceive that the negative theology is not an affirmation in disguise but truly a way of granting God what belongs to him. However, negative theology itself can be misunderstood if it is seen merely as a negation rather than the experience of incomprehensibility. In short, negative theology ought to overcome negation and settle in the contemplation.

CONCLUSION

One of the features humanity carries is the face. Eyes reveal the soul, the feelings, and the humor and are able to reveal much more about a person's psychology. One should be able to grasp one's will by staring at the face and noticing how that person behaves and acts. From a scientific point of view, we know that our world is visible because of matter, and we tend to grant too much to what we can touch and see. On the other hand, we resist believing in what is beyond the face. Perhaps we could ask: What is

⁴⁷ John D. Caputo and Michael J. Scanlon, *God, the gift and post modernism*, 37

more real – the visible or the invisible? We know perfectly that we often deal with invisible realities – such as thoughts, intelligence, and so on – but few people really open themselves to ask why such things exist and how they relate to the physical reality.

Dealing with visible and invisible things motivates us to change perspective and question what really matters to us. What would the reader's reaction be like if someone you know offers to give you money in exchange for your love? What's worth more? It seems to me that the most valuable things we have are invisible and the visible is a mere representation or sign of something more excellent, more meaningful and deeper. We know that for what really matters, the invisible, the visible can be a sign of a more perfect gift that is invisible, but real: my love, my acknowledgement and my friendship. As long as I live, my love cannot be defeated, even by death. In fact, I can still love a relative that passed away, even though I know that he or she will not respond to my love. I still love. When I die, someone else will continue to love me and the love chain will endure and this is not a material thing. Love cannot be defeated. Kierkegaard wrote that humans are unable to deliver a perfect gift since the true one is from above. God is excess, but excess of love.. In addition, if someone had offered me millions of dollars in order to buy my love, that one would be despised because my love is not for sale. Instead, if someone starts smiling at me, gets to know me more and deserves my trust, I can love for free and deliver all my being to live that love with intensity.

What I have to say is that the controversy of the gift, discussed in this essay, has its final answer in love. Excess of

intuition and no concept leads to experience what is really invisible, but is more real than the universe.

REFERENCES

Harold Coward and Toby Forshat. **Derrida and Negative Theology – original text by Derrida**, (Albany: State University of New York Press, 2001)

Michael Watts, **Kierkegaard** (Oxford, Oneworld Publications, 2003)

Jacques Derrida. **The Gift of Death** (Chicago: The University of Chicago Press, 2007)

Jean-Luc Marion. In **Excess, studies of Saturated Phenomena** (New York: Fordham University Press, 1992)

_____. **Being Given** (Stanford: Stanford University Press, 2002)

_____. In: **excess:studies of saturated phenomena** (New York: Fordham University Press, 2004)

_____. **The visible and the revealed** (New York: Fordham University Press, 2008)

John D. Caputo and Michael J. Scanlon, **God, the gift and post modernism**, (Indianapolis: Indiana University Press, 1999)

John Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion**, (Indianapolis: Indiana University Press, 1997)

Robyn Horner. **Rethinking God as a Gift** (New York:

Fordham University Press, 2001)

Søren Kierkegaard. **Training in Christianity**, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1967)

_____. **Eighteen upbuilding discourses** (Princeton: Princeton University Press, 1992)

_____. **Philosophical Fragments**, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1974), 59

_____. **Fear and Trembling**, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1968)

_____. **The Sickness unto Death**, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1969)

_____. **Either/Or**, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1987)

_____. **Concluding Unscientific Postscript**, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1968)

Simon D. Podmore. **Kierkegaard and the self before God** (Indianapolis: Indiana University Press, 2011)

FUNÇÕES BIOLÓGICAS EM CHAVE
ETIOLÓGICO-SELECIONISTA: RESENHA
DE *A CRITICAL OVERVIEW OF
BIOLOGICAL FUNCTIONS*, DE J.
GARSON¹

Felipe Lazzeri (UFG)²
filipelazzeri@ufg.br

FUNÇÕES BIOLÓGICAS EM CHAVE ETIOLÓGICO-
SELECIONISTA: RESENHA DE *A CRITICAL OVERVIEW OF
BIOLOGICAL FUNCTIONS*, DE J. GARSON

O conceito de função, na acepção teleológica do termo (não função no sentido matemático), conota processos e objetos dirigidos a finalidades ou propósitos. Em razão de ele ser utilizado para descrever vários traços em ciências biológicas – tais que traços anatômicos, histológicos e comportamentais dos organismos –, frequentemente as funções, nesses casos, têm sido chamadas de *funções biológicas*. Os contornos do conceito de função biológica (isto é, os critérios sob os quais ele se aplica), os compromissos ontológicos envolvidos em seu uso e suas conexões inferenciais com o núcleo teórico das ciências da vida, entretanto, não são claros, e por vezes isso resulta em usos discrepantes entre si.

¹ Recebido: 13-03-2020/ Aceito: 21-03-2020/ Publicado on-line: 12-04-2020.

² Felipe Lazzeri é Professor Adjunto na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.

Daí, conjugado-se com a importância do conceito, suscitarem uma série de debates em filosofia da biologia, que já se estendem a várias décadas (a partir inicialmente de trabalhos como os de AYALA, 1970; CANFIELD, 1964; NAGEL, 1961; WIMSATT, 1972; WRIGHT, 1973; e, ainda antes, no contexto das ciências do comportamento e da cibernética, trabalhos como os de BRAITHWAITE, 1953; e ROSENBLUETH *et al.*, 1943, para mencionar apenas alguns). Esses debates são objeto de ampla revisão e balanço examinativo no livro de Garson *A Critical Overview of Biological Functions* (Springer, 2016, vii + 113pp), que aprofunda e atualiza uma revisão que o autor havia desenvolvido de forma mais compacta em um verbete há alguns anos (GARSON, 2008).

Já dispomos de alguns trabalhos que revisam amplamente a literatura metateórica sobre funções biológicas (como, por exemplo, NISSEN, 1997). Mas a revisão oferecida no livro de Garson (2016) é talvez a mais abrangente e atual de que dispomos hoje a respeito do assunto. Nesta resenha, procuramos destacar as linhas gerais do percurso metodológico do livro, bem como a abordagem das funções nele sugerida por Garson, que ele denomina ‘teoria dos efeitos selecionados generalizada’ (*generalized selected effects theory*), uma tentativa de aprimorar a teoria etiológico-selecionista das funções, articulada notoriamente por Wright (1973), Millikan (1984) e Neander (1991). Além disso, levantamos algumas breves ponderações a alguns pontos do livro, inclusive à abordagem específica sugerida por Garson, embora sem objetar a plausibilidade dela em si.

O livro começa (cap. 1) com um levantamento de desi-

deratos – adotados por Garson em capítulos subsequentes – para uma teoria das funções. Garson destaca três: (a) coerência com o contraste que as atribuições de funções constam em relação a acidentes; (b) dar sentido ao caráter explicativo que as atribuições de funções costumam ter; e (c) coerência com o dito caráter “normativo” do conceito de função. O desiderato (a) refere-se ao fato de que não contamos como funções de um traço acontecimentos meramente acidentais que envolvem ou provocam. No exemplo clássico usado para ilustrar isso, atribuímos ao coração a função de irrigar o sangue no corpo, mas não produzir certos sons, ainda que isso seja algo que o coração também produz. Para tomarmos um exemplo talvez mais intuitivo, quando uma suçuarana (*Puma concolor*) sai para caçar, dizemos que seu comportamento tem como uma função obter alimento (para si ou para sua prole). Essa atribuição de função contrasta com certas coisas que o animal faz de modo incidental, tais que, possivelmente, espantar uma preza ao movimentar a relva, projetar reflexo em uma poça, acabar esmagando uma formiga ao correr, etc.

O desiderato (b), por sua vez, sugere que uma boa teoria das funções biológicas deve harmonizar-se, de algum modo, ao fato de que muitas das atribuições de funções são dadas em resposta a perguntas sobre por que um dado traço existe ou existiu. Assim, por exemplo, diante da curiosidade sobre o porquê das diferentes vocalizações das suçuaranas (miados, sons ásperos e outros), podemos explicá-las por referência a suas respectivas funções em dados contextos, como as funções de atrair companheiros à distância, intimidar rivais e assim por diante (cf. ALLEN *et al.*, 2016). Garson (2016) deixa claro que o desiderato (b) deixa em aberto se o

caráter explicativo que as atribuições de funções costumam possuir se trata de explicação em sentido causal ou não: “[H]á outras maneiras de satisfazer a esse aspecto das funções sem entender explicação em sentido causal” (p. 5).

O desiderato (c), por fim, diz respeito ao fato de que o conceito em pauta se aplica mesmo em casos em que o traço não desempenha sua função, seja momentaneamente, seja de modo mais estável no tempo. Mesmo que o animal vá caçar e não seja bem-sucedido em obter alimento, ou emita vocalizações associadas à atração de companheiros, mas acabe não atraindo nenhum, seu comportamento não deixa de ter tido essas respectivas funções. Como Garson pontua, o termo “normativo”, usado para designar essa característica do conceito de função, não quer dizer que o traço deva desempenhar suas funções, em um sentido moral, mas apenas que “[É] logicamente possível que um caso particular de um traço tenha uma função que não possa [talvez temporariamente], de fato, realizar” (p. 5).

Ainda no capítulo 1 do livro, Garson explica que, ao seu ver, indiferentemente de se as teorias das funções sobre as quais se debruça são propostas como (i) análises conceituais, (ii) definições teóricas ou (iii) explanações conceituais à la Carnap (1962), o que importa é que, para se mostrar plausíveis, estejam em consonância com o uso real do conceito em biologia e nela se mostrem úteis. Desse modo, segundo o autor, a abordagem pode-se mostrar plausível apenas se capturar critérios subjacentes ao(s) modo(s) como o conceito vem sendo empregado em contextos das teorias em biologia. Propostas em termos de análise conceitual, a exemplo daquela de Wright (1973), (i) prezam pela consonância com nuances semânticas comuns do conceito,

em seus usos típicos; inclusive, se for o caso, científicos. Propostas em termos de definição teórica, como aquela de Millikan (1984; 1989), (ii) colocam-se, conforme interpreta Garson, no mesmo pé que a teorização científica, e tendem a mitigar a relevância da consideração das nuances básicas do conceito envolvidas em seu uso comum, reputando-as com bastante chance de ser enganadoras. O empreendimento de definição teórica, explica Garson, compreende sua tarefa como sendo análoga à busca por definições tais que a de calor como energia cinética média de partículas, sal como substância formada por moléculas de cloreto de sódio, e assim por diante. Por sua vez, explicações (*explanations*) conceituais, no sentido carnapiano, (iii) veem-se como propostas de substituição de um termo vago (com contornos imprecisos e que, embora com casos paradigmáticos de aplicação, deixam dúvida sobre sua aplicabilidade a muitas situações) por um termo com critérios precisos. O empreendimento em termos de (iii) é feito sob um crivo fundamentalmente pragmático (preocupado com a aplicabilidade eficiente e que mostre resultados úteis), e sem uma pretensão realista de que haja algo como um “tipo natural” (*natural kind*) a ser capturado por uma definição das funções biológicas. Apesar das diferenças entre (i)-(iii), todas devem ser avaliadas, segundo Garson, conforme consigam “refletir a ciência bem, e devem resultar em teorias que os cientistas possam achar úteis” (p. 10); e esse “refletir bem a ciência” envolve “ser razoavelmente limitadas (*constrained*) pelo uso biológico real” (p. 1).

A nosso ver, porém, ao fazer tal asserção, Garson (2016) deixa passar despercebido que o conceito em pauta tem

uma carga semântica trazida a contextos científicos a partir, pelo menos em parte, de contextos ordinários. Os desideratos (a)-(c) que Garson aponta como condições para uma teoria satisfatória das funções remetem a nuances do conceito em seus usos ordinários, e não originados na biologia contemporânea. O fato, por exemplo, de que atribuímos funções a comportamentos, mas não a aspectos e efeitos acidentais neles envolvidos (como exemplificado anteriormente), é revelado pela análise do uso comum do conceito (cf. LAZZERI, 2013b; 2014b; WRIGHT, 1973). Portanto, a nosso ver, embora Garson (2016) não se comprometa explicitamente com características específicas de (i) – os empreendimentos em termos de análise conceitual –, antes, ao contrário, procurando-se manter neutro entre (i)-(iii), ele na verdade implicitamente admite algum compromisso, mesmo que parcial, com (i).

Além disso, ainda a esse respeito, a nosso ver, a compatibilidade da adoção dos desideratos (a)-(c) para avaliar teorias das funções e, ao mesmo tempo, do imperativo de condizência com usos reais do conceito em biologia, é algo problemático. Pois pode, naturalmente, haver incompatibilidade entre um uso em âmbito científico, por parte de um ou mais biólogos, e os desideratos (a)-(c). Ou seja, um biólogo pode assumir, de forma implícita ou explícita, compromissos com uma interpretação das funções que passem amplamente por cima de nuances básicas do conceito (por exemplo, se AMUDSON & LAUDER, 1994, estiverem certos). Diante de um tal conflito, é preciso um critério que o resolva, mas Garson (2016) não o oferece.

Pode, a princípio, haver fortes razões para se fazer uma alteração em nuances básicas do conceito. Por exemplo, se

(a), (b) ou (c) não se mostrassem (ao contrário do que algumas abordagens sugerem) compatíveis com a síntese moderna em biologia, teríamos talvez boas razões para readaptar as correspondentes nuances, senão para rejeitar seu uso em biologia. Entretanto, às vezes pode também ocorrer simples erro de categoria (no sentido de RYLE, 1949), sem qualquer pretensão de se propor uma revisão em nuances básicas do conceito. Isto é, pode-se incorrer em um uso incoerente com (a)-(c) que não passaria despercebido ao se constatar essas nuances básicas. O ponto, aqui, é que há certa tensão, aparentemente não resolvida por Garson, entre abraçar os desideratos (a)-(c) como pedra de toque para se avaliar as teorias das funções e também adotar a perspectiva de que uma teoria das funções só pode revelar-se plausível caso condiga com “seu uso real” em biologia.

Nos cinco capítulos seguintes (caps. 2-6), Garson passa a descrever as características de um amplo leque de teorias da função formuladas até então, bem como suas qualidades e críticas enfrentadas, com base em parte nos desideratos (a)-(c). As duas teorias em maior evidência nos debates nas últimas décadas (cf., por exemplo, CAPONI, 2012; CHEDIAK, 2018; NUNES-NETO & EL-HANI, 2009) são tratadas nos capítulos 3 e 5: nomeadamente, o capítulo 3 é dedicado à teoria etiológica-selecionista (ou dos efeitos selecionados), em suas formulações por Wright (1973), Millikan (1984), Neander (1991) e outros; e o capítulo 5 é dedicado à teoria das funções como papéis causais (teoria sistêmica), desenvolvida por Cummins (1975). As outras teorias tratadas no livro são: um conjunto de abordagens anteriores aos debates mais recentes na literatura em filosofia da biologia (cap. 2), incluindo aquelas de Rosenblueth *et*

al. (1943) e Braithwaite (1953); a teoria das funções em termos de incremento na aptidão biológica (cap. 4), devida a Canfield (1964) e reformulada por Bigelow e Pargetter (1987), Walsh (1996) e outros; e, ainda, visões alternativas recentes (cap. 6), incluindo a teoria etiológica fraca de Bulter (1998), versões da concepção organizacional (como a de SCHLOSSER, 1998) e a teoria modal de Nanay (2010). Ademais, cabe mencionar que Garson dedica uma seção do capítulo 5 a perspectivas pluralistas sobre as funções.

Não é nosso propósito, nesta resenha, reapresentar todas essas teorias e o exame crítico delas por Garson. Gostaríamos, entretanto, de destacar a concepção defendida pelo autor, a teoria generalizada dos efeitos selecionados (que o autor já havia articulado previamente em trabalhos como GARSON, 2011). Para defendê-la, a estratégia básica do autor é mostrar que, com exceção desse tipo de teoria, os demais tipos não conseguem resolver problemas que, em última instância, resumem-se a uma ou mais falhas quanto aos desideratos (a)-(c) – estratégia essa já adotada pioneiramente por Wright (1973), em relação a abordagens de sua época, embora não de forma tão sistemática quanto Garson (2016). A vantagem da formulação específica do autor, em relação a versões anteriores de teoria etiológico-selecionista, é, segundo ele, ser menos restritiva, sem comprometer a satisfação dos desideratos (a)-(c): “O principal argumento em favor para essa teoria dos efeitos selecionados generalizada é que ela satisfaz os mesmos desideratos que a visão convencional dos efeitos selecionados, mas sem aparentes restrições arbitrárias” (p. 59).

Grosso modo, conforme as formulações de Millikan (1984; 1989) e Neander (1991) – “a visão convencional” e-

tiológico-selecionista –, um traço T (por exemplo, uma vocalização da suçuarana) possui a função de realizar F (por exemplo, intimidar rivais) se F é algo para o qual foi selecionado, em um sentido darwiniano de seleção. Ou seja, T possuir F quer dizer que realizar F é uma propriedade de T em virtude da etiologia de T , que envolve: (1) processos de variação entre itens de uma população de ancestrais de T (algumas vocalizações de ancestrais de suçuaranas eram ásperas, outras vocalizações não); (2) sucesso diferencial de alguns desses itens em relação aos outros, por possuírem uma ou mais características c^1, \dots, c_n , requeridas no ambiente em que interagem (certas vocalizações ásperas resultavam em intimidação de rivais, e outras não); e (3) retenção das variantes bem-sucedidas por meio de mecanismos de cópia e replicação (os organismos bem-sucedidos em intimidar rivais tenderam a sobreviver mais e a se reproduzirem, propagando mutações gênicas responsáveis pelo referido fenótipo). Na formulação de Millikan (1984; 1989), em específico, propõe-se ainda que certos traços D possuem funções derivadas G a partir de traços que possuem funções em virtude de história de seleção, sem que D mesmo tenha sido diretamente selecionados por realizarem G . A ideia é que D (por exemplo, uma pigmentação inédita em camaleões) tem uma função G (camuflagem) se há um T (mecanismos de troca da pigmentação do camaleão), oriundo de história de seleção, que realiza G (camuflagem) por meio da produção de D (cf. também [LAZZERI, 2013a; 2014a]).

A formulação que Garson (2016, cap. 3, §3.4) sugere como alternativa tem como ponto de partida o núcleo geral da teoria etiológico-selecionista, comum às formulações de

Millikan e Neander; e propõe uma alteração no entendimento dos processos de seleção envolvidos nas etiologias dos traços funcionais. Segundo Garson, seria demasiado restritivo exigir que, nesses processos, haja sempre retenção por meio de mecanismos de cópia e reprodução. Ou seja, o autor problematiza o requisito (3) supramencionado, referente às condições para haver uma etiologia seletcionista relevante.

Garson, ao problematizar (3), tem sobretudo em vista acomodar a aprendizagem (ou condicionamento) operante como um tipo de processo de seleção que confere funções a comportamentos no âmbito ontogenético. Millikan (1984; 2004) tem um interesse explícito em acomodar o referido tipo de aprendizagem como um processo de seleção e, assim, abranger os comportamentos operantes como traços funcionais em termos de sua teoria etiológico-seletcionista. Porém, Garson (2016) considera que na aprendizagem operante não há exatamente retenção por meio de cópia e reprodução. A retenção, na aprendizagem operante, dá-se por meio de mecanismos sinápticos, e não há cópia e geração de sinapses novas, mas, sim, alteração em suas configurações, conforme resultem ou não em reforçamento: “Não há nenhum sentido em que uma dada sinapse se reproduza. Antes, elas meramente persistem melhor ou pior do que outras” (p. 58). Daí o autor sugerir, no lugar da “formulação bastante liberal da seleção dada por Millikan”, que “[A] função de um traço consiste na atividade que levou ao seu *reforçamento* diferencial ou à sua *reprodução* diferencial em uma população biológica” (p. 58). A seleção natural envolve retenção por meio de mecanismos (nomeadamente, genéticos) de cópia e reprodução, mas na seleção em processos de

aprendizagem operante a retenção é apenas persistência diferencial de comportamentos por meio de alterações nas configurações sinápticas.

A proposta de Garson, embora ele não o note, ou pelo menos não o mencione no livro, pode ser entendida como estando em certa consonância com vários autores em psicologia comportamental, como Skinner (1953; 1976/1974; 1981), Rachlin (1976) e Baum (2005), além de com a epistemologia evolutiva de Popper (2010/1973), que desde há tempo tomam a aprendizagem operante como um processo análogo à seleção natural. Inclusive, esses autores não trabalham com a analogia entre aprendizagem operante e seleção natural em termos de retenção por meio de mecanismos de cópia e reprodução, mas, justamente, em termos de persistência diferencial de comportamentos. Autores como Baum (2001) e Godfrey-Smith (2001) já chamavam a atenção para o fato de que a retenção, em tal aprendizagem, não envolve cópia e reprodução; e que, desse modo, o “algoritmo selecionista” – para utilizarmos aqui um linguajar de Dennett (1995) – seria demasiado restritivo caso nele estabeleça-se esse parâmetro específico da seleção na filogênese (cf. [QUEIROZ & LAZZERI]). Portanto, a novidade de Garson (2016) a esse respeito é, a nosso ver, propor uma compreensão menos restritiva do algoritmo de seleção para a “versão convencional” da teoria etiológico-selecionista, assim corrigindo-a. (Uma conjugação semelhante de uma compreensão menos restritiva do algoritmo com a teoria etiológico-selecionista figura-se, embora apenas implicitamente e não de forma sistemática e pormenorizada como faz Garson, em [LAZZERI, 2013a; 2014a], em linha com o chamado modelo de seleção por consequências de SKINNER, 1981. É o

oportuno também registrar o estudo de RINGER, 1976, que também concatena a perspectiva skinneriana com a teoria etiológico-selecionista, especificamente em sua formulação pioneira por WRIGHT, 1973.)

Para finalizar, consideramos que o livro em pauta reúne um rico arsenal de respostas a críticas feitas à teoria etiológico-selecionista. Apenas para ilustrar, uma das críticas sugere que tal teoria não condiz com o fato de que por vezes se atribui funções em biologia sem que se lance mão de qualquer referência a histórias de seleção, testando-se hipóteses referentes a características dos traços no ambiente presente (cf., por exemplo, AMUDSON & LAUDER, 1994). Garson (2016, p. 50) menciona o caso de Prudic *et al.* (2015), que, procurando determinar a função das manchas semelhantes a olhos espalhadas nas asas de algumas espécies de borboletas, observaram que essas manchas ajudam as borboletas a evitar ataques por predadores a órgãos vitais. Para determinar a função desse traço de algumas borboletas, não lançaram mão de nenhuma hipótese sobre a história evolutiva das manchas, mas apenas o papel causal desempenhado por elas no ambiente presente desses animais. Como Garson (2016, pp. 6-7, pp. 49-50) aponta, pode-se mostrar que a veracidade desse tipo de atribuição funcional envolve, ainda que de modo implícito, compromissos ontológicos com etiologias seletcionistas subjacentes, responsáveis pelo caráter funcional do traço. A inteligibilidade de características tais como o contraste com acidentes e seu caráter “normativo” não parece fazer sentido sem se ter esses compromissos.

Em suma, o livro de Garson (2016) é bastante meritório, sob vários aspectos. Um deles é percorrer não apenas

um grande espectro de abordagens, mas também de versões diferentes delas, quando o caso, e também de críticas que foram articuladas a cada uma delas. Fá-lo tipicamente de maneira opinada, tomando posicionamentos nesses embates teóricos, mas sem comprometer a qualidade expositiva. Garson defende uma versão da teoria etiológico-selecionista das funções, que abrange processos de seleção além da seleção natural de maneira mais adequada do que formulações como as de Millikan e Neander. Segundo o autor, há processos de seleção que envolvem retenção sem ser em termos de cópia e reprodução. A retenção, em alguns desses processos, como é o caso da aprendizagem operante, deve ser pensada simplesmente como persistência diferencial. Essa ideia já estava no ar previamente, mas Garson tem o mérito de fazê-lo de modo explícito e sistemático, aliado a uma defesa minuciosa da abordagem.

Ao adotar os desideratos (a)-(c) para avaliar as outras teorias das funções e defender a sua, Garson parece subentender uma adoção, pelo menos parcial, do chamado projeto de análise conceitual das funções, ainda que declare neutralidade a respeito. Ademais, há no livro certa tensão entre a adoção desses desideratos e sua colocação de que uma boa teoria das funções tem necessariamente de harmonizar-se com os usos reais do conceito em biologia; posto que aqueles podem conflitar com estes, e Garson não parece oferecer uma solução ao problema. Apesar disso, o livro, a nosso ver, mostra-se uma revisão e um balanço crítico muito valiosos da literatura filosófica sobre funções biológicas.

REFERÊNCIAS

ALLEN, M. L., WANG, Y., & WILMERS, C. C. (2016). Exploring the adaptive significance of five types of puma (*Puma concolor*) vocalizations. **Canadian Field-Naturalist**, vol. 130, 289-294.

AMUDSON, R., & LAUDER, G. V. (1994). Function without purpose: The uses of causal role function in evolutionary biology. **Biology and Philosophy**, vol. 9, 443-469.

AYALA, F. J. (1970). Teleological explanations in evolutionary biology. **Philosophy of Science**, vol. 37, 1-15.

BAUM, W. M. (2001). Two stumbling blocks to a general account of selection: Replication and information. **Behavioral and Brain Sciences**, vol. 24, p. 528.

_____. (2005). **Understanding behaviorism: Behavior, culture, and evolution** (2nd ed.). Malden, MA: Blackwell.

BIGELOW, J., & PARGETTER, R. (1987). Functions. **Journal of Philosophy**, vol. 84, 181-196.

BRAITHWAITE, R. B. (1953). **Scientific explanation**. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

BULLER, D. J. (1998). Etiological theories of function: A geographical survey. **Biology and Philosophy**, vol. 13, 505-527.

CANFIELD, J. (1964). Teleological explanations in biology. **British Journal for the Philosophy of Science**, vol. 14, 285-295.

CAPONI, G. (2012). **Função e desenho na biologia con-**

temporânea. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia/Editora 34.

CARNAP, R. (1962). **Logical foundations of probability** (2nd ed.). Chicago, IL: University of Chicago Press.

CHEDIAK, K. (2018). Funções e explicações funcionais em biologia. In P. C. Abrantes (Ed.), **Filosofia da biologia** (2^a ed.) (pp. 103-121). Seropédica, RJ: PPGFIL-UFRJ.

CUMMINS, R. (1975). Functional analysis. **Journal of Philosophy**, vol. 72, 741-765.

DENNETT, D. C. (1995). **Darwins' dangerous idea.** New York: Simon and Schuster.

GARSON, J. (2008). Function and teleology. In S. Sarkar & A. Plutynski (Eds.), **A companion to the philosophy of biology** (pp. 525-549). Malden, MA: Blackwell.

_____. (2011). Selected effects and causal role functions in the brain: The case for an etiological approach to neuroscience. **Biology and Philosophy**, vol. 26, 547-565.

_____. (2016). **A critical overview of biological functions.** Dordrecht: Springer.

GODFREY-SMITH, P. (2001). The role of information and replication in selection processes. **Behavioral and Brain Sciences**, vol. 24, p. 538.

LAZZERI, F. (2013a). Observações sobre o behaviorismo teleológico: Parte 2. **Acta Comportamentalia**, vol. 21, 391-408.

_____. (2013b). Um estudo sobre definições de comporta-

mento. **Revista Brasileira de Análise do Comportamento**, vol. 9, 47-65.

_____. (2014a). Relações entre comportamentos, funções etiológicas e categorias psicológicas. In M. Carvalho & V. Figueiredo (Eds.), **Filosofia contemporânea: Vol. 9** (pp.145-156). São Paulo: ANPOF.

_____. (2014b). On defining behavior: Some notes. **Behavior and Philosophy**, vol. 41, 65-82.

QUEIROZ, G. C. de, & LAZZERI, F. (No prelo). **O modelo de seleção pelas consequências como elo integrativo entre o biológico e o cultural**.

MILLIKAN, R. G. (1984). **Language, thought, and other biological categories**. Cambridge, MA: MIT Press.

_____. (1989). In defense of proper functions. **Philosophy of Science**, vol. 56, 288-302.

_____. (2004). **Varieties of meaning**. Cambridge, MA: MIT Press.

NAGEL, E. (1961). **The structure of science**. New York: Harcourt, Brace & World.

NANAY, B. (2010). A modal theory of function. **Journal of Philosophy**, vol. 107, 412-431.

NEANDER, K. (1991). The teleological notion of 'function'. **Australasian Journal of Philosophy**, vol. 69, 454-468.

NISSEN, L. A. (1997). **Teleological language in the life sciences**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

NUNES-NETO, N. F., & EL-HANI, C. N. (2009). O que é função? Debates na filosofia da biologia contemporânea. **Scientiae Studia**, vol. 7, 353-401.

POPPER, K. R. (2010/1973). Epistemologia evolutiva. In D. Miller (Ed.), **Popper: Textos escolhidos** (pp.77-85). Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. Puc-Rio.

PRUDIC, K. L., STOEHR, A. M., WASIK, B. R., & MONTEIRO, A. (2015). Eyespots deflect predator attack increasing fitness and promoting the evolution of phenotypic plasticity. **Proceedings of the Royal Society B**, vol. 282, 20141531.

RACHLIN, H. (1976). **Behavior and learning**. San Francisco, CA: Freeman.

RINGEN, J. D. (1976). Explanation, teleology, and operant behaviorism: A study of the experimental analysis of purposive behavior. *Philosophy of Science*, vol. 43, 223-256.

ROSENBLUETH, A., WIENER, N., & BIGELOW, J. (1943). Behavior, purpose and teleology. **Philosophy of Science**, vol. 10, 18-24.

RYLE, G. (1949). **The concept of mind**. London: Hutchinson.

SCHLOSSER, G. (1998). Self-reproduction and functionality: A systems-theoretical approach to teleological explanation. **Synthese**, vol. 116, 303-54.

SKINNER, B. F. (1953). **Science and human behavior**. New York: Macmillan.

_____. (1976/1974). **About behaviorism**. New York: Vintage Books.

_____. (1981). Selection by consequences. **Science**, vol. 213, 501-504.

WALSH, D. M. (1996). Fitness and function. **British Journal for the Philosophy of Science**, vol. 47, 553-572.

WIMSATT, W. C. (1972). Teleology and the logical structure of function statements. **Studies in History and Philosophy of Science**, vol. 3, 1-80.

WRIGHT, L. (1973). Functions. **Philosophical Review**, vol. 82, 139-168.