

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.

EDITORES DO VOLUME

Renato Moscateli, Goiânia-GO, Brasil (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Goiânia-GO, Brasil (UFG)
Vitor Mauro Ferreira 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)
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. 26, n. 1, Jan./Jun. 2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE

P- 568 PHILÓSOPHOS - v. 1, n. 1, 1996 - GOIÂNIA: FACULDADE DE
FILOSOFIA DA UFG, v. 26, n. 1, JAN./JUN. 2021.

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

Em sua nova edição temática, a Revista *Philosophos* publica uma coletânea de artigos nas áreas de Ética e Filosofia Política.

Oferecemos aos leitores textos que abordam desde autores clássicos na História da Filosofia, com reflexões sobre formas de sociabilidade e de relações éticas e políticas que decorrem das interações humanas, até discussões sobre questões atuais que perpassam as obras de diversos pensadores e suscitam diálogos com outras áreas além da Filosofia. Assim, abarcamos do intelectualismo na ética platônica à possibilidade de um pensamento ético em Wittgenstein, da antropologia e da sociologia filosóficas rousseauianas à teoria da agonística política de Schmitt, da relação entre memória/esquecimento e perdão em Nietzsche à intersecção entre neoliberalismo e sociedade judiciária em Foucault. Também contemplamos os novos dilemas éticos trazidos pelos avanços científicos no âmbito do transumanismo, bem como os desafios que ainda persistem para uma Filosofia disposta a enfrentar os problemas decorrentes da (des)colonização na América e na África.

Convidamos, pois, o público à leitura desses excelentes trabalhos, a cujos autores os membros da equipe editorial da *Philosophos* expressam seu agradecimento.

Prof. Dr. Renato Moscateli
Goiânia, primavera de 2021.

SUMÁRIO

Artigos Originais

- 11 FIOS DE MEMÓRIA NA TEIA DO ESQUECIMENTO
ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR)
- 53 PLATONE E IL “DESIDERIO DELIBERATO”: INTELLETTUALISMO E TELEOLOGIA DEL DESIDERIO NELL’ETICA PLATONICA
BARBARA BOTTER (UFES)
- 89 AGONISMO E A FIGURA DO INIMIGO. *EM TORNO* DE “O CONCEITO DO POLÍTICO” DE CARL SCHMITT
CÁSSIO CORRÊA BENJAMIN CÁSSIO CORRÊA BENJAMIN (UFSJ)
- 119 INTERDEPENDÊNCIA E SOCIALIDADE HUMANA EM ROUSSEAU
CLAUDIO ARAUJO REIS (UNB)
- 147 DESCENTRAMENTO, CRÍTICA E TRANSFORMAÇÃO: UMA HISTÓRIA DA MODERNIDADE A PARTIR DA DESCOLONIZAÇÃO AFRICANA E DO PENSAMENTO INDÍGENA
FERNANDO DANNER (UNIR)
LENO FRANCISCO DANNER (UNIR)
- 197 WITTGENSTEIN. ÉTICA E CEGUEIRA ASPETUAL
JOSÉ MANUEL MORGADO HELENO (ULISBOA)

- 231 ORIGEM E ALTERAÇÃO NO *PENSAMENTO*
ANTROPOLÓGICO DE ROUSSEAU
MAURO DELA BANDERA (UFAC)
- 275 TRANSUMANISMO COMO RELIGIÃO? UMA
ABORDAGEM CRÍTICA
MURILO MARIANO VILAÇA (FIOCRUZ)
LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO (UERJ)
- 327 NEOLIBERALISMO E SOCIEDADE JUDICIÁRIA
EM FOUCAULT
THIAGO MOTA (UECE)

CONTENTS

Original Papers

- 11 MEMORY THREADS IN THE WEB OF FORGETTING
ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR)
- 53 PLATO AND THE "DELIBERATE DESIRE": INTELLECTUALISM AND TELEOLOGY OF DESIRE IN PLATO'S ETHICS
BARBARA BOTTER (UFES)
- 89 AGONISM AND THE FIGURE OF ENEMY. AROUND "THE POLITICAL CONCEPT" BY CARL SCHMITT
CÁSSIO CORRÊA BENJAMIN (UFSJ)
- 119 INTERDEPENDENCE AND HUMAN SOCIALITY IN ROUSSEAU
CLAUDIO ARAUJO REIS (UNB)
- 147 DECENTRALIZATION, CRITICISM AND TRANSFORMATION: A HISTORY OF MODERNITY FROM AFRICAN DECOLONIZATION AND BRAZILIAN INDIGENOUS THINKING
FERNANDO DANNER (UNIR)
LENO FRANCISCO DANNER (UNIR)
- 197 WITTGENSTEIN. ETHICS AND ASPECTUAL BLINDNESS
JOSÉ MANUEL MORGADO HELENO (ULISBOA)

231 ORIGIN AND ALTERATION IN ROUSSEAU'S
ANTHROPOLOGICAL THOUGHT

MAURO DELA BANDERA (UFAC)

275 TRANSHUMANISM AS RELIGION? A CRITICAL
APPROACH

MURILO MARIANO VILAÇA (FIOCRUZ)

LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO (UERJ)

327 NEOLIBERALISM AND JUDICIARY SOCIETY IN
FOUCAULT

THIAGO MOTA (UECE)

FIOS DE MEMÓRIA NA TEIA DO ESQUECIMENTO¹

Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)^{2,3}

antonio.paschoal@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo toma como ponto de partida os significados conferidos por Friedrich Nietzsche aos conceitos de memória e de esquecimento, em associação com as ideias de perdão e de graça, com o objetivo de ampliar o horizonte interpretativo sobre o papel exercido por tais conceitos em alguns jogos políticos, como se verifica, por exemplo, na superação da *Apartheid* na África do Sul, por um lado, e do Regime Militar instalado no Brasil em 1964, por outro. A hipótese de trabalho é que os modos como se estabelecem as relações entre aqueles conceitos, nesses casos, expressam diferentes formas de assimilação do passado que podem resultar tanto no fortalecimento quanto no declínio de uma comunidade.

Palavras-chave: Memória; Esquecimento; Anistia; Comissão da Verdade; Nietzsche; Derrida.

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A investigação desenvolvida neste artigo corresponde ao desdobramento de alguns estudos e debates⁴ cujos resultados foram divulgados por meio de diversos veículos, dentre os quais pode-se nomear, a título de exemplo, dois artigos publicados anteriormente. No primeiro deles, intitulado “As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche”⁵, foi

¹ Recebido: 08-06-2021/ Aceito: 27-09-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professor adjunto na Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0843-4204>.

⁴ Em especial os debates com Daniel Omar Perez, que suscitou a preocupação com o tema da memória no âmbito dos debates sobre o esquecimento em Nietzsche, e com Jorge Luiz Viesenteiner, que me permitiu retomar com maior sutileza a relação entre Nietzsche e Hegel.

⁵ PASCHOAL, A. E. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. I *Revista Philósophos*, Cont.

colocado em relevo o problema do acúmulo desmedido de memórias, de impressões ruins derivadas de experiências passadas, apontando nesse excesso de memória uma forma de ressentimento. A patologia de uma vontade atada a um passado irrevogável. Um problema que encontraria sua solução num tipo de esquecimento que seria, assim, uma condição para o homem viver plenamente o presente. Para ser feliz.

No segundo artigo, intitulado “Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche”⁶, foi acentuada a correlação entre ressentimento e justiça na obra do autor do *Zarathustra*, com foco especial na sua crítica à noção de justiça associada à ideia de vingança. Tendo em vista o papel capital do esquecimento para a superação do ressentimento, foram considerados, por um lado, a política que teve lugar na Europa na primeira metade do século XIX, como exemplo de uma política marcada pelo ressentimento⁷ e, por outro, apolítica do “arco íris” de Nelson Mandela, na África do Sul, como uma política que teria por pressuposto a superação do ressentimento⁸.

Acompanhando essa leitura da filosofia de Nietzsche, ganhou um destaque nesses artigos a ideia de esquecimento como expressão da força transbordante do indivíduo. Uma leitura que é extremamente produtiva, mas que também

V. 13, n. 01, Goiânia, jan./jun. 2008, p. 11-33.

⁶ PASCHOAL, A. E. Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche. *Revista Philótophos*, V. 18, n. 02, Goiânia, jul./dez. 2013, p. 43-59.

⁷ Como referência principal foram tomados os apontamentos feitos por Peter SLOTERDIJK no livro. *Zorn und Zeit*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 2006.

⁸ Foram consideradas de forma especial as análises de MOGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do Perdão*. Tese de doutoramento em filosofia apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCSP. São Paulo: PUCSP, 2007.

pode produzir um tipo de expectativa demasiado elevada em relação ao esquecimento e, conforme a interpretação em curso, em relação ao perdão. Isto porque, sendo tomados como sinais de força e saúde tanto de um indivíduo quanto de uma comunidade tais conceitos poderiam remeter à vítima o papel de promover a solução do impasse criado por uma violência. Nesse sentido, de forma propedêutica, é importante mencionar, mantendo a filosofia de Nietzsche no horizonte, que aquele esquecimento que permite a felicidade não é comum entre os homens, nem uma obrigação moral. É possível mesmo afirmar que um esquecimento *ativo*, conforme veremos adiante, com toda a sua vitalidade, corresponde a uma espécie de utopia, vinculada a uma figura igualmente utópica, o nobre. Uma figura de linguagem que serve para regular nossas ações e que aparece no texto do filósofo como parte da estratégia de descrever um tipo psicológico e não propriamente de indicar pessoas que poderiam ser encontradas no cotidiano. Uma menção ainda mais importante de ser feita quando se trata do perdão, pois esse, conforme veremos, como uma *moeda*, tem seu valor justamente ao ser introduzido em certos cenários, por seus efeitos performativos, recolocando em cena o mesmo processo que levou à violência inicial.

Desse modo, se tais conceitos ganham um papel relevante quando se trata de suplantar o passado, eles precisam ser colocados em questão, em especial quando os episódios em pauta nesse passado vão além dos limites possíveis de assimilação por aquele esquecimento ou do que seria perdoável, e mais ainda quando se trata de fenômenos que ultrapassam os limites do indivíduo particular. Como se verifica em diferentes acontecimentos que foram absoluta-

mente marcantes para a vida do homem em sociedade, como é o caso, por exemplo, da escravidão nas américas em geral e no Brasil em particular, dos campos de concentração na Europa, da *Apartheid* na África do Sul e também das ditaduras militares em países da América do Sul em geral e do Brasil em particular.

De fato, o perigo do uso de conceitos como esquecimento e perdão, e também o de “graça” nesses casos é bem grande. Por exemplo, quando eles se tornam instrumentos de uma ação política voltada para a mitigação dos acontecimentos passados, como se eles não tivessem relevância e fosse possível viver o presente sem considerá-los. O que exige uma atenção especial em relação a eles, em especial porque não possuem um caráter unívoco, mas ambíguo, sendo passíveis de diferentes interpretações e usos. Para atender a essa exigência, o presente estudo tem início com uma exposição acerca do caráter polissêmico e ambíguo desses conceitos, tendo em vista, inicialmente, os contornos apontados neles por Friedrich Nietzsche e também o modo como alguns deles são tensionados por Jacques Derrida, nos debates sobre a superação da *Apartheid* na África do Sul. O que deve fornecer o material necessário para avaliação do papel performático do teatro da superação da Ditadura Militar que teve no Brasil – uma avaliação que coloca em relevo, neste momento, o papel da memória como efeito e condição de saúde para uma comunidade.

2. PONTO DE PARTIDA. NIETZSCHE: O PERDÃO – UMA MOEDA FALSA

O termo “perdão” (*Verzeihen, Versöhnen, Vergeben*), que

aparece de forma abundante nas cartas de Nietzsche, é encontrado poucas vezes nos seus escritos. Ele surge, por exemplo, em *Humano, demasiado humano*, de forma irônica, numa apreciação sobre as vantagens daquele que ofende e depois pede perdão (*Verzeihung*) em comparação com àquele que concede o perdão, e que o faz como uma espécie de obrigação (HH 348);⁹ aparece também de forma indireta em *Assim falou Zaratustra*, na boca do sábio que propõe a reconciliação (*Vesöhnen*) consigo como uma virtude que promove o sono, pois, nas palavras do sábio, “dorme mal o não reconciliado” (ZA, Das cátedras da virtude).

Acentuando o caráter antagônico e paradoxal do perdão, o filósofo aborda o conceito de forma bem mais precisa em *O andarilho e sua sombra*, no aforismo chamado “seria possível perdoar”? (*Ob man vergeben könne?*), no qual explora a célebre frase de Jesus na cruz: “Pai, perdoa-lhes, não sabem o que fazem” (LC 23:34), conforme segue:

Como é possível perdoá-los, se eles não sabem o que fazem? Não hão que perdoar. – Mas alguma vez um homem sabe inteiramente o que faz? E se isso é sempre no mínimo *questionável*, então os homens nunca têm o que perdoar uns aos outros, e exercer a graça (*Gnade-üben*) é algo impossível para os mais sensatos. Por fim: se os malfeitores realmente soubessem o que fazem – então só teríamos o direito de *perdoar* se tivéssemos o direito de acusar e punir. Mas não o temos (HH II AS 68 – trad. modificada).

⁹ As obras publicadas de Nietzsche serão referidas por meio de siglas já convencionadas, o que permite a localização do texto em diferentes edições das obras do filósofo, inclusive para leitores de fora do país. Também para os escritos de Hegel e Dühring, serão utilizadas siglas já convencionadas. Para as demais citações o padrão utilizado será o autor-data, com o sobrenome do autor, seguido do ano e do número da página. Nas referências, ao final do artigo, encontram-se as edições e as traduções utilizadas. Os textos em francês e espanhol são mantidos na versão original ao longo do artigo.

O caráter paradoxal do perdão é evidenciado, também em Nietzsche, por meio do confronto entre perdão e esquecimento. Nos extremos desse paradoxo encontra-se, por um lado, o homem que não esquece e que, por decorrência, não poderia perdoar, pois se manteria prisioneiro de eventos passados que o torturam – como é o caso do homem do ressentimento, atado a um passado não resolvido, que o impede de viver plenamente o presente (GM II 1). Por outro lado, no extremo oposto, encontra-se o homem que esquece e que também não poderia perdoar porque não se lembraria daqueles eventos e, assim, não saberia o que perdoar – como é o caso da figura emblemática de Mirabeau, citado por Nietzsche, “que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e não podia desculpar (*vergeben*), simplesmente porque – esquecia” (GM I 10).

Refletindo sobre esse caráter paradoxal do perdão, Derrida o caracteriza como uma “experiência irreduzível”¹⁰, (DERRIDA, 2012a, p. 10), na medida em que não poderia dizer respeito à falta mensurável, venal, “fácil de se perdoar” – pois, nesses casos, “eu não perdoo nada” –, mas aquilo que se encontra fora dessa esfera, onde temos justamente o que não pode ser alcançado pelo perdão, o “que é imperdoável” (DERRIDA, 2012b, p. 239). Em síntese, o perdão envolveria uma exigência impossível, sendo necessário apenas onde não é executável, fora das fronteiras da racionalidade; além de possuir um caráter “obsceno”, pois, antes de

¹⁰ Jean-Daniel Causse explora a impossibilidade do perdão para Nietzsche e Derrida, mostrando que, a seu modo, tanto “L’un et l’autre soutiennent que le pardon doit être retiré du champ des possibilités ordinaires” (2014, p. 128).

alguém proferir a frase “eu perdoou”, “eu perdoei” (DERRIDA, 2012b, p. 240) seria preciso ponderar se esse alguém teria o direito de perdoar e, mais ainda, se ao invés de perdoar, não deveria ter simplesmente esquecido.

Mais do que apenas paradoxal, contudo – voltando aos escritos de Nietzsche –, o termo “perdão” remete a valores fictícios. O que é explicitado pelo filósofo de forma tão dura quanto irônica na primeira dissertação da *Genealogia da moral*¹¹, quando faz uma genealogia do perdão, cuja origem remontaria àquela “oficina” onde se “fabricam ideais na terra”. Uma oficina cujo maquinário se move em torno das ideias de retribuição e de pagamento (*Auszahlung*) e que é impulsionado pelos sentimentos de ódio, rancor e pela sede de vingança. Para o filósofo, o que caracteriza o funcionamento dessa oficina não é aquele excesso de “força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento”, observada no caso de Mirabeau, que não podia “levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus mal feitos inclusive” (GM I 10), mas o seu oposto, uma fraqueza que, não podendo efetivar o seu ódio e rancor, denomina o seu “não-poder-vingar-se” como um “não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (*Verzeihung*)” (GM I 14). Descortina-se, assim, naquele ambiente insalubre o teatro de uma absolvição que não apaga de fato o ocorrido, mas reafirma a própria lógica da retribuição e da sede de vingança¹². Motivo pelo qual Nietzsche designa aquele per-

¹¹ As afirmações feitas na seção 14 da primeira dissertação da *Genealogia da moral* são tão duras que sequer poderiam ser feitas por Nietzsche, que recorre a um personagem no texto, o “Senhor Curioso e Temerário” que é quem apresenta os meandros daquela oficina.

¹² Nietzsche reitera que aquele perdão não exclui o acerto de contas futuro, esperado no “juízo final”, na parusia (AP 20:12-15), para quando é aguardado o “triumfo da justiça” sobre aqueles que Cont.

dão produzido ali como uma moeda falsa (*Falschmünzerei*). Uma moeda cujo valor de uso não corresponderia à cifra que exhibe. Uma mula, na linguagem da numismática. Uma peça cuja importância se dá mais por sua excentricidade do que pela *efígie* que apresenta.

É importante ressaltar ainda que, para Nietzsche, assumir a possibilidade do perdão implicaria, de imediato, no reconhecimento de outras ideias igualmente fictícias, como é o caso da noção de culpa e de pecado. Outros conceitos que ele não chancela em seus escritos, a não ser ao referir-se à interpretação religiosa do mundo que busca um “culpado” (GM III 15) para o sofrimento, um “inimigo mau” (GM I 10), contra o qual o sofredor dirige sua sede de vingança. Do mesmo modo como não ratifica a ideia de um sujeito que seria conhecedor de seus atos e das consequências deles, um sujeito que poderia avaliar a ação antes de realizá-la, em todas as suas consequências, e responder por ela, após a sua realização. Para o filósofo, essa figura não passaria de um produto da gramática que opera “como se houvesse um substrato indiferente que *seria livre* para exteriorizar ou não a força” (GM I 13), como se houvesse um agente que poderia “nomear as possibilidades morais e os movimentos interiores que antecedem uma ação” (A 116). Possibilidades que envolvem uma noção muito específica de responsabilidade associada à imputabilidade e que pertenceriam, em seu conjunto, segundo o filósofo, ao universo da *ficção*¹³.

teriam sido “perdoados”.

¹³ Cabe aqui a ressalva, sobre a qual não poderemos discorrer neste momento, de que também a ideia de ficção possui diferentes conotações nos escritos de Nietzsche, em especial quando vincu-

Cont.

3. A AMBIVALÊNCIA DA NOÇÃO DE *GRAÇA* NA SUPERAÇÃO DO DIREITO DE PUNIR

Se o uso do conceito de “perdão” deve ser feito com ressalvas, tendo em vista seu caráter fictício e os problemas que o envolve, o uso do conceito de “graça”, a princípio muito próximo da ideia de perdão, caso se considere o radical “dom” que compõe o termo, deve ser feito a partir de uma observação cuidadosa das nuances que o envolve do seu caráter ambivalente. Para ilustrar a ambivalência do conceito, pode-se tomar como um primeiro exemplo, no âmbito da filosofia de Nietzsche, o aforismo citado anteriormente de *O andarilho e sua sombra* (HH II AS 68), no qual o exercício da graça (*Gnade-üben*), associado ao perdão, é apontado como “algo impossível para os mais sensatos”. Um segundo exemplo, no qual o filósofo faz um uso diferente do conceito, encontra-se na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, onde o termo “graça” (*Gnade*) ganha lugar de destaque na sua argumentação, associado à ideia de superação de uma acepção retributiva de justiça.

Como é amplamente conhecido, na cultura ocidental, o termo “graça”, no sentido de um beneplácito, de um ato gracioso, tem seu enraizamento primário no Cristianismo e é utilizado para designar a redenção dos pecados da humanidade. O que ocorreria por uma dádiva, um “dom” conce-

lada à ideia de sujeito. De forma um pouco mais pormenorizada, desenvolvemos essa ideia em PASCHOAL, 2018.

dido livremente por Deus aos homens¹⁴ que, a rigor, não poderiam pagar por suas faltas – o que tornaria o homem, com esse dom, agraciado de Deus, deixando de estar “debaixo da lei, mas sob a graça”. (Rom 8:15) Corresponde, assim, a uma redenção que decorre de um ato da misericórdia divina (Mateus 1, 21 e João 3,16), numa doutrina que envolve o pecado, a impossibilidade da expiação e a redenção como uma forma de reconciliação, que não deixa de ser uma troca, na medida em que “outorgar a graça” se efetua no lugar de “fazer justiça”¹⁵.

De fato, não há como negar que o uso da ideia de “graça” nos escritos de Nietzsche remonta ao enraizamento do termo no solo do Cristianismo, assim como é certo que esse uso remete, também, ao modo como o termo aparece na filosofia de Hegel¹⁶, em geral e no parágrafo 282 das *Linhas Fundamentos da Filosofia do Direito*, em particular¹⁷. Uma alusão que se evidencia ainda mais pela possibilidade, considerada por Nietzsche, numa linguagem hegeliana, de uma “autossuperação da justiça” (*Selbstaufhebung der Gerechtigkeit* – GM II 10) por um ato de graça. Tal proximidade do ter-

¹⁴ O que se efetivaria no sacrifício do Seu filho pelos pecados da humanidade (I Cor. 15).

¹⁵ *Nuevo Catecismo para adultos*. Versión íntegra del *Catecismo holandés*. Barcelona: Editorial Herder, 1969, p. 277.

¹⁶ É importante observar que a ideia de “graça” é explorada por Schopenhauer, por exemplo, no aforismo 70 de *O mundo como vontade e representação*, associada à ideia de um quietivo da vontade. Neste ponto, contudo, acompanhamos Nietzsche que afirma, em relação a Schopenhauer, que ele, assim como Darwin e também Dühring, seria um “evento alemão” (GC 357). Um evento de um espírito que surge de um dogma cristão “*credo quia absurdum est* [creio porque é absurdo]” e que até se mantém, “até dentro da lógica, pessimista”. Uma lógica que se traduz, contudo, por meio do “famoso princípio dialético-real com que Hegel, em seu tempo, ajudou o espírito alemão a conquistar a Europa – ‘a contradição move o mundo, todas as coisas contradizem a si mesmas’” (A Prólogo 3), uma expressão do “espantoso golpe com que Hegel abalou todos os hábitos e vícios lógicos” (GC 357).

¹⁷ Como é conhecido e acentuado por Isabelle WIENAND (2012, p. 111), Hegel mantém no conjunto de seu pensamento vários elementos próprios do Cristianismo.

mo em relação ao Cristianismo e à linguagem de Hegel, verificada em especial no texto da *Genealogia da moral* (GM I 10), parece estar em evidente contradição com a sensatez esperada pelo filósofo ao falar dos limites da ideia de graça em *O Andarilho e sua sombra* (AS 68). O que torna essa passagem da *Genealogia* extremamente capciosa e passa a exigir de seu leitor uma atenção especial às nuances que comporta.

Para dar a devida atenção a tais nuances, é necessário ler o texto da *Genealogia* não como um desdobramento, mas como uma contraposição e uma alternativa a uma ideia de superação da justiça que é em grande parte sintetizada por Hegel. Nesse sentido, é importante considerar, inicialmente, alguns aspectos da tradição cristã-ocidental, que desempenham um papel decisivo no pensamento de Hegel, e que são criticados por Nietzsche na *Genealogia*. A saber, as ideias de liberdade da vontade (FD 4), de culpa (FD 90) e em especial a ideia de castigo tomada como algo justo em si (FD 100), pois suprimiria o crime por meio de uma “violência contra a violência” (FD 101), ou de uma “negação da negação” (FD 99). O que faria da punição uma supressão (*Aufhebung*)¹⁸ do delito que conduziria ao restabelecimento do direito, que fora lesionado pelo infrator com o crime

¹⁸ Traduzimos o termo “*Aufhebung*” por supressão quando diz respeito ao delito, que é suprimido pela punição e superação quando o termo é utilizado em relação à justiça, que é superada por ele. Cabe observar, contudo, que essa diferenciação é feita apenas para sinalizar uma nuance que nos interessa neste momento, do delito que é suprimido, apagado pela punição ou pela graça, e do direito que é resgatado, de algum modo, superado enquanto negação. Isto porque, a rigor, a expressão “*Aufhebung*” poderia ser traduzida tanto por “superação” quanto por “supressão”, lembrando que ela possui uma riqueza semântica que comporta ainda a ideia de uma “elevação” e de “conservação”, e que todos esses significados não podem ser desconsiderados quando se utiliza o termo, em especial se temos em vista a filosofia alemã.

(FD 225). Um conjunto de ideias no qual a graça, como uma forma de indulto, teria um papel análogo ao do castigo na supressão (*Aufheben*) do delito, pois, também com a graça o delito seria suprimido e o direito restituído, como se tem com o castigo, porém, no caso, por meio de uma dádiva concedida pelo soberano (FD 282).

Analisando o significado dessas ideias no texto de Nietzsche, e começando pela noção de culpa, deve-se observar que, na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, o termo alemão *Schuld*, que pode ser traduzido tanto por “culpa” quanto por “dívida”, tem uma conotação bem definida de dívida e não de culpa, e muito menos de uma culpa associada à ideia de pecado. Nesse texto, o filósofo opera uma naturalização da ideia *Schuld*, retirando-a de seu enraizamento religioso e mostrando que o termo *Schuld*, assim como o termo *Strafe* (castigo), tem sua origem nas obrigações contratuais primitivas derivadas do escambo, da troca de mercadorias. O termo remete, assim, a uma dívida que, naquele estágio da história da humanidade, conferia ao que fora prejudicado o direito de buscar uma compensação (*Vergeltung*), um pagamento que poderia ocorrer tanto na forma um valor monetário quanto de um dano causado ao devedor, um sofrimento que seria, então, aceito como uma moeda para o pagamento da dívida. Por sua vez, a graça, que surge após um longo desenvolvimento dessa ideia primitiva de justiça, no texto de Nietzsche, retoma a figura do “credor”, que abre mão de uma compensação realizando, assim, “o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* (*strafloss*) aqueles que o lesou (*Schädiger*)”. Essa ênfase na ideia de abundância, associada à capacidade de suportar ultrajes e prejuízos, é fun-

damental no texto quando o filósofo faz referência à comunidade que poderia, enfim, se perguntar: “Que me importam meus parasitas?”, diria ela. ‘Eles podem viver e prosperar - sou forte o bastante para isso!’...”. (GM II 10). Uma argumentação, portanto, na qual há um evidente interesse em mostrar que termo “graça” pode ser utilizado sem uma associação direta com a ideia de perdão ou de remissão de uma culpa.

Quanto ao conceito de “superação” (*Aufhebung*), associado à ideia de graça, também ele ganha um sentido peculiar em Nietzsche, continuando com Hegel no horizonte, como um contraponto. De fato, como se tem no Cristianismo e em Hegel, também em Nietzsche, o uso do termo “graça” remete a uma interrupção da ordem habitual do direito, o que corresponde, em linhas gerais, à abstenção de uma cobrança ou de uma punição, por um ato de generosidade¹⁹. Em Nietzsche, contudo, a graça não equivale ao perdão, ao esquecimento e em especial – e este é o ponto que nuança o conceito – não restabeleceria o direito na sua forma inicial, retributiva, mas encetaria, como afirma Oswaldo Giacoia Junior, condições para “novos experimentos” (GIACCOIA JR, 2010, p.107) no campo da justiça.

Neste ponto, é imprescindível observar que toda a argumentação do filósofo na segunda dissertação da *Genealogia da moral* constitui uma crítica à ideia de justiça entendida como a retribuição (*Vergeltung*) de um dano, ten-

¹⁹ Uma exceção que também hoje é prevista na justiça punitiva: “o perdão da dívida, que isenta o devedor de pagamento, é previsto no Direito com o instituto da remissão, que é a liberação graciosa de uma dívida, ou a renúncia efetuada pelo credor que, espontaneamente, abre mão de seus direitos creditórios” (MIGLIORI, 2007, p. 23).

do em vista a perspectiva daquele que foi lesado. Uma ideia capital na filosofia de Hegel (*Wiedervergeltung* – FD 101) e que é identificada por Nietzsche em Eugen Dühring, que aponta o limiar da justiça num sentimento de reação, de vingança, que seria natural ao homem que sofreu uma agressão. O que estabeleceria a origem da justiça para o campo do ressentimento, da vingança, do desejo de reparação daquele que foi ferido, prejudicado, ofendido ou detratado. Uma hipótese que estabelece a negação, vale dizer, a “negação [de uma]negação” (DÜHRING, 1865, p. 97) como sua ação capital e que, segundo Nietzsche, terminaria por “sacralizar a vingança em nome da justiça” (GM II 11)²⁰. Nesse ponto, Dühring utiliza claramente a filosofia hegeliana que é, assim, indiretamente criticada no texto da *Genealogia*, quando Nietzsche se contrapõe à ideia de que a justiça teria sua origem num campo reativo, da negação, e que seria restabelecida, por uma negação da negação que constituiria a superação do delito.

Por sua vez, a utilização da noção de superação (*Aufhebung*) da justiça por Nietzsche, que corresponde a um ultrapassamento da própria justiça retributiva, deve ser compreendida tendo em vista o desdobramento da justiça, desde seus primórdios até aquele ponto de chegada no qual a graça se torna possível. Uma justiça que “iniciou com ‘tu-

²⁰ A crítica a esse modo de conceber a justiça ganha corpo em vários textos de Nietzsche. É relevante, nesse sentido, a conhecida seção intitulada “Das Tarântulas”, de *Assim falou Zaratustra*, na qual o filósofo se refere à ideia de justiça associada à vingança como um veneno que contamina todo o corpo social, em especial porque não ela se limita à busca de um pagamento por determinados danos sofridos, mas porque acaba por defender a padronização de um tipo de homem e a extirpação dos demais. A justiça, associada assim à dificuldade de suportar o diferente, termina por designar como justo um determinado tipo padronizado de homem e injusto qualquer tipo diferente dele. Cf.: PASCHOAL, 2013, p. 55.

do é resgatável, tudo tem que ser pago’, [e que] termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes (os falidos - *die Zahlungsunfähigen*)”. Nesse contexto, com termos hegelianos, mas numa perspectiva muito diferente da de Hegel, ele afirma que aquela justiça “termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma (sich selbst aufhebend)*”. (GM II 10) Na perspectiva aberta por Nietzsche, a ênfase se encontra na possibilidade de levar a justiça às suas últimas consequências e, assim, superá-la, não como um restabelecimento do direito retributivo lesado pelo delito, mas no sentido de abrir a possibilidade de uma justiça que se afasta do horizonte marcado pelo ressentimento. Por exemplo, numa justiça menos corretiva e mais voltada para a promoção da saúde da comunidade. Voltada para o futuro.

É certo que essa breve menção a Hegel – tendo em vista seu uso por Dühring e a crítica de Nietzsche – não apreende toda a potencialidade de seu pensamento no que se refere aos debates sobre o direito, o que deveria incluir uma cuidadosa distinção entre o direito abstrato e aquele que se tem no âmbito da sociedade civil, com uma atenção especial para a “evolução da liberdade” que se observa nesse estágio da evolução do espírito. Do mesmo modo como não explora os diferentes modos como Nietzsche ora se aproxima, ora critica elementos da filosofia hegeliana²¹. Mais do que isso, porém, interessa neste momento mostrar o modo

²¹ Ainda a respeito de uma relação entre as filosofias de Hegel e Nietzsche, seria necessário considerar, por exemplo, de Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, Friedrich Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*; Gilles Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*; Jean Granier: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*; Daniel Breazeale: “The Hegel-Nietzsche problem”, r. F. Beerling: “Hegel und Nietzsche”; Werner Stegmaier: “Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem” e “Nietzsches Hegel Bild”; Reinhart Maurer: “Hegel und das Ende der Geschichte” e “Die Aristokratische Alternative. Zur Nietzsches politischer Philosophie”, entre outros.

como Nietzsche faz uso da terminologia cristã-hegeliana metamorfoseando o significado inicial de alguns conceitos e introduzindo-os numa argumentação que tem propósitos diferentes daqueles almejados pelo filósofo nascido em Stuttgart. O que convém sobremaneira aos debates que se seguem nos próximos passos deste artigo, em especial na crítica à ideia de superação (*Aufhebung*). Assim, atento a esses detalhes e utilizando Hegel ainda como um contraponto privilegiado para Nietzsche configurar sua perspectiva sobre a superação da justiça, torna-se necessário considerar pontualmente a seção 282 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, onde Hegel tematiza a possibilidade de uma liberação graciosa do criminoso, utilizando para isso a expressão “direito de graça” (*Begnadigungsrecht*), nos seguintes termos:

Da soberania do monarca emana o direito de agraciar os criminosos, pois só dela provém aquela realização do poder do espírito de desfazer o ocorrido e apagar o crime no perdão e no esquecimento. (FD 282)²².

Nesse parágrafo, além da utilização do termo “graça”, dois aspectos são particularmente relevantes quando se faz o confronto dele com o texto da *Genealogia*. O primeiro diz respeito à “soberania do monarca”, que é colocada em destaque no comentário ao parágrafo, onde Hegel afirma que “o direito da graça é um dos mais elevados reconhecimentos da majestade do espírito” (FD 282); o segundo, que

²² “Aus der Souveränität des Monarchen fließt das *Begnadigungsrecht* der Verbrecher, denn ihr nur kommt die Verwirklichung der Macht des Geistes zu, das Geschehene ungeschehen zu machen und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 282)

aquela superação que desfaz o ocorrido, apaga o crime “no perdão e no esquecimento”, o que reintroduz o tema do esquecimento, central para esta investigação.

Sobre o primeiro aspecto, que diz respeito à graça como um dom conferido por alguém que tem um excedente de poder, é possível afirmar que Nietzsche acompanha Hegel – e também o Cristianismo – em especial ao considerar o benefício da graça como uma concessão feita por um poder absolutamente superior ao que produziu o dano, o que se tem com a ideia de uma evolução do espírito em Hegel e do fortalecimento da comunidade em Nietzsche. Para Hegel, a possibilidade da graça corresponderia à “realização do poder do espírito”, permitindo reconhecer a majestade desse poder. O que explica o fato de que tal ideia não aparece, por exemplo, no âmbito do direito abstrato, uma das formas primárias do direito, mas torna-se possível apenas no momento em que o desenvolvimento da ideia de liberdade se realiza no Estado. Também para Nietzsche, embora não tenha no horizonte um desdobramento histórico do espírito, a graça é considerada como uma possibilidade que advém com uma evolução da justiça vinculada ao fortalecimento da comunidade. Ela está ligada ao crescimento do poder da comunidade e, mais ainda, à consciência desse poder, à “consciência de si”, (GM II 10) que é condição para essa comunidade suavizar o direito penal e deixar passar seus insolventes.

Quanto ao segundo aspecto, que diz respeito tanto à ideia de “desfazer o ocorrido e apagar o crime” quando o fato de isso ocorrer “no perdão e no esquecimento”, (FD 282) a divergência de Nietzsche com Hegel se evidencia inicialmente pelo fato, já mencionado que, na *Genealogia*, a

“graça” não é associada à palavra perdão. Ela se acentua, porém, com a ideia, central em Hegel, de “desfazer o ocorrido e apagar o crime”. O que equivale àquela negação do delito associada à ideia de sua supressão (*Aufhebung*), com a peculiaridade de que, no caso, seria a graça que apagaria o delito, restaurando o direito. Essa divergência, contudo, ganha uma evidência ainda maior com a associação entre graça e esquecimento que se tem no texto de Hegel, pois, no caso, a supressão corresponderia a apagar o ocorrido da memória e lançá-lo no esquecimento. Um traço que não é observado no texto de Nietzsche, em que a graça não é associada a uma forma de esquecimento, entendido como um apagar da memória o ocorrido. Este ponto, contudo, merece uma atenção especial em função da polissemia do termo esquecimento em Nietzsche, com o destaque para o fato de que ele não se produz numa contraposição linear com a memória, como seria de esperar numa interpretação unívoca e contraposta desses conceitos em que as únicas opções seriam, por um lado, manter algo na memória, lembrar e, por outro, apagar os vestígios do ocorrido, esquecer.

4. A POLISSEMIA DOS CONCEITOS DE ESQUECIMENTO E DE MEMÓRIA

A ideia de esquecimento que aparece no parágrafo 282 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel está vinculada à ação do soberano, que “apaga o delito no perdão e no esquecimento”. Ela corresponde a uma contraposição à memória na qual o esquecimento corresponderia a uma espécie de campo vazio no qual (*in dem*) seria lançado delito ou, ainda, a um instrumento por meio do qual o so-

berano negaria o delito e restabeleceria o direito. Essa acepção, que aproxima esquecimento e perdão, será explorada por Derrida na sua crítica aos trabalhos da Comissão da Verdade e da Reconciliação da África do Sul e deverá ser útil também para a análise proposta, neste artigo, da Lei da Anistia, promulgada no Brasil no ano de 1979. Para viabilizar essa análise, contudo, será necessário considerar ainda alguns outros significados conferidos aos termos “esquecimento” e “memória” e outras formas de relação entre eles, o que nos remete, novamente, à filosofia de Nietzsche.

Começando pelo termo “esquecimento”, ele possui nos escritos do filósofo de Weimar ao menos duas acepções bem demarcadas. A primeira corresponde ao desaparecimento das impressões causadas na memória por eventos passados, numa espécie de desgaste dessas impressões, como se tem com uma moeda que, com o tempo, perde os contornos da efígie originalmente gravada nela. Trata-se, assim, de uma força inercial que deteriora as impressões passadas e que, a rigor, precisa ser freada, por exemplo, quando se quer tornar o homem um animal confiável, capaz de fazer promessas, em resumo, moralizado.

A segunda acepção de esquecimento corresponde à capacidade de assimilação pelo indivíduo dos sentimentos produzidos pelos eventos passados. Uma acepção que, ao certo, não era conhecida por Hegel, visto que aparece apenas no final do século XIX²³, e que é caracterizada por Ni-

²³ As concepções de memória da vontade e de um ativo esquecimento são peculiares em Nietzsche e estão relacionadas com o seu envolvimento em debates com autores contemporâneos a ele, como é o caso de Hermann EBBINGHAUS (*Über das Gedächtnis*, de 1885) e também de Friedrich HERBART (*Lehrbuch zur Psychologie*, de 1816). Cf.: BRUSOTTI, Die “Selbstverkleinerung des Menschen”. *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, p. 90 e também STEGMAIER, *Nietzsches Genealogie der Cont.*

etzsche como um “esquecimento ativo”. Um esquecimento que, nas palavras do filósofo, permitiria “um pouco de sossego, um pouco de tábula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar”, sem o qual “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*”, (GM II 1). Tal acepção tem na ideia de digestão ou de assimilação pela alma (*Einverseelung*) a sua explicação mais elucidativa. Uma tese formulada no início da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, onde o filósofo afirma que tal esquecimento

não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creêm os superficiais, mas uma faculdade inibidora, ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, penetra tão pouco em nossa consciência, no processo de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), quanto penetra nela todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação corporal”. (GM II 1 - tradução modificada).

Explorando essa a ideia de digestão, é plausível entenderas impressões e sentimentos produzidos pelas vivências passadas como um alimento, o material básico que uma vez assimilado, nutre o indivíduo e permite a ele “tornar-se o que é”²⁴. Ao passo que o mal funcionamento do aparelho responsável por essa assimilação, como um aparelho digestivo, corresponderia uma espécie de indigestão ou uma dis-

Moral. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, p. 133ss. Nesses debates deve-se incluir também RIBOT, Th. *Les Maladies de la Mémoire*. Dix-huitième édition. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1906.

²⁴ Subtítulo da obra *Ecce homo*, na qual, a principio, o filósofo aponta justamente suas vivências, o modo como as assimila e como elas permitem a ele tornar-se o que é.

pepsia e produziria uma espécie de desnutrição²⁵. Trata-se, assim, de uma forma de estabelecer uma relação com o passado, na qual o modo como se assimila as impressões do que se passou é condição indispensável para o que se é no presente, tanto em termos de saúde quando de doença. Assim, o passado, como um alimento, eventualmente o único disponível, e também as sensações produzidas por ele, não pode ser descartado, como se fosse possível viver o presente sem considerá-lo²⁶.

Uma tal acepção de esquecimento não se contrapõe à memória, mas estabelece uma interessante relação com ela. O que obriga o filósofo a introduzir o tema da memória no mesmo parágrafo em que afirmara a necessidade do esquecimento. Naquele contexto, assim como se verificou em relação ao esquecimento, também o termo “memória” é apresentado tendo em vista duas acepções distintas. A primeira corresponde ao acúmulo produzido pela retenção inercial das impressões das vivências passadas. Ela corresponde ao “não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida” que pode se tornar, mantendo a ideia de aparelho digestivo, um caso de “indigestão” anímica (GM II 1) factível de conduzir a uma expansão indesejada, a um inchaço do mundo interior – algo análogo ao que se tem quando o

²⁵ D’onde a importância, para o filósofo, do conhecimento do próprio estômago e, por conseguinte, daquilo que o fortalece ou que pode degradá-lo, explicitada por ele em EH, Por que sou tão inteligente, 1 e 2.

²⁶ É nesse sentido, fisiológico, que Nietzsche faz referência ao homem acometido pelo ressentimento como aquele que “não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere”, e que te seu mundo interior ocupado pela “impotência da vingança (sede de vingança), pelo revolver venenos em todo sentido” (EH I 6). É nesse sentido, também, que ele se refere ao “homem forte e bem logrado” como aquele que “dígere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados” (GM III 16).

aparelho inibidor do esquecimento não funciona.

A segunda acepção para o termo “memória” é aquela que Nietzsche chama de “memória da vontade”. Tal memória, assim como ocorre com o “ativo esquecimento”, corresponde a uma faculdade (*Vermögen*). Uma faculdade “com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos”. Diferentemente da memória inercial, ela corresponderia a “um ativo não-mais-querer-livrar-se” da impressão uma vez recebida. A um “prosseguir-querendo o já querido”. Uma disposição de manter a lembrança do passado, tendo em vista o caráter nutritivo dessas lembranças para o presente e também para o futuro do homem, como se tem naqueles casos em que os propósitos futuros são assegurados por meio de uma promessa. Quando é imprescindível que

entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. (GM II 1).

Diferentemente, portanto, de um simples “não-poder-livrar-se” das impressões passadas, essa memória não pode ser desconsiderada no processo de moralização dos costumes, pois é ela que faz sazonar no homem aquilo que vai ser chamado de sua “razão”. (GM II 3) Num processo no qual não atua diretamente nem o esquecimento inercial, que precisa ser contido para ele se desenvolva, nem a memória entendida como um acúmulo desregrado de impressões passadas que, no seu extremo, como uma patologia de uma vontade presa no passado, poderia emperrar esse processo. Um decurso no qual atuam, antes, o esquecimento ativo e a

memória da vontade, que são condições para o fortalecimento da comunidade, o que, por sua vez, é a condição que torna possível o luxo da graça.

Portanto, do mesmo modo como a ideia de graça em Nietzsche não poderia ser associada ao conceito de perdão, também não poderia vincular-se a um esquecimento que anularia o ocorrido, o passado, como se tem no texto de Hegel. Isto porque, para Nietzsche, o poder da comunidade se constrói justamente sobre uma memória que não apenas retém as impressões passadas, mas o faz tendo em vista o futuro. Nela o vínculo entre o passado e o futuro é estabelecido por meio da memória. O passado como matéria prima e promessa e o futuro como esperança de saúde e de realização. Um futuro anteriormente desejado – um “futuro anterior”, na terminologia de Derrida (1984, p. 22) – e que deve dispor da justiça a seu serviço.

5. OS LIMITES DO PERDÃO E A CRIAÇÃO DE UMA MEMÓRIA NA ÁFRICA DO SUL

Tendo em vista os diferentes modos de se lidar com o passado passivos de serem expostos por conceitos polissêmicos e ambíguos e com a atenção voltada especialmente para a ideia de superação (*Aufhebung*) da justiça que poderia ser entendida como uma reafirmação do direito ou, num sentido oposto, permitir novas experiências no campo da justiça, passamos a considerar os debates sobre a ideia de superação da *Apartheid* na África do Sul, dando ênfase aos argumentos de Jacques Derrida, com o intuito, mais adiante, de avaliar alguns aspectos capitais da superação da Ditadura Militar que tem no Brasil.

Dos debates sobre a superação da *Apartheid* na África do Sul, será considerada, inicialmente, de forma muito breve e pontual, a crítica de Derrida à ideia de reconciliação que marca os trabalhos da Comissão da Verdade e da Reconciliação, criada na África do Sul em 1995. Paralelo a essa crítica aos trabalhos da Comissão, será observado também o papel conferido à ideia de assimilação e de memória naquele processo.

O perdão praticado na África do Sul e a anistia que se seguiu a ele, teve como pressuposto um ritual no qual se dava o confronto daquele que receberia o indulto, os agressores, com suas vítimas, num processo conduzido pela Comissão da Verdade e da Reconciliação. Um processo no qual ganha evidência, segundo Desmond Tutu, por um lado, a frivolidade com que pessoas foram assassinadas durante o regime da *Apartheid* e, por outro, a “magnanimité saissante et rassérénante, ainsique l’incroyable noblesse d’âme, de ceux qui ont souffert ce qu’ils ont souffert” (TUTU, p. 63). Como exemplo da força das pessoas simples da África do Sul e da capacidade delas para o perdão, Desmond Tutu aponta o caso de uma mãe que no confronto com os policiais que arrastaram seu filho com uma corda, afirma que não deseja que ele seja punido ou preso, mas o perdoa. “Je ne veux pas qu’on lui fasse quoi que ce soit. Je ne veux pas qu’il aille en prison. Je lui pardonne”. (TUTU, 1997, p. 67)

Crítico a esse processo, Derrida coloca em relevo que a reconciliação praticada nele teve por pressuposto uma concepção específica de perdão, vinculada, por um lado, ao pedido de perdão, à ideia de uma transformação do pecador, de sua conversão e, por outro, à magnanimidade daquele

que sofreu a violência e que confere o perdão. (DERRIDA, 2004, p. 150) Portanto, uma ideia cristã de perdão, que se evidencia também no fato de Desmond Tutu, coordenador dos trabalhos da Comissão, ser bispo da Igreja Anglicana. Na sua análise desses trabalhos da Comissão, Derrida evidencia o alto preço imposto às pessoas que sofreram violências e foram confrontadas com seus algozes. Para ele, não seria de se esperar que as pessoas simples da África do Sul pudessem suportar a ideia de esquecer as torturas sofridas e a morte de entes queridos e, mais ainda, que pudessem perdoar os algozes colocados diante delas no ritual da reconciliação.

Desse modo, num sentido oposto ao exemplo apontado por Tutu, Derrida avalia aquela acepção idealizada de perdão e o ritual, o teatro, no qual ela é introduzida, tendo em vista o caso de uma mulher que teve o marido morto e que, diante da Comissão, no jogo das traduções do seu idioma para o inglês e do inglês para o francês (por Derrida), afirma: “Aucun gouvernement ne peut pardonner. (*Silence.*) Aucune commission ne peut pardonner. (*Silence.*) Moi seule puis pardonner. (*Silence.*) Et je ne suis pas prêtre à pardonner” (DERRIDA, 2004, p. 138). Um pronunciamento que expressa, segundo Derrida, em termos contraditórios ou confusos, um sofrimento único, que não poderia ser dito em palavras e que remeteria à impossibilidade do perdão. Acrescentando ainda que esse confronto, em muitos casos, correspondeu a um novo sofrimento imposto às vítimas, em especial no caso das mulheres violentadas, para as quais a dificuldade de se colocarem como testemunhas diante de seus algozes e da Comissão da Verdade se acentu-

ava, quando a acusação aos seus algozes soava como uma “autoacusação” (DERRIDA, 2004, p. 146). O que não cicatrizaria, mas abriria ainda mais a ferida causada por aquela violência.

Do mesmo modo, também a *superação* praticada pela Comissão da Verdade, segundo Derrida, se manteria nos moldes hegelianos tanto por seu formato de uma negação da negação que reafirma o direito. A reconciliação que teve lugar no final da *Apartheid* seguiria, assim, a lógica da negação da negação, a lógica da *superação* (*Aufhebung*) que reafirma um modelo em crise²⁷ com a peculiaridade, nesse caso, que a *superação* da *Apartheid* seria um capítulo do modo como o homem negro africano foi assimilado e introduzido no “processo civilizatório”. Passando a tomar parte da “história universal”, do mundo livre, por meio de sua *elevação* ao plano da consciência (DERRIDA, 2004, p. 129), na medida em que essa consciência seria a consciência europeia. Como parte desse processo, a *superação* da *Apartheid* terminaria por reafirmar a mesma lógica que produziu a *Apartheid*.

Não é pouco relevante, nesse sentido, o fato de o ato fundador da nova República Sul Africana se dar “par un ‘mot de réconciliation’”, segundo Derrida (2004, p. 113), tendo em vista que a palavra “reconciliação”, como a *supressão* (*Aufhebung*) de um dano, remeteria em seu extremo ao espírito absoluto que, existente aí, contempla a si mesmo, é puro conhecimento de si mesmo. O que corresponderia ao vínculo estabelecido por Hegel, na *Fenomenologia do*

²⁷ DERRIDA, 2005, p.68.

Espírito, entre a palavra “reconciliação” e o próprio “espírito existente”²⁸. Para Derrida, portanto, na superação da *Apartheid*, o negro, antes segregado, teria acesso “à la liberté, à la clarté du jour dans le monde libre, à la conscience, à la loi, au droit”, ou seja, “la réconciliation de l’Afrique du Sud libérée de l’apartheid avec un discours chrétien ne serait qu’une preuve supplémentaire de cette histoire de l’esprit.” (DERRIDA, 2004, p. 129) O que ficaria evidenciado, ainda, na expressão contida na nova constituição: “May God protect our people” (DERRIDA, 2004, p. 113) e que corresponderia, para Derrida, à manutenção do predomínio da cultura protestante, anglicana e sobretudo calvinista (dos Afrikaners) sobre as demais religiões e culturas. Numa lógica que não solicita, por exemplo, a ideia de companheirismo, que se teria por meio da palavra “*abantu*” (DERRIDA, p. 116), ou compreensão (não vingança, no caso), como “*ubuntu*” (p. 116), mas palavras como “verdade e reconciliação”.

6. ANISTIA E SINAIS DE AMNÉSIA NA TERRA DA VERDADEIRA CRUZ

Enquanto a Derrida interessa evidenciar os traços filosóficos – cristãos-hegelianos – da superação da *Apartheid* na África do Sul, a análise que se segue neste artigo tem como escopo principal verificar o modo como essa superação, no caso do Brasil, vincula-se a uma narrativa sobre o país que não é apenas efeito de jogos de poder, mas produtiva, per-

²⁸ Derrida refere-se à seção 493 da *Fenomenologia do Espírito*, onde se lê: “A palavra reconciliação é o espírito existente” (Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist”).

formativa, no interior deles.

Ao certo, não será possível, aqui, fazer uma análise da narrativa sobre o Brasil em seu conjunto²⁹, nem avaliar o modo como aqui se deu a incorporação de diferentes povos no processo civilizatório, passando a ocupar lugares específicos na história do espírito. A análise concentra-se em algumas peculiaridades dessa narrativa que dizem respeito ao modo como se deu a superação do período obscuro da ditadura militar no país, tendo em vista, em especial, conforme veremos, o modo como nele a superação assume um papel performativo numa narrativa que ocupa a memória e promove o esquecimento.

A intervenção militar no Brasil foi justificada com o pretexto de reafirmar “os valores de preservação da família, da escola, da harmonia no trabalho, da propriedade, da obediência às normas políticas e jurídicas” (REZENDE, 2013, p. 39), que seriam os pressupostos para a garantia da ordem democrática. Assim, contrapondo-se a toda e qualquer ameaça àquela ordem e aos seus valores, o país foi governado, de 1964 a 1985, por militares que se sucederam no

²⁹ Uma narrativa que tem como seu marco inicial a carta de Pero Vaz de Caminha (disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf. Acessado em maio de 2021), com sua descrição da Terra da Vera Cruz, e que se desdobra explicando a expansão territorial e econômica (cf., por exemplo, FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 32. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005) em ciclos que compõem um processo no geral harmonioso, e que encobre, por exemplo, o papel do estupro na constituição dessa população, bem como o papel do roubo, do genocídio de povos indígenas, da violência inerente à escravidão, além da produção da miséria, como bases sobre as quais se deram aquela expansão e crescimento do que é conhecido hoje como Brasil. A literatura sobre essa expansão, e sobre a naturalização das diferenças sociais produzidas nela, bem como a expectativa pelo cumprimento de certos papéis por cada grupo social nesse conjunto, é explorada por vários sociólogos e historiadores, como é o caso, dentre os mais conhecidos, de Gilberto Freyre (*Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. Ed. São Paulo: Global, 2003) e Darci Ribeiro (*O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. 2. Ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1995).

poder ao preço da censura, do desrespeito aos direitos humanos, torturas, mortes e desaparecimentos. No âmbito daquela narrativa, as ações do governo ou apoiadas por ele corresponderiam a uma reação a um perigo maior, a ameaça à ordem estabelecida. Desse modo, aquelas ações realizadas pelos militares restariam justificadas, pois só seriam negativas enquanto a negação de uma negação³⁰. O que resulta na relativização das violências ocorridas no período e dificulta tanto a sua superação quanto o debate sobre elas.

Outo ponto importante para esse debate é o fato de que o fim do período militar não se deu como uma ruptura ou por um reconhecimento do caráter perverso dos eventos conduzidos pelos dirigentes do país naquela época, mas por um realinhamento político no qual as forças que dominaram o país naquele período se mantiveram ligadas ao poder, ou muito próximas dele, mesmo após o fim do regime militar, em 1985. Vale notar, nesse sentido, que o processo de abertura política que conduz ao fim do regime de exceção vivido no período foi conduzido pelos próprios militares, que visavam, assim, a manutenção, após o fim da ditadura, dos valores pregados por ela e a formação de uma consciência social favorável ao sistema instaurado em 64. O próprio presidente João Batista Figueiredo, último governador militar do país, se apresentava como artífice desse processo, deixando claro que ele deveria ter, “como um de seus elementos fundantes, a subordinação de toda e qualquer mudança à continuidade dos propósitos de organização social

³⁰ Acompanhando, assim, formulações muito elementares da ideia de justiça que se tem, por exemplo, com Eugen Dühring (Op. cit., 1865, p. 97). O que terminaria, segundo a perspectiva de Nietzsche, e especialmente nesse caso, por “sacralizar a vingança em nome da justiça” (GM II 11).

postos pelo movimento militar” (REZENDE, 2013, p. 326). O que era assegurado pela ideia da conciliação nacional, a qual fora endossada, de certo modo, pela chapa de “oposição” nas eleições indiretas de 1985. Não é de pouca importância o fato de que o primeiro presidente civil que assume o governo após aquele período, José Sarney, era egresso da Aliança Renovadora Nacional, o partido criado em 1965 para dar sustentação política aos militares no poder³¹.

Foi, portanto, como parte de uma “transição pacífica”, que entrou em cena no país a ideia de redenção e de graça no teatro da superação da ditadura. O que ganha corpo por meio da lei de 28 de agosto de 1979, que concedia “anistia a todos quantos, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979” teriam cometido “crimes políticos”, mas, também aos servidores e militares, colocando no mesmo patamar tanto os que construíram a ditadura e torturaram quanto os que lutaram contra ela – e foram torturados. Desse modo, foi concedido um indulto, sem o reconhecimento da culpa, sem especificar o crime e sem indicar seus autores, rompendo com a prerrogativa básica de que “pour pardonner, il faut savoir ce qui s'est déroulé” (TUTU, 1997, p. 70). Uma peça tão confusa quanto performativa, pois com a Lei da Anistia, o discurso de apaziguamento ganhava contornos de uma realidade de direito incontestável, que atuava para a produção de uma paz pública assentada no esquecimento dos episódios violentos ocorridos durante a ditadura militar.

³¹ Não é de pouca importância o fato de que a intervenção militar segue pairando como uma possibilidade sempre presente no debate político no país, em especial como um argumento extraordinariamente forte nas mãos da extrema direita.

Se na memória individual das vítimas a violência produz marcas inapagáveis, em termos mais amplos, enquanto um fenômeno que perpassa o corpo social, a memória desses fatos torna-se um campo de disputa, no qual parece predominar a narrativa produzida sobre aqueles fatos e não a lembrança deles. O que se traduz, por exemplo, no fato de, em 2021, a data da implantação do regime militar, do golpe militar de 01/04/1964, como o dia da “Revolução”, ter sido celebrada como um feriado nacional de ponto facultativo³². O oposto do que se tem na África do Sul, onde a disposição de se construir uma memória é feita em eventos destinados a impedir que as lembranças das violências sejam apagadas da memória coletiva. A começar pela comemoração como um feriado nacional, o Dia da Reconciliação, 16 de dezembro; além de instituições mantidas com essa finalidade, como é o caso do “District Six Museum”, criado em 1994, para retratar a remoção da população negra do bairro “District Six, durante a *Apartheid*. Muito significativo também, quando se tem no horizonte uma comparação com o Brasil, é o caso da Ilha de Robben, onde Nelson Mandela e outros militantes do período da *Apartheid* ficaram presos e que é hoje preservada como um museu aberto ao público, ao passo que no Brasil a Ilha das Pedras Brancas, para onde foram enviados vários presos políticos durante o período militar, encontra-se abandonada³³.

³² Em 2021 a data ganhou o *status* de feriado, com ponto facultativo Cf.: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-me-n-3.776-de-31-de-marco-de-2021-311666188>. Acessado em 10/05/21.

³³ Cf. matéria disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/05/tombada-pelo-patrimonio-ilha-que-abrigou-presidio-na-ditadura-esta-abandonada.shtml>. Acessado em 15/05/21.

Nesse sentido, ainda, vale registrar que, mesmo o propósito de “examinar e esclarecer o quadro de graves violações de direitos humanos praticadas,[...] a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional”, foi estipulado apenas décadas depois do fim do regime militar, pela Lei no 12.528, de 18 de novembro de 2011. Uma lei que resultou de uma demanda que ganhou expressão apenas em dezembro de 2009, no âmbito da 11ª Conferência Nacional dos Direitos Humanos, reunida em Brasília, que recomendou a constituição de uma Comissão Nacional da Verdade, criada pela lei 12.528/2011 e instalada em 16/05/2012.

Se por um lado, ao referir-se à Comissão da Verdade instalada na África do Sul, Derrida confere grande importância ao termo “reconciliação” (DERRIDA, 2004, p. 113), é interessante observar, por outro, que no caso da Comissão instalada no Brasil o termo não aparece. Em seu lugar, ao lado do termo “verdade” encontra-se a palavra “nacional”. O que é extremamente significativo para compreender essa Comissão, tendo em vista o contexto político no qual ela foi criada e as concessões que precisou fazer para poder existir. “Nacional”, a comissão não pode significar um perigo à ordem estabelecida. Não pode ameaçar a nação e, muito menos, fundar uma nova nação, como se tem na África do Sul. Seu objetivo se limita a estabelecer um compromisso para que aquelas violações pontuais não voltem a se repetir. De fato, ela teve de enfrentar, desde sua criação, reações contrárias por parte da sociedade civil, dos militares e do próprio governo. Reações que resultaram, por exemplo, na descaracterização de seu propósito inicial, como se observa de forma sutil, pela ampliação do período analisado

pela Comissão que passaria a abranger o interstício de 1946 a 1988, e não 1964 a 1985, que foi o período da intervenção militar, e em especial na revisão e enfraquecimento do eixo da Comissão intitulado “Direito à memória e à verdade” (Relatório CNV, p. 20), que deveria se ocupar da narrativa da violência ocorrida naquele período.

Contudo, embora tenha sido instaurada quase trinta anos depois dos fatos ocorridos, e fora obrigada a se mover no âmbito de uma margem de manobra muito restrita, o fato é que a Comissão, que não condicionou seus trabalhos ao perdão por parte das vítimas, permitiu aos familiares dos mortos e desaparecidos, desafiar a “recusa do governo em admitir a prática de graves violações de direitos humanos” (CNV, Relatório, p. 23). Em termos mais amplos, ela trouxe “para o presente, através dos inúmeros depoimentos das vítimas” (TORTATO, 2018, p. 69), a experiência da tortura. Nesse sentido, a Comissão atuou fortemente no jogo das narrativas, introduzindo nele relatos que foram construídos a partir de uma meticulosa arqueologia que chegou a corpos enterrados em cemitérios clandestinos, exumou cadáveres, revelando o destino de vários desaparecidos durante o regime³⁴.

Em linhas muito amplas, pode-se dizer que esse trabalho arqueológico constituiu um importante fator na labuta contra o esquecimento. Esse recordar, contudo, apesar de ser uma experiência complexa e dolorosa, conforme já

³⁴ Conferir o Relatório da Comissão Nacional da Verdade, em especial a partir da página 290. Também a Secretaria Nacional de Direitos Humanos atuou ativamente nesse sentido, como ficou registrado, por exemplo, em: <https://epoca.globo.com/tempo/noticia/2015/06/investigacao-mostra-que-ainda-ha-corpos-de-vitimas-da-ditadura-no-cemiterio-de-perus.html>. Acessado em 15 de maio de 2021.

foi registrado por Derrida, não aprofunda o rancor e o ressentimento, mas permite um tipo de assimilação que, mantidas as devidas ressalvas, pode ser descrito pela ideia de uma assimilação anímica, de um esquecimento “ativo”. O que está necessariamente vinculado à memória que se delinea nesse contexto, como produto de uma “vontade”³⁵. Fatores que, associados, são indispensáveis não apenas para o luto, ou como uma promessa de que tais episódios não voltarão a acontecer no futuro, mas para um conhecimento de si que permite a experiência de si no presente. Tendo em vista, por exemplo, o quão frágil é a base sobre a qual se constrói a democracia no país.

Nesse sentido, apesar de sua natureza tímida e de não ter de fato se imposto aos militares, que em diversas ocasiões se recusaram a comparecer às audiências, a Comissão teve resultados que incluíram várias audiências públicas e investigações que permitiram a produção de um longo relatório que foi entregue em 10/12/2014 à então presidente Dilma Rousseff, no qual se concluía que no período analisado aconteceram “crimes contra a humanidade”, em especial por conta do “contexto social generalizado de violações” como tortura, morte, desaparecimento e violência sexual.

Contudo, a despeito desses resultados, pode-se observar ainda na memória coletiva a força e mesmo o predomínio das narrativas produzidas pelas forças favoráveis ao princípio da indulgência irrestrita e da construção de uma “paz

³⁵ É importante apontar aqui a possibilidade não explorada neste artigo, de ampliar esse debate tendo em vista a questão da memória em Hannah Arendt, o que é indicado, por exemplo, por Miguel Angel BARRENECHEA e Mário José Dias no artigo intitulado “Entre a memória e a política: Nietzsche e Arendt na atualidade” (2013).

pública” por meio da estratégia que consiste em tornar o acontecido em um não acontecido. Em apagar os traços elementares que permitiriam a construção de uma memória e a “apreciação da realidade e gravidade dos fatos” (MIGLIORI, 2007, p. 30). Ilustra essa predominância, o modo como foi mantida a lei da Anistia, por exemplo, diante da tentativa frustrada de revisão dessa lei que ocorre em 2010, quando a matéria foi apreciada pelo Supremo Tribunal Federal que se posicionou contra a revisão, mesmo diante de recurso feito à Corte Internacional de Direitos Humanos. Ele se evidencia também nas tentativas sem sucesso, em 2014, de mudar a Lei da Anistia, pois tanto ela, quanto a “prescrição”, “constituem obstáculos para o processamento dos crimes contra a humanidade” (CNV, p. 30).

Constitui ainda um argumento a favor desse predomínio o fato mais elementar de o atual presidente do país, eleito com mais de 55 milhões de votos, ser conhecido por sua militância, desde a época em que era Deputado Federal, contra os trabalhos da Comissão. Uma figura célebre por suas posições favoráveis em relação aos governos militares e por suas afirmações irônicas sobre as violências cometidas no período, o que se evidenciou, por exemplo, nas homenagens que fez ao coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra³⁶, um dos mais violentos e sádicos torturadores do sistema de repressão do período e que escarneceu os trabalhos da Co-

³⁶ Cf. matéria disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/08/07/bolsonaro-vai-receber-viuva-de-torturador-da-ditadura-nesta-quinta.htm?cmpid>. Acessado em 15/05/21. Cf. também: <https://congressoemfoco.uol.com.br/direitos-humanos/onze-declaracoes-de-bolsonaro-em-defesa-da-ditadura/>. Acessado em 15/05/21.

missão Nacional da Verdade. Ou ainda por seu total desrespeito para com os desaparecidos do período militar, o que se revela, por exemplo, no fato de ter ironizado recentemente, em 2019, o desaparecimento de Fernando Santos Cruz, ocorrida em março de 1973, logo após a sua prisão no Destacamento de Operações de Informação - Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI), um órgão de repressão do governo militar³⁷.

7. ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Se o jogo político segue muitas vezes por caminhos obscuros, isso não significa que ele seja um jogo fechado, mas um jogo aberto, no qual ideias como esquecimento e memória têm papel preponderante. Considerar essas ideias, e suas diferentes utilizações, em associação com outras ideias como “reconciliação”, “anistia”, “perdão”, “indulgência”, “graça”, implica em reconhecer o caráter ambivalente e polissêmico delas, como se evidencia na filosofia de Nietzsche

³⁷ Cf. matéria disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/surpresos-aliados-e-militares-tentam-identificar-foco-de-aco-es-intempestivas-de-bolsonaro.shtml>. Acessado em 15/05/21. Inúmeros outros episódios poderiam ser indicados nesse sentido. É significativo, por exemplo, o fato de o mesmo Presidente da República ter substituído por militares e por membros de seu próprio partido, quatro dos sete membros da Comissão Especial Sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, (Cf. matéria em: https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-poe-militares-integrantes-do-psl-na-comissao-de-mortos-desaparecidos-politicos-23847049?fbclid=IwAR3ZTgFvVR78uCo8Jjr60FbatDbBzF9Rev7ZqB7k1_XM9zOWaaURCZ_73xk. Acessado em 15/05/21. E também: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/08/01/assessor-de-dameres-e-militares-os-nomeados-na-comissao-de-desaparecidos.htm>. Acessado em 15/05/21) uma comissão ligada à Secretaria de Direitos Humanos, criada em 4 de dezembro de 1995 (Lei nº 9.140) com o intuito de “proceder o reconhecimento de pessoas mortas ou desaparecidas em razão de graves violações aos direitos humanos ocorridas após o golpe civil-militar”. (<https://cemdp.sdh.gov.br>.) Mais importante, contudo, é o fato de que Jair Bolsonaro se mantém na Presidência, com apoio de boa parcela da população, a despeito dos abusos cometidos.

e também na crítica de Derrida à reconciliação que se tem na superação da *Apartheid* na África do Sul.

De fato, no cenário político esses conceitos podem cumprir diferentes papéis, em especial quando se trata de superar períodos de extrema violência. Nesses casos, como exemplifica a história recente do Brasil, eles permitem caracterizar certos propósitos, como se tem no caso do uso performativo do esquecimento em associação com a ideia de uma indulgência irrestrita, voltada para legitimar uma configuração de poder e manter a vítima na condição de vítima. Eles permitem também avaliar trabalhos de diferentes Comissões da Verdade que, no caso do Brasil, a despeito das críticas possíveis, ao lançar mão de um trabalho arqueológico, permitiu o resgate de uma memória que diz respeito não apenas às vítimas diretas da violência, mas também o corpo social como um todo, na medida em que essa memória, por mais que comporte horrores e problemas muito difíceis de serem solucionados, constitui o substrato mais importante para construção do presente e para divisar um futuro no qual ao menos esses erros não se repitam.

Um trabalho que considera diferentes modos de relação com o passado, dentre os quais ganha relevo a memória e o esquecimento como expressão da capacidade ou dificuldade de uma comunidade em assimilar esse passado. Um problema que não encontra na literatura específica uma solução simples, pois, do mesmo modo como se tem no círculo vicioso de um corpo fraco que não assimila alimentos e que se enfraquece ainda mais, também uma comunidade que não consegue cultivar uma memória – pautada pela vontade, dificilmente poderá sazonar frutos saudáveis, como se tem no caso do Brasil, no qual se tem

uma frágil democracia que precisa ser refundada inúmeras vezes, na medida em que sistematicamente perde seus fios de memória na grande teia do esquecimento.

Abstract: This article takes as a starting point the meanings given by Friedrich Nietzsche to the concepts of memory and forgetfulness, in association with the ideas of forgiveness and grace, in order to broaden the interpretative horizon on the role played by such concepts in some games politicians, as seen, for example, in overcoming Apartheid in South Africa, on the one hand, and the Military Regime installed in Brazil in 1964, on the other. The working hypothesis is that the ways in which the relationships between those concepts are established, in these cases, express different forms of assimilation from the past that can result in both the strengthening and the decline of a community.

Keywords: Memory; Forgetfulness; Amnesty; Truth Commission; Nietzsche; Derrida.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

BARRENECHEA, Miguel Angel & DIAS, Mário José. Entre a memória e a política: Nietzsche e Arendt na atualidade. *Cadernos Nietzsche* 33, p. 301-326, 2013.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório / Comissão Nacional da Verdade*. Vol. 1. Brasília: CNV, 2014.

BRUSOTTI, Marco. Die “Selbstverkleinerung des Menschen”. *Nietzsche-Studien*, 21, 1992.

CAUSSE, Jean-Daniel. Nietzsche, Derrida et l'impossible

possibilite du pardon. In *La passion de la grâce*. Mélanges offerts à André Birmelé, édité par Michel DENEKEN et Elisabeth PARMENTIER. Genève: Labor et Fides, 2014, p. 127-136.

DERRIDA, Jacques. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nompropre*. Paris: Éditions Galilée, 1984.

_____. História da mentira: prolegômenos. *Estudos Avançados*, Vol. 10, n. 27, p. 7-39. São Paulo, maio/ago. 1996.

_____. Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre? *Le Seuil: "Le Genre humain"*. *Verité, reconciliation, reparation*. N. 43, p. 111-156, 2004.

_____. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, E. (org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 75.

_____. *Pardoner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Galilée, 2012a.

_____. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecido. *Coleção Jacques Derrida*. Maiêuticar. 2012b, p. 231-251.

DÜHRING, Eugen. *Der Werth des Lebens*. Breslau: E. Trewendt, 1865.

HEGEL, G. W. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989a.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989b.

GIACOIA JR., Oswaldo. A autosupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1. N. 1: 73-128, jan./jun. 2010.

GOMES, Lucas Fraga. *Autossupressão da moral e do perdão. Nietzsche e Derrida*. Vitória, Dissertação de Mestrado – UFES, 2019.

MIGLIORI, M. L. Buff. *Horizontes do Perdão*. Tese de doutoramento em filosofia apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCSP. São Paulo: PUCSP, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*. 15 vol. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 1995.

Nuevo Catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo holandês. Barcelona: Editorial Herder, 1969

PASCHOAL, A. E. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. In: *Revista Philósophos*, V. 13, n. 01, Goiânia, jan./jun. 2008, p. 11-33.

_____. Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche. *Revista Philósophos*, V. 18, n. 02, Goiânia, jul./dez. 2013, p. 43-59.

_____. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. In: *Cadernos Nietzsche* vol. 39 no.1 São Paulo Jan./Abr. 2018, p. 93-119.

REZENDE, Maria José de. *A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de Legitimidade - 1964-1984.* Londrina: Editora da UEL, 2013.

RIBOT, Th. *Les Maladies de la Mémoire.* Dix-huitième édition. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1906.

SLOTERDIJK, Peter. *Zorn und Zeit.* Frankfurt am Main. Suhrkamp, 2006.

STEGMAIER, W. *Nietzsches Genealogie der Moral.* Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.

TUTU, Desmond. Pas d'amnistie sans vérité. Entretien avac l'archevêque Desmond Tutu In. *Esprit: Revue internationale*, n. 238, décembre 1997, pp. 63-72.

TORTATO, Amanda Ribeiro. Lei da Anistia: Justiça e Perdão em Jacques Derrida. *Revista Ágora.* n. 28, p. 61-74. Vitória, 2018.

WIENAND, Isabelle. Reconciliação no pensamento de Nietzsche? In: *Cadernos Nietzsche*, Vol. 31, 2012, p. 107-125.

PLATONE E IL “DESIDERIO DELIBERATO”: INTELLETTUALISMO E TELEOLOGIA DEL DESIDERIO NELL’ETICA PLATONICA¹

Barbara Botter (UFES)^{2,3}

barbarabotter@gmail.com

Resumo: Tradizionalmente esiste uno spartiacque fra la dottrina dell’azione attribuita a Socrate e quella attribuita a Platone ed esso è stato stabilito per la prima volta da Aristotele, a detta del quale Socrate ha difeso una dottrina intellettualista dell’agire umano, mentre Platone a partire dalla *Repubblica* distingue la parte razionale dell’anima da quella irrazionale, alla quale appartengono forze passionali che influenzano l’azione. Attraverso una rivisitazione della dottrina etica nel *Protagora*, difenderemo l’idea che l’intellettualismo pervade interamente la teoria dell’azione di Platone; ma che, all’interno di esso, ragione e desiderio concorrono ad una azione congiunta.

Palavras-chave: Platone; Azione; Intelletto; Desiderio.

INTRODUZIONE

Secondo la testimonianza di Aristotele nel primo libro dell’*Etica ad Eudemo* (I 5, 1216b6-7) Socrate riteneva che tutte le virtù fossero scienze, perciò se un individuo gode della conoscenza, non può assecondare il vizio. La critica aristotelica alla posizione socratica non tarda ad arrivare: non è sapere cosa sia la giustizia che è importante, bensì

¹ Recebido: 20-12-2020/ Aceito: 01-07-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professora titular na Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5733-0842>

agire giustamente, allo stesso modo in cui non è conoscere il concetto di salute che mi permette di stare bene (DESCLOS, 2001/2, 9-11).

Secondo lo Stagirita molti sono i fattori che entrano in gioco nel momento dell'azione. La miopia di Socrate nell'ignorare la forza che si espande dalla dimensione irrazionale e la fiducia nella virtù umana ridotta all'eccellenza razionale renderebbe addirittura impossibile al filosofo ateniese il riconoscimento del carattere etico dell'azione, il quale dipende dalla gestione e dalla collaborazione del desiderio. Per usare il vocabolario aristotelico, Socrate riconoscerebbe l'esistenza delle virtù dianoetiche ma ignorerebbe l'esistenza delle virtù etiche⁴.

Il *distingo* tra l'etica socratica e l'etica platonica è manifesto nelle *Confutazioni Sofistiche* (183b6-8) e nella *Metafisica* (I, 6 987a-b; XII, 4 1078b). I commentatori contemporanei si uniscono e rafforzano la posizione aristotelica quando oppongono l'intellettualismo del *Protagora* all'educazione dell'anima nella *Repubblica* (598a-b). Tra il *Protagora* e la *Repubblica* ci sarebbero dei dialoghi ambigui, come è il caso del *Gorgia*, un dialogo in cui l'intellettualismo è temperato dalla presenza della punizione verso chi ha commesso un atto ingiusto (*Gorg.* 521d-522a). Dal momento che la punizione non riveste alcuna importanza quando si tratti di istruire la ragione, l'interpretazione tradizionale si è dibattuta nella difficoltà di dare un senso all'irrompere di questo elemento all'interno

⁴ A partire dal giudizio di Aristotele la stessa suddivisione degli scritti platonici in periodi è stata influenzata (ROWE, 2007,19) o, per lo meno, la tradizionale visione anglofona sui dialoghi platonici (cf. anche DORION, 1997, 61; DEVEREUX, 1992, pp. 765-789).

del dialogo (ROWE, 2007, pp. 19-41).

Le dimensioni animiche sono state districate a partire dal libro IV della *Repubblica*. Gli esegeti percepiscono con ciò una fondamentale differenza fra la posizione unidimensionale del Platone del *Protagora* e la complessità delle dimensioni dell’anima descritta nel dialogo della maturità e mantenuta fino agli ultimi scritti. Grazie alle molteplici dimensioni in cui l’anima si dispiega, è possibile giustificare anche comportamenti irrazionali e bizzarri, come l’acrasia (*Pr.* 352c5-7), o come il famoso caso di Leonzio, descritto nel libro IV della *Repubblica* (439a-441c).

La moltiplicazione delle dimensioni animiche fa sì che la stessa nozione di virtù si diversifichi, per cui se la conoscenza (*episteme*) sembra essere condizione necessaria e sufficiente alla realizzazione azioni morali nel *Protagora* (352c) e nel *Lachete* (199b6-7), a partire dalla *Repubblica* l’uomo può essere temperante senza necessariamente essere dotato di scienza o di coraggio.

La miopia diagnosticata da Aristotele a Socrate deve tuttavia essere attribuita allo stesso Aristotele. Infatti, l’intellettualismo che lo Stagirita attribuisce solo a Socrate è reiterato da Platone nei dialoghi della maturità e del terzo periodo in contesti in cui la concezione psicologica del filosofo ateniese è molto complessa. Citiamo solo i passi più noti:

“E come Meleto? Tu che sei così giovane sei a tal punto più sapiente di me che sono così vecchio, da essere a conoscenza del fatto che i cattivi fanno sempre del male a quelli che sono più vicini a loro, mentre i buoni fanno del bene, e io sono invece giunto a tal punto da ignorare anche questo che se renderò malvagio qualcuno qualcuno di coloro con i quali sto in compagnia, correrò anch’io il

rischio di ricevere male da lui, e io per giunta faccio deliberatamente tutto questo male come affermi tu? Questo non me lo fai credere e penso che non lo fai credere neppure a nessun altro” (*Apologia* 25e-26a. Traduzione G. Reale).

“... quasi che ci possano essere uomini chee deliberatamente ccomettono il male” (*Protagora* 345d-e. Traduzione di G. Reale).

“E allora non è forse vero che nessuno volontariamente vuole il male o ciò che ritiene essere male, e che questo, a quanto pare, non è nella natura umana” (*Protagora* 358c. Traduzione di G. Reale).

“Non vogliamo, dunque, né uccidere, né scacciare da alla città né spogliare dei beni così semplicemente, ma solo se queste cose siano utili, noi le vogliamo; se, invece, sono dannose, non le vogliamo. Infatti vogliamo le cose buone, come tu dici, e le cose che non sono né buone NE cattive non le vogliamo e neppure vogliamo le cattive. O non è così?” (*Gorgia* 468e. Traduzione di G. Reale).

“... nessuno commette ingiustizia volontariamente e che quelli che commettono ingiustizia la commettono tutti involontariamente” (*Gorgia* 468e. Traduzione di G. Reale).

“Nessuno, Menone, desidera le cose cattive ...” (*Menone* 77a. Traduzione di Cl. Mazzarelli).

“In ogni caso, colui che loda la giustizia direbbe il vero chi loda l’ingiustizia direbbe il falso. Effettivamente, vuoi che l’obiettivo della ricerca sia il piacere, vuoi che sia la buona fama, oppure l’utile, l’estimatore della giustizia sarebbe nel giusto, il denigratore invece non direbbe nulla di salutare né col disprezzarla saprebbe quel che fa. [...] Vediamo allora di convincerlo con le buone maniere, perché, dopotutto, non sbaglia volontariamente” (*Repubblica* 589c. Traduzione di G. Reale).

“... sembrano ritenere che ogni incultura è involontaria ...” (*Sofista* 230a. Traduzione Cl. Mazzarelli).

“D’altra parte, per quanto riguarda quelli ch non sono irrimediabilmente malvagi, bisogna innanzitutto riconosce che nessun uomo faa il male di prpósito” (*Leggi* 731c.).

“... ogni uomo intemperante è tale senza volerlo” (*Leggi* 734b).

“Che tutti i malvagi sono tali involontariamente” (*Leggi* 860d. Traduzione di R. Radice).

Infine, è sorprendente la presenza nel cuore del *Timeo*, uno dei dialoghi propriamente platonici, della perentoria

asserzione “nessuno agisce male volontariamente” (T. 358c), che richiama quasi alla lettera le linee del *Protagora*, ma con una differenza rilevante. Nel *Protagora* si è soliti attribuire a Platone una concezione monolitica dell’anima, mentre nel *Timeo* l’anima immortale è intrecciata con le dimensioni animiche irrazionali. Perciò, il famoso paradosso “Nessuno agisce male spontaneamente” non può essere attribuito solamente all’etica socratica. Al contrario di ciò, l’obiettivo del nostro testo è di difendere, attraverso la rivisitazione di alcuni passi del *Protagora*, che l’intellettualismo e la teleologia del desiderio sono presenti nei dialoghi socratici e nelle opere propriamente platoniche e che le due componenti vengono consapevolmente e abilmente intrecciate dal filosofo dall’*Apologia* alle *Leggi*. La ragione non determina, da sola, né qualifica positivamente l’azione virtuosa dell’uomo giusto; e il desiderio, da solo, non è responsabile della debolezza della forza razionale nel comportamento dell’individuo acratice⁵. Dietro la dimostrazione dell’unità delle virtù, della loro identità con la conoscenza, e del celebre paradosso socratico che nessuno agisce male spontaneamente non risiede la filantropia di un filosofo idealista, bensì una complessa riflessione sui meccanismi che regolano il comportamento umano⁶.

⁵ Il termine “acrasia” è estraneo ai dialoghi di Platone. Esso appare un paio di volte in un testo ritenuto spurio (*Definitiones* 416a1 e 416a23). Curioso è il fatto che questo stesso termine appare 87 volte negli scritti aristotelici e il suo uso non è limitato solo ai trattati etici. Al proposito si veda Shields, 2007, in particolare, pp. 85-85 e nota 7.

⁶ Su questo punto si veda Merker, 2011, pp. 169-179; Desclos, 2001/2, pp. 9-22; Penner, 1973, pp. 35-68, 1973 ; 1992, pp. 1-27 ; Irwin, 1997.

1. LA “MIOPIA” PSICOLOGICA DI SOCRATE E LA FORZA DELLA CONOSCENZA

Il *Protagora* è un dialogo complesso e ciò per varie ragioni. Dietro la facciata di una commedia attica (CAPRA, 2001, 13; cf. itens III, IV e V), le tesi presentate dai due personaggi principali sono capisaldi della filosofia socratica e platonica. Ci soffermeremo in particolare, sull'analisi di due di essi, i quali sono intimamente legati: l'unità delle virtù e la loro fusione nell'*episteme*. Questa convinzione è stata etichettata come “intellettualismo socratico”⁷.

L'intellettualismo consiste nel credere che le azioni umane siano determinate unicamente dalla dimensione razionale e che siano promosse in vista del reale bene umano. Di conseguenza, le azioni i cui effetti si ripercuotono contro l'uomo sono dovute ad un errore intellettuale o ad effetti fisici nocivi di cui l'uomo non è responsabile (T. 358c). Per poter definire una teoria dell'azione come “intellettualista” è necessaria la presenza di alcuni elementi che sono stati evidenziati da Rowe:

“[...] it [intellectualistic theory] consists in the claim (a) that all human agents always and only desire the good; (b) that what they desire is the real good, not the apparent good; and (c) that what we do in any occasion is determined by this desire together with whatever beliefs we have about what will in fact contribute to our good” (ROWE, 2007, p. 23).

L'affermazione socratica secondo la quale il comportamento corretto è quello permeato unicamente

⁷ La vera natura dell' “intellettualismo morale” è spesso fraintesa, come ben riconosce Rowe (2007, p. 21 nota 8). Alle volte è ritenuto poco interessante, mentre altre volte è taciato appena come una “reliquia storica”. Si veda al proposito Penner, 2003 e Rowe, 2003.

dalla ragione, si trova verso la fine del *Protagora*. Nel passo 352b3-358d2 Socrate si interroga sulla legittimità dell’affermazione comune (*oi polloi*) secondo la quale la scienza (*episteme*) può essere travolta e silenziata dai desideri, dal piacere e dal dolore⁸. La perplessità di Socrate è dovuta al fatto che costoro “concepiscono la scienza (*episteme*) come una sorta di schiava trascinata da tutte le parti da quelle passioni”, quindi una passione alla stregua delle restanti. L’Atheniese dà a Protagora l’opportunità di astenersi dall’assumere tale aberrante posizione:

“Hai anche tu una tale opinione della scienza (*episteme*) o ritieni che sia una cosa bella e capace di guidare l’uomo, e che se uno conosce i beni e i mali non possa essere vinto da alcun’altra cosa, al punto da fare cose diverse da quelle che la scienza comanda, e che il sapere sia il più valido ausilio dell’uomo?” (Pr. 352c1-7. Traduzione di G. Reale).

Il termine *episteme* è uno dei più ricorrenti nel *Protagora* ed è forse proprio la sua inflazione a renderne difficile la comprensione. Come nota Angela Fedele,

“[si rivela] assai difficile rintracciare un significato univoco per un termine che risulta determinato dal contesto in cui, di volta in volta, è dato dalla rete di relazioni che lo definiscono ed è, perciò, condizionato dal gioco di rapporti che stringe con altre nozioni, dal tipo di ragionamento svolto, dalla finalità con cui il personaggio di turno lo adopera, dalle strategie argomentative messe in atto dall’Atheniese in relazione al suo interlocutore” (FEDELE, 2004, p. 329).

⁸ Nelle Leggi 633e1-6 il piacere detiene una posizione di rilievo rispetto agli altri desideri: “E ora diremo che è malvagio solo chi è sopraffatto dai dolori, o anche chi è vinto dal piacere? Soprattutto chi è vinto dal piacere, io penso. Tutti tendiamo a fare riferimento a chi è ignominatamente sopraffatto da se stesso come a colui che è vinto dal piacere e non come a colui che è dominato dal dolore”. Cf. Lopes, 2017, p. 643.

Il primo personaggio ad utilizzare il termine è Ippocrate, il giovane amico e interlocutore iniziale di Socrate, desideroso di diventare discepolo del prezzolato sofista di Abdera. Ippocrate spiega che il suo desiderio di ascoltare le parole del sofista è dovuto al fatto che costui è ritenuto un “esperto di sapienza” (*ton ton sophon epistemoná, Pr. 321c6*)⁹. Socrate lo invita, quindi, a delimitare l’ambito di conoscenza del sofista attraverso gli oggetti di cui si occupa. La difficoltà cui viene costretto Ippocrate lo costringe ad abbandonare l’argomentazione e ad accettare la conclusione socratica secondo la quale l’*episteme* è una competenza, una abilità tecnica di cui il sofista è sprovvisto (FEDELE, 2004, p. 337) in virtù della quale si agisce in un certo modo.

Un’accezione tecnica del termine *episteme* è moneta corrente anche nella definizione del coraggio nel *Lachete* e nella definizione del sapere specifico posseduto dai guardiani perfetti nella *Repubblica*. Nel *Lachete*, “o saber (*episteme*) em questão é unicamente un saber técnico, o que faz com que *Laches* toma por caso de coragem a descida sem conhecimento (técnico)” (ZINGANO, 2007, p. 59 nota 13). Nel caso della *Repubblica* la distinzione dell’*episteme* come conoscenza morale e come sapere tecnico è più complessa. Infatti, Socrate distingue un’*episteme* intesa come conoscenza morale che tutti gli uomini devono possedere in quanto soggetti etici e un tipo di *episteme* tecnica di cui solo un nucleo ristretto di persone gode:

“Di conseguenza, una città che si fondi sui principi della natura sa-

⁹ Nella traslitterazione dei termini greci ci serviamo delle norme di traslitterazione fornite dalla rivista *Archai*. *Novas Normas de transliteração*. *Archai* n. 12, pp. 193-194.

rebbe nel suo complesso sapiente grazie alla sua parte e classe meno numerosa, in virtù della scienza (*episteme*) che essa possiede, e per merito di chi la governa e la dirige. E del resto, a quanto risulta è un fatto naturale che in misura così esigua si riproduca questa classe a cui tocca in sorte l’unica scienza che fra tutte (*monen ... ton allon epistemon*) merita il nome di sapienza (*sophia*)” (R. 428e-429a. Traduzione di G. Reale).

È importante prestare attenzione al gioco che Platone realizza con i termini *episteme* e *sophia* che in altri dialoghi, come il *Protagora*, sono assunti come sinonimi (*Pr.* 352c3; c6; d1). Non è per il fatto di non possedere la *sophia* come conoscenza tecnica che gli abitanti della *kallipolis* non posseggono la conoscenza in quanto sapere morale (*episteme*). Chi non possiede la *sophia* non è l’individuo ignorante, bensì il profano in affari amministrativi. Esiste quindi una virtù (*episteme*) morale che i cittadini posseggono e una scienza tecnica (*sophia phylake*, 428d) propria esclusivamente dei governanti (DESCLOS, 2001/2, pp. 119-20).

In 330b3-6 il termine appare nuovamente nel corso della conversazione fra Protagora e Socrate e chi ne fa uso è il filosofo di Atene in un contesto in cui vengono dettagliate le parti della virtù. L’*episteme*, considerata in questo contesto come un sinonimo di *sophia* (*Pr.* 352d1), si trova nella lista (*Pr.* 330b4) assieme alla giustizia, al coraggio, alla saggezza e alla santità (*Pr.* 330b4-6).

Un’ulteriore caratterizzazione dell’*episteme* si trova alle linee 344c-345b. Socrate spiega che se l’*episteme* viene meno con l’avvento della vecchiaia, per stanchezza, per malattia o per qualsiasi altro accidente, lascia l’uomo in una condizione di disgrazia.

Infine, in 352b entra in scena l’opinione dei molti

secondo i quali la scienza (*episteme*), non sempre è in grado di governare il comportamento umano, bensì può essere travolta dalla passione. In questo passo l'interesse di Socrate consiste nell'evidenziare una delle caratteristiche della scienza che maggiormente gli sta a cuore, ossia il suo potere imperativo in relazione al comportamento e il fatto che il suo possesso, o la sua mancanza, determini essenzialmente il comportamento umano.

Nonostante sia giunto all'apice del ragionamento, anche in questo contesto Socrate è abbastanza sbrigativo quando si tratti di indicare precisamente cosa è la scienza (*episteme*). Non è la definizione di questo termine che è oggetto principale della sua preoccupazione, bensì la difesa della forza che essa detiene:

“Quale scienza e quale arte sia, poi, questa, lo vedremo un'altra volta; ma che essa sia una scienza è quanto ora basta ai fini della dimostrazione che io e Protagora dobbiamo farvi relativamente a ciò che ci domandate. Se ben ricordate, quando io e Protagora ci trovammo d'accordo nell'affermare che non c'è nulla di più potente della scienza ...” (*Pr.* 352b7-c2. Traduzione di G. Reale).

Ora, quale sia la garanzia della sua forza, da dove essa scaturisca, quali siano gli attributi per cui essa è salda Socrate non fa menzione.

2. UNITÀ, INSEPARABILITÀ, SINONIMIA, COPRESENZA: LA RELAZIONE FRA LE VIRTÙ

Sebbene Socrate non sembri interessato a delimitare gli usi di *episteme* in modo preciso, esistono alcuni tratti che le accezioni menzionate nell'item anteriore condividono. L'*episteme* determina un certo modo di agire; è una virtù;

chi la perde o non la acquisisce giace in uno stato di disgrazia; la sua presenza nell’individuo determina il comportamento. Visto che l’*episteme* determina il comportamento ed essa è una virtù, perciò, la sua presenza è condizione necessaria per la realizzazione eccellente delle azioni umane, è giustificata la premura di Socrate di approfondire la sua natura e di sapere sapere se essa sia una virtù accanto ad altre da essa distinte.

Alle linee 329c-d Socrate chiede a Protagora di scegliere fra le seguenti alternative: se la virtù sia una cosa sola e la giustizia, la temperanza, la saggezza e le altre virtù siano parte di essa, oppure se le singole virtù siano nomi differenti che indicano una stessa realtà. La scelta di Protagora ricade sulla necessità, secondo le sue parole, “di possedere tutte le virtù se ne possiede una” (*Pr.* 329e4).

Dall’altro lato, è da chiedersi quale sia la tesi che Socrate vuole difendere. Dapprima l’ateniese cerca di persuadere il sofista sul fatto che la giustizia sia *hoion* la santità (*Pr.* 331b-332a), quindi che il buon senso (*sophrosyne*) sia *hoion* la saggezza (*sophia*) (*Pr.* 332a-333d), e ancora che la giustizia sia *hoion* la *sophrosyne* (*Pr.* 333d-334c). In seguito ai ripetuti insuccessi del filosofo ateniese, la confutazione ha un brusco arresto. È interessante notare il fatto che il caso difficile che provoca l’arresto della discussione è dato dal coraggio, come accade anche nella *Repubblica*. E non è un caso che a questa virtù sia dedicato interamente il *Lachete*, in cui la discussione su quali siano le caratteristiche specifiche del coraggio non è pacifica (“Non abbiamo scoperto, Nicia, cosa sia il coraggio”, 199e). Ma, come osserva Zingano, è proprio lo scacco in cui incorrono gli interlocutori nel *Lachete* che

permette un avanzamento nella discussione. La ragione che determina l'insuccesso nella definizione del coraggio consiste nell'aver confuso la sua definizione con quella della virtù in generale (*sympasa arete*, 199e; ZINGANO, 2007, pp. 42-44).

Socrate nel *Protagora* percorre un sentiero molto tortuoso per attingere la natura della *sympasa arete*. I tentativi del filosofo ateniese sono cadenzati dalle ripetute perplessità espresse da Protagora, le quali ostacolano l'andamento della discussione fino a condurla allo stallo¹⁰. Per chiarire lo sviluppo del ragionamento socratico è determinante sapere che cosa precisamente Socrate vuole difendere.

Su questo punto gli interpreti non hanno raggiunto un accordo pacifico. Secondo Penner, C.C.W. Taylor e Irwin, l'obiettivo del filosofo ateniese è di mostrare che è possibile attribuire espressioni linguistiche diverse alle virtù pur facendo riferimento ad una stessa e unica realtà. Una posizione contenuta implicitamente nella succitata è quella di Vlastos e Crombie, secondo i quali Socrate è persuaso che non si possa possedere una virtù senza avere anche le altre (NATALI, 2004, p. 361).

Analizziamo in quali ostacoli è possibile incorrere nella difesa della tesi forte dell'identità delle virtù. Secondo Vlastos (1981, pp. 233-234), la tesi forte dell'unità delle virtù è resa inoperante perché dipenderebbe dalla possibilità di poter determinare una virtù con la stessa definizione con la quale se ne indica un'altra¹¹. Questa, tuttavia, non sembra

¹⁰ Su questo punto si veda Vlastos, 1981, pp. 418-423, Klosko, 1979, pp. 125-142, Finamore, 1988, pp. 311-322, Natali, 2004, pp. 356-374.

¹¹ Vlastos propone una tesi dell'identità delle virtù come unità bicondizionale (1981, pp. 221-Cont.

essere la posizione difesa dal filosofo ateniese nel corso del dialogo, né è sufficiente ad escludere la dottrina dell’unità forte delle virtù (cf. NATALI 2004, pp. 361-362).

Secondo C.C.W. Taylor (1976, p. 103) e Irwin (1977, p. 304), l’errore di Vlastos è di assumere i nomi delle virtù come sinonimi senza considerare la possibilità che si tratti di aspetti distinti di una stessa realtà (cf. LOPES, 2017, p. 342 nota 39; NATALI, 2004, p. 362; ZINGANO, 2007, pp. 42-44). In accordo con le critica di Taylor a Vlastos, Zingano aggiunge: “a substituição *salva veritate* demonstra somente que os termos têm o mesmo *referente*, não que eles têm o mesmo *sentido*” (ZINGANO, 2007, p. 44, corsivo dell’autore).

Inoltre, prima di rigettare la tesi forte dell’unità per il fatto che essa implicherebbe un’unica definizione per tutte le virtù si dovrebbe dimostrare che ci sia un’unica definizione per ciò che è considerato identico, indipendentemente dall’aspetto considerato. Secondo Zingano, pur essendo identica l’essenza, sotto una determinata relazione, le definizioni possono differire (ZINGANO, 2007, p. 45).

Secondo Ildefonse è possibile sostenere l’identità delle virtù nella misura in cui la virtù è essenzialmente il sapere (*episteme*), ma il sapere si esercita in sfere differenti (ILDEFONSE, 1997, p. 46). Desclos considera questa esegesi un “enfraquecimento da tese da identidade das virtudes, visto que são idênticas entre si pela mediação de sua identidade com o saber” (DESCLOS, 2001, p. 14). A sigillare l’impossibilità di mantenere l’unità forte delle virtù è

269).

ancora l'interpretazione di Vlastos, schematizzata da Dori-
on, nell'Introduzione alla sua traduzione del *Lachete* (1997).
La conclusione del dialogo è che se la virtù è il sapere di
tutti i beni e i mali e tale è anche il coraggio, allora il corag-
gio abbraccia l'intera virtù (*Lachete* 199e). Questa definizio-
ne del coraggio è attribuita a Nicia e, secondo Vlastos, non
può essere accolta da Socrate, in quanto viola una premessa
che Socrate non accetterebbe. Infatti, secondo l'ateniese il
coraggio è una parte della virtù (*meros aretes*; *Laches* 190c-d e
198a) e questa convinzione è moneta corrente in altri dia-
loghi platonici come l'*Eutidemo* e il *Fedro*. Come osserva
Desclos, “se a virtude é o saber de todo o bem e de todo o
mal, e a coragem também, então a coragem é toda a virtude.
Onde encontramos simultaneamente a argumentação de F.
Ildefonse, e a demonstração de sua insuficiência”
(DESCLOS, 2001, p. 15).

A questo punto, o si abbandona la tesi forte dell'unità
delle virtù e la loro identità con il sapere o si cerca di ap-
profondire il significato e la posizione del sapere (*episteme*)
rispetto alle altre virtù.

Desclos preferisce la prima alternativa:

“No entanto, nada nos obriga a compreender a afirmação de Sócrates do *Protágoras* 329e [...] ou do *Laquês*, 199d [...] em termos *identitários* [...]. Em outras palavras, é um *conjunto* de canais que compõe um pacote, é um *conjunto* de qualidades técnicas que faz um bom carro. Assim se dá com a coragem, a temperança, a justiça, a sabedoria e a piedade, que constituem este todo que denominamos “virtude”, e que o constituem não em razão de sua *identidade* ou de sua *intercambiabilidade* mas de sua *inseparabilidade*” (DESCLOS, 2001, p. 16. Corsivo dell'autrice).

L'altro lato della moneta è rappresentato da quegli au-

tori che sostengono una tesi forte dell’identità sottolineando la funzione differente rivestita dall’*episteme* rispetto alle altre virtù. Riteniamo che questo cammino sia più fecondo e più fedele alle intenzioni socratiche, visto che la principale preoccupazione del filosofo è di difendere la forza normativa dell’*episteme*: “Nulla vi è di più forte della scienza” (*Pr.* 357c2. Cf. FEDELE, 2004, p. 337).

3. LA DIFESA DELLA TESI FORTE DELL’UNITÀ DELLE VIRTÙ

Il primo autore a difendere la tesi forte dell’unità delle virtù è stato, forse, Aristotele. Nonostante la critica mossa contro l’intellettualismo socratico, quando tratta del problema dell’unità delle virtù Aristotele sembra più benevolo alle idee del Maestro di Atene. Alle linee 1144b32-1145a2 dell’*Etica Nicomachea* Aristotele distingue le virtù naturali dalle virtù in senso proprio. Una delle differenze che marca queste due specie di virtù consiste nel fatto che solo per le prime vale una sorta di separazione, in modo tale che un individuo può averne acquisito una senza ancora averne acquisito un’altra. Quando, però, si tratta di virtù in senso proprio, lo Stagirita non lascia ombra di dubbio:

“[...] ciò può accadere per quanto riguarda le virtù naturali, ma non può accadere per quanto riguarda quelle secondo le quali uno è detto buono in assoluto, infatti insieme alla saggezza, che è una sola, gli appartengono tutte (*hama gar phronesei, miai ousei, pasai hyparxousin*)” (Arist. *EN* 1144b35-1145a2. Traduzione di C. Natali, in NATALI, 2004, p. 369).

In dettaglio, la proposta esegetica forte dell’unità delle virtù può essere interpretata in due maniere distinte. Si può ritenere che tutte le virtù si situino in rapporto simmetrico

le une con le altre; oppure che tra le virtù, la conoscenza insedi una posizione privilegiata (LOPES, 2017, p. 344) e che che le altre virtù facciano riferimento ad essa come ad un “focal meaning”.

A questo proposito, fra gli autori anglosassoni un interessante contributo è stato fornito da Terry Penner. La nozione chiave dell'autore è quella di “motive-force or state of the soul view” (PENNER, 1973, p. 56) attribuito all'*episteme* rispetto alle altre virtù.

L'autore difende l'idea che per il Socrate del *Protagora* lo stato mentale che produce atti coraggiosi è identico allo stato mentale che produce atti temperanti o giusti. Quindi, l'obiettivo di Socrate è di individuare la disposizione psichica che giustifica le azioni virtuose (NATALI, 2004, pp. 361-362; cf. ZINGANO, 2007, pp. 41-42 nota 1, il quale propone un'esegesi differente da quella di Penner). Secondo Penner, lo stato psichico che viene determinato dall'*episteme* non differisce sostanzialmente dagli stati corporei descritti da Ippocrate nel *Prisca Medicina* (NATALI, 2004, p. 362). Nel capitolo 14, trattando delle proprietà degli alimenti, il medico ippocratico ricorda che è necessario conoscere le qualità degli alimenti, ossia il secco, l'umido, il caldo e il freddo, per evitare che siano presenti in eccesso nel corpo una volta che gli alimenti sono stati assunti.

“Come nei cibi, vi è nell'uomo il salato, l'amaro, il dolce, l'acido, l'astringente, l'insipido e mille altre cose dotate di proprietà diversissime sia per quantità che per forza. Ed esse mescolate e temperate l'un l'altra né sono evidenti né causano dolori all'uomo” (*Prisca Medicina* 14. Traduzione di Fr. Lopes).

Secondo Penner, le singole virtù possiedono significato

differente, quindi definizione differente, ma si riferiscono tutte ad uno stesso stato. Lopes è simpatico all’interpretazione di Penner. Essa

“[...] parece compreender mais adequadamente, estipulando uma noção forte de *unidade das virtudes* centrada no *conhecimento* (i.e. sabedoria), mas ao mesmo tempo conservando a distinção entre as virtudes particulares conforme o âmbito prático específico de cada uma delas, segundo a formulação “*x é a sabedoria relativa a y*”. (LOPES, 2017, p. 345. Corsivo dell’autore).

L’autore riconosce la presenza dell’idea di Penner già nell’interpretazione del poema di Simonide. In quel passo, infatti, si dice che la conoscenza è condizione sufficiente per la riuscita di un’azione buona, mentre: “essere privo di conoscenza è l’unica azione viziosa” (*haute gar mone esti kake praxis, episteme sterethenai, Pr. 345b5*). Come osserva Lopes,

“[...] essa proposição de Sócrates, ainda que no contexto de uma exegese poética [...] apontava para certa concepção de *unidade das virtudes* que não se encontrava explicitada nas conclusões dos argumentos anteriores. [...] atribuía ao *conhecimento* (compreendido na noção de *sabedoria*) uma concepção privilegiada em relação às demais virtudes [...]: ele constitui o elemento unificador da virtude” (LOPES, 2017, p. 342).

Esiste, infine, un’ultima proposta a favore della tesi forte dell’unità delle virtù, alternativa alla proposta di Penner. Marco Zingano difende una tesi forte dell’unità delle virtù fondata sull’idea che l’obiettivo di Socrate sia di fornire una risposta alla questione “cosa è x”, ossia il filosofo cerca di determinare precisamente l’essenza della virtù.

“É porque a essência de x é o saber que se define a ciência como uma ciência, e é porque sua essência é a ciência que o saber funciona como uma força ou motivação para a alma agir virtuosamente. Só-

crates engaja-se em uma “conceptual analysis” porque crê que, se descobrir a essência da virtude, saberá ao mesmo tempo o que é preciso possuir para agir virtuosamente” (ZINGANO, 2007, pp. 41-42 nota 1).

Da parte nostra non crediamo che l’obbiettivo di Socrate nel *Protagora* sia esattamente quello di scoprire la natura della virtù in questione, semmai quello di evidenziare la forza che l’*episteme* possiede ed esercita (“Quale scienza e quale arte sia, poi, questa, lo vedremo un’altra volta; ma che essa sia una scienza è quanto ora basta ai fini di della dimostrazione che io e Protagora dobbiamo farvi relativamente a ciò che ci domandaste”, *Pr.* 352b7-9). Ma ciò la differenza esegetica fra Penner e Zingano non inficia la nostra proposta ed è di interesse minore rispetto alla questione dibattuta in queste pagine. Ciò che è rilevante è che anche secondo Zingano Socrate difende una dottrina forte dell’unità delle virtù e non si accontenta della proposta di Protagora, secondo la quale fra le virtù esiste solo una certa somiglianza (*Pr.* 330a4; 349b4-5; 349c1-2; 439c5; 359a6-7). Socrate cerca precisamente qual è quella identica e unica cosa, possedendo la quale, l’uomo eccelle in quanto uomo e ciò indipendentemente dall’azione realizzata. Come osserva lo studioso, le virtù possono mantenere nomi differenti ed essere differenti sotto certi aspetti, pur continuando a condividere un’essenza comune per il fatto che la tesi dell’unità non ha la pretesa di rendere identiche le azioni, né simultanea la realizzazione di tutte le virtù in uno stesso atto (ZINGANO, 2007, pp. 51-54). Infine, le virtù non si trovano tutte su di uno stesso piano simmetrico¹², “pois a sabe-

¹² Contro la prima proposta esegetica di Lopes, 2017, p. 344.

doria se distaca da coragem e da temperança na medida em que é o princípio ou a causa do ser virtuoso” (ZINGANO, 2007, p. 64). L’*episteme* è il principio che presiede l’unità delle virtù.

4. L’INTELLETTUALISMO RIVISITATO

Esaminiamo ora le ragioni in vista di cui Socrate pone la questione dell’unità delle virtù: o Socrate si limita a ridurre l’avversario al silenzio o vuole difendere una tesi propria.

Brickhouse & Smith (1991, pp. 131-159), Klosko (1979, pp. 125-142), Finamore (1988, pp. 311-327) ritengono che Socrate si limiti alla confutazione di Protagora. Penner (1973, pp. 35-68), Vlastos (1981, pp. 427-445), e più recentemente Natali (2004, pp. 357-374) e Zingano (2007, pp. 41-73) sostengono che Socrate voglia dar inizio alla difesa di una tesi propria.

A favorire l’interpretazione della confutazione di Protagora contribuisce il carattere sofistico degli argomenti usati. Ciò sarebbe prova dell’atteggiamento puramente polemico del filosofo. Secondo Capra la capacità di “sconfiggere l’avversario in un agone eristico, agli occhi di Platone e di Aristotele, è parte integrante della missione del filosofo” (CAPRA, 2001, p. 126). La debolezza degli argomenti socratici è giustificata dallo studioso per il tono retorico assunto dall’intero dialogo, il quale permette il ricorso a trucchi e inganni e giustifica il carattere poco credibile della difesa socratica. Se le cose stanno in questi termini è la figura di Socrate che per primo vacilla. Infatti, l’atteggiamento - se non puoi batterli, unisciti a loro - ossia

se le tue armi non sono abbastanza affinate, usa le armi del nemico, ci pare un espediente piuttosto disperato che stona con la figura di Socrate, come già ha notato Natali (2004, p. 357). Ad aggravare questa interpretazione è anche il fatto che se il fine di Socrate si limita ad avere la meglio sull'avversario, questa intenzione deve essere estesa all'intero dialogo. Perciò, non è possibile attribuire al filosofo ateniese una presa di posizione rispetto a nessuno dei problemi etici ivi dibattuti (cf. LOPES, 2017, pp. 269-297).

Da parte nostra, riconosciamo che i mezzi usati da Socrate non sono i più appropriati. Egli stesso ne è consapevole, visto che le fallacie logiche commesse sono da lui attribuite ai sofisti in altri dialoghi (cf. CAPRA, 2001, pp. 180-204)¹³.

Ciononostante, sosteniamo anche che l'obiettivo del filosofo sia affatto che polemico. Socrate, a nostro avviso, vuole sostenere una tesi positiva che accompagnerà tutta la filosofia platonica. L'ateniese cerca di dimostrare la tesi forte dell'unità al fine di rilevare il carattere atipico della conoscenza come essenza dell'essere umano. Detto in altri termini, mostrare l'unità delle virtù è strumentale alla difesa del ruolo di principio e fondamento rivestito da essa rispetto alle altre virtù; infine, è una maniera per affermare un intellettualismo che non appartiene solo a Socrate ma che si prolunga senza soluzione di continuità anche a Platone, senza con ciò che la sua presenza ostacoli o neghi

¹³ Per esempio, la confusione fra termini contrari e contraddittori che appare in Pr. 331a6-332a1 e 332a2-333b6 è denunciata da Socrate nell'Eutifrone 276b; la confusione fra un rapporto di implicazione con un bicondizionale che appare nel tentativo di identificare coraggio e sapienza (Pr. 350c) è criticata ancora nell'Eutifrone 12a. Si veda Capra 2001, pp. 108-111 e, più in dettaglio, le appendici 4, 5, e 6.

l’influenza del desiderio nell’azione umana.

Il progetto socratico di mostrare l’unità delle virtù non comincia con successo. La dimostrazione tra le linee 329c-334a non viene portata a termine. Protagora non si fa cogliere in fallo e, in sua difesa, sostiene che l’aver ammesso che ci sia una certa somiglianza (*homoion*) fra le virtù non comporta una approssimazione più radicale, come vorrebbe Socrate (*hoion*). In sua difesa Socrate cerca di costruire ragionamenti che rasentano il sillogismo ma sono assolutamente inconcludenti. Socrate attingerà maggior successo a partire da 349b1, momento in cui la discussione sull’unità delle virtù viene ripresa e condotta al termine. È in queste pagine che corre il tentativo socratico di far ammettere a Protagora l’unità di sapienza e coraggio, un tentativo fallito nelle pagine anteriori. L’identità fra coraggio e sapienza comporta un’argomentazione infarcita di altre tesi che, a detta di Socrate, contribuiscono a dimostrare l’evidenza della sua conclusione: “Ritengo che ciò, in un certo senso, è rilevante per la nostra investigazione sul coraggio” (*Pr.* 353b1-2).

La prima strategia messa in atto da Socrate è di costringere Protagora ad ammettere l’identità di bene e piacere, una posizione marcatamente edonista che il sofista esita ad approvare nella formulazione radicale proposta da Socrate (*Pr.* 351b3-d11; cf. LOPES 2017, pp. 289-299). Secondo Protagora, l’individuo che ha vissuto una vita piacevole è felice solo se i piaceri di cui ha goduto sono anche belli. L’avversario non può accontentarsi di una ammissione non categorica e forza la discussione aggiungendo ulteriori elementi a favore dell’identità forte tra bene e piacere. La dis-

cussione trova un momento di pace a 351b, anche di fronte alla reticenza di Protagora: “Non so Socrate se devo darti una risposta tanto semplice quanto la tua domanda, ossia, che tutte le cose piacevoli sono buone e tutte le cose buone sono piacevoli” (351d).

Diante la perplessità dell’abderita, a partire da 352a, Socrate slitta ad un altro assunto (“Forse – chiesi- potremmo chiarire la questione in un’altra maniera?”, *Pr.* 352a1-2): “E allora non è forse vero che nessuno volontariamente vuole il male o ciò che ritiene essere male, e che questo, a quanto pare, non è nella natura umana (*allo ti oun epi ge ta kaka oudeis hekon erchetai oude epi ha oietai kaka einai oude esti touto en anthropou physei*)” (*Pr.* 358c6-d1). Tratta-si del famoso paradosso (*para doxa*) che si scontra con l’opinione di Glaucone e Trasimaco nella *Repubblica* e quella di Polo e Callicle nel *Gorgia*, secondo i quali il tiranno è realmente felice perché infrange volontariamente le norme morali, mentre chi si attiene alla morale civica lo fa per obbligo legale o per simulare una certa credibilità sociale. Eppure, Platone è risolutamente convinto della validità della propria dottrina, la quale, come abbiamo visto nella parte introduttiva, ricompare quasi identica dall’*Apologia* alle *Leggi* e persino nel *Timeo*, in cui la presenza delle dimensioni irrazionali dell’anima è manifesta e perturba le rotazioni altrimenti perfette del Circolo dell’Identico, ossia, dell’anima razionale:

“E quasi tutto ciò che si definisce come incapacità di dominare i piaceri ed è oggetto di rimprovero, come se si fosse malvagi volontariamente, non è a giusto titolo che viene rimproverato; giacché nessuno è volontariamente malvagio (*kakos me gar hekon oudeis*)” (*T.* 86d7-e1).
“[...] tutti i malvagi fra noi lo diventano [...] senza volerlo” (*T.* 87b4).

Traduzione di F. Fronterotta).

Come nota Merker (2011, p. 170), l’affermazione di Platone, secondo la quale nessuno è malvagio volontariamente diventa paradossale perché unisce due aspetti, di cui l’uno provoca attrito con il secondo. In dettaglio: a) ogni vivente desidera ciò che percepisce come un bene; b) per l’uomo il proprio bene è identico alla conoscenza del bene determinato dalla dimensione razionale dell’anima, essendo quest’ultimo il bene morale:

“Não é qualquer saber que é esta sabedoria, mas o saber moral. [...] Seus predicados centrais, o bem e o mal, [...] diferem somente no tocante à importância que têm para aqueles que possuem estes conhecimentos, pois a felicidade depende estreitamente da ciência dos bens e dos males [...]” (ZINGANO, 2007, pp. 67-68)¹⁴.

Che ciascuno desideri il proprio bene non è affatto paradossale, neppure per Protagora (*Pr.* 351b-358d). Il bene, in generale, è indicato con l’aggettivo *agathos* (*Pr.* 351c1). Quando acquisisce una inclinazione propriamente morale *agathos* è usato in unione con *kalos* (*Pr.* 351c1-2) o è sostituito da esso (MERKER, 2011, p. 170 nota 1). In altri casi, come nel *Gorgia* 474c-475c, *agathos* è reso specifico attraverso l’indicazione che esso è responsabile per rendere le cose fruibili e utili (*chresima kai hophelima*, 505a).

Ciò che crea il paradosso è la seconda affermazione: per l’uomo, *agathos* non differisce dal bene determinato dalla *phronesis* (*Pr.* 352c7) che corrisponde alla dimensione epistemica (*episteme*, 352c3, c6, d1) o della *sophia* (*Pr.* 352d1). Detto in altri termini, per l’uomo, *to agathon* è *to kalon*.

¹⁴ Cf. Dixsaut, 2015, p. 266: “L’intelligence prend le nom de phronesis”.

Questa affermazione è paradossale per non essere supportata dall'esperienza, né dal favore dell'opinione pubblica, seconda la quale esiste una opposizione radicale fra l'interesse personale e il bene morale (TREMBLAY, 2014, pp. 253-254; MERKER, 2011, pp. 170-171). Il bene morale è un *allogrion agathon* per Trasimaco, e un danno per chi lo realizza (*oikeia blabe*, R. 343c).

Visto che Platone non è un idealista ingenuo, né sta difendendo una concezione angelica dell'uomo, è importante capire quali sono le radici dell'identità fra interesse umano e bene morale.

Per il successo dell'argomentazione platonica è fatale, anzitutto, radicare l'*episteme* nell'uomo, al pari degli stati fisici del caldo e del freddo, del dolce e dell'amaro nel corpo, come abbiamo visto nel *Prisca Medicina*. Detto altrimenti, è essenziale intendere la conoscenza come una condizione umana o, detto altrimenti, come la disposizione che permette all'uomo la sua piena realizzazione in quanto essere umano e non come un concetto che, anche quando acquisito, non sollecita un cambiamento nel modo di pensare e di agire. Per capire cosa ciò significhi è opportuno ricorrere a due opere distinte: la parte conclusiva del libro I della *Repubblica* e la parte iniziale del *Protagora*, in particolare la conversazione fra Socrate ed Ippocrate.

Nella parte conclusiva del libro I della *Repubblica* (352e-354a) Socrate introduce l'argomento dell'*ergon*, ossia della "funzione propria degli enti".

“Dimmi: ti sembra che ci sia una funzione (*ergon*) tipica del cavallo? [...] Io credo che tu potrai meglio intendere il senso della mia precedente questione quando chiedo se, per caso, la funzione specifica di un dato oggetto non fosse quella che solo esso riusciva a svolgere,

o comunque che solo esso sapeva espletare nel modo migliore [...]. E allora non potrai neppure negare che ciascuna cosa a cui si attribuisce una certa azione specifica, abbia al contempo una certa virtù [...]. Dopo ciò considera quanto segue. L’anima ha una funzione specifica che non potrebbe essere espletata da nessun’altra realtà [...]. Dunque, dobbiamo anche affermare che c’è una certa virtù propria dell’anima” (R. 351e-352e. Traduzione di G. Reale).

La virtù (*arete*) è la capacità di realizzare nel modo migliore (*aristos*) la funzione propria ad un determinato ente. Avendo tutti gli enti una funzione (*ergon*), tutti avranno una virtù. La virtù propria dell’uomo è la capacità di realizzare nel modo migliore ciò che egli unicamente sa fare. Si tratta, come scrive Desclos, di una “perícia que Platão não distingue da ciência (*episteme*), visto que ela implica o conhecimento das condições da melhor realização possível de uma tarefa” (DESCLOS, 2001, pp. 9-10). Nel caso dell’uomo, questa scienza, l’*episteme*, è ciò che l’uomo propriamente è (BIRAL, 2015, p. 29).

Il secondo punto risulta chiaro dallo scambio di battute fra Ippocrate e Socrate nella parte iniziale del *Protagora* (310a-314c; cf. *Alcibiade Maior* e *Gorg.* 463b), in cui appare l’idea che l’uomo non è una sostanza immobile che si crea da solo a partire da sé, per una forza interiore. Al contrario, l’uomo è fatto a partire dal modo in cui è educato. Per Platone, essere e sapere e agire si identificano (BIRAL, 2015, p. 25). Il sapere è la giustificazione, la forza motrice del comportamento virtuoso (NATALI, 2004, p. 361). Nel *Protagora* Socrate ripete con insistenza ad Ippocrate la domanda “da chi credi di andare e per imparare e diventare che cosa?”

“Dimmi, Ippocrate, tu pretendi incontrare Protagora [...]. Con che

tipo di uomo entrerai in contatto e che tipo di uomo diventerai (*hos para tina aphixomenos kai tis genesomenos*)? (Pr. 311c-d).

“Tu vai da Protagora con l’intenzione di diventare che cosa (*genesomenos*)? [...] Tu stai per affidare la tua anima alle cure di un uomo che, come tu dici, è un sofista (*hoti melleis ten psychen ten sautou paraschein therapeusai andri, hos pheis, sophistei*)” (Pr. 321. Traduzione dell’autore).

Nel seguito l’interesse di Socrate si sposta verso il tipo di conoscenza posseduta da Protagora (Pr. 312e). Sapere chi è Protagora equivale a sapere cosa insegna, perché per insegnare è necessario sapere. E ciò che si sa è ciò che si è.

Tutta la vita di Ippocrate sarà trasformata dalla sua decisione di farsi discepolo di Protagora, dal fatto di sottoporsi all’educazione di Protagora, dall’acquisire un certo tipo di *episteme*. La conoscenza è una disposizione interna, che si ripercuote in tutti gli atti realizzati. Non ci sono azioni dettate da regole esterne. L’uomo è tutto ciò che fa, quindi, è tutto ciò che sa, dato che ciascuno fa ciò che sa e che sa essere un bene per sé. Un’azione, per Platone, non ricade mai verso l’esterno, ma ricade sempre e in primo luogo su chi la realizza (BIRAL, 2015, p. 31). L’*episteme*, quindi, non si situa nell’azione virtuosa ma nell’uomo (DIXSAUT, 2017, p. 56; cf. 67-68).

Ed ecco il punto cruciale dell’argomento platonico: la conoscenza coincide con il bene, con ciò l’uomo è quando sta bene e, perciò, coincide con ciò che gli è vantaggioso (MERKER, 2011, p. 171). Da ciò deriva l’avvertimento preoccupato di Socrate ad Ippocrate. Non investire in una giocata di dadi un capitale di così grande valore: “bada di non giocarti e di non mettere in pericolo ciò che hai di più caro” Pr. 314a).

Ma l’uomo è un ente complesso e non si riduce alla conoscenza razionale. L’anima è un’unità dotata di molteplici dimensioni.

“Ora, a alma humana, em sua aparente unidade, ache-se animada por movimentos contrários no mesmo momento relativamente ao mesmo objeto e sob o mesmo aspecto [...]. A alma é, portanto, constituída de uma pluralidade interna que Platão articulará na *República* em três partes: uma racional, outra irascível e uma terceira apetitiva” (MERKER, 2011, p. 171).

Data questa sua struttura interna, l’anima può trovarsi in uno stato più o meno unito esistendo gradi intermedi di unità. Pur non esistendo “parti” dell’anima¹⁵ esistono, tuttavia, differenti fonti di motivazione (“differently focused sources of motivation”, SHIELDS, 2007, p. 72).

All’apice della piramide l’anima unificata è l’anima armonica (*pantapasin hena*, R. 443e1; cf. *synarmosanta*, 443d5; 443e2; *syndesanta*, 443e1; cf. Lg. 875a6-7) dell’individuo giusto.

“Plato has in mind [...] the subordination of some semiautonomous components by a dominant one. [...] Distinct small stream flow in a similar direction only eventually be become unified into a large stream. [...] into a single river, then the resulting river does not contain the older tributaries as sub-streams; they are now, rather, a single flowing stream (cf. 429d-430a)”. (SHIELDS, 2007, p. 74).

Al polo opposto si trova l’anima dell’uomo democratico e del tiranno (R. VIII e IX). In questi due tipi umani l’anima è ridotta a frammenti, frazionata e lacerata da dif-

¹⁵ Dulce Reis osserva che pensare a parti in un senso letterale del termine all’interno di una concezione immateriale dell’anima sembra quasi una contraddizione in termini (2009, p. 122). Dello stesso avviso Dixsaut, 2017, pp. 67-68 e pp. 281-283.

ferenti fonti motivazionali che non si subordinano fra di loro (PETRAKI, 2011, pp. 239-245), bensì la influenzano sovrapponendo la forza dell'apparenza (*dynamos tou phainomenou*, *Pr.* 536d4) alla capacità propriamente razionale di ponderare differenti alternative (SHIELDS, 2007, p. 75).

Nel *Protagora* Socrate non è un intellettualista nel senso in cui la tradizione gli attribuisce tale attitudine. A questo proposito siamo d'accordo con Brickouse e Smith, nella loro analisi sul fenomeno dell'*akrasia* nel *Protagora* (BRICKOUSE and SMITH, 2007, pp. 1-17, in particolare pp. 10-11), secondo i quali Socrate riconosce in questo dialogo la presenza di desideri non razionali (*epithymiai*) che giocano un ruolo importante nella giustificazione delle azioni umane. Il potere dell'apparenza (*Pr.* 536d4) consiste nella circostanza in cui qualcosa diviene oggetto di un desiderio non razionale e viene riconosciuto dall'agente come fonte del suo proprio bene.

“Socrates believes that we can allow an appetite or passion to become stronger or we can make it weaker, where the criterion of strength and weakness is the degree to which the agent is blocked from, or able to, consider alternative courses of action”. (BRICKOUSE and SMITH, 2007, p. 11).

In questo senso Aristotele riconosce il valore acquisito dalla spiegazione dell'*akrasia* fornita da Socrate nel *Protagora*. In *Etica Nicomachea* 1147b13-17 lo Stagirita spiega che non è la conoscenza epistemica che zoppica nell'uomo incapace di dominarsi, ma “è la seconda premessa del sillogismo pratico, oggetto di desiderio e riguarda la conoscenza sensibile” (NATALI, 2004, p. 368).

L’*harmonia* fra le differenti fonti motivazionali si dà quando i desideri vengono diretti dalla ragione. Ciò consente di ritrovare tranquillità nell’anima (*hesychian an epoiesen ten psychen*, *Pr.* 356e1), ossia, un’anima unita capace di realizzare nel modo migliore (*aristos*) i propri propri interessi, dal momento che “A virtude (*arete*) de um ser coincide com o bem que lhe é mais próprio, com seu interesse” (MERKER, 2011, p. 172).

Tornando al paradosso socratico, il problema consiste nel capire la ragione per cui, se nessuno desidera il suo proprio male, accade che lo stesso individuo agisca contro il suo proprio interesse, quindi ingiustamente.

Il desiderio tende necessariamente alla realizzazione del bene proprio, e in questo senso il desiderio è sempre buono; ma il desiderio è cieco (MERKER, 2011, p. 171). Diffuso attraverso il midollo spinale in tutto il corpo, il desiderio non è dotato di “vista” se non in presenza della testa, quindi della parte razionale. Nel *Timeo* l’omonimo protagonista spiega che gli dei ausiliari ricevettero dal divino demiurgo il principio immortale e lo unirono al corpo, soggetto ad influssi ed efflussi, affinché il corpo non rotolasse in tutte le direzioni (*T.* 43a).

“Ora tali movimenti immersi in un grande fiume né lo [corpo] dominavano né ne erano dominati ma a forza ne erano trascinati e lo trascinarono in modo che il vivente si trovava interamente in movimento, ma senza ordine, dove gli capitasse di procedere e senza regolarità” (*T.* 43a-b).

“[...] ricevuto il principio immortale dell’anima vi formarono poi intorno un corpo mortale e ad esso affidarono, come un carro, tutto il resto del corpo” (*T.* 69c. Traduzione di F. Fronterotta).

Ciò che conferisce alla parte razionale la direzione

dell'uomo è la conoscenza. Il desiderio tende al suo bene, ma la sua condizione errante fa sì che non necessariamente attinga l'obiettivo, vulnerabile come è al potere dell'apparenza.

“[...] le désir seul ne suffit pas à atteindre son objet, qu'il ne contient pas en lui-même les ressorts indispensables à la réalisation de son penchant, ce dernier fût-il tout à fait naturel. Autrement dit, la tension désirante vers le bien moral ne suffit guère à garantir l'exactitude de son orientation. [...] et cet éclat ne saurait provenir d'autre chose pour Socrate que de la connaissance elle-même, véritable phare de notre inclination morale” (TREMBLAY, 2014, p. 257).

Il desiderio tende al bene proprio, ma per la sua cecità epistemica non sempre lo ottiene. Per questa ragione, la conoscenza (*episteme Pr. 352c3, c6, d1, phronesis 352e7, sophia d1, metretike techne 357a1*) è indispensabile per determinare e attingere il bene propriamente umano.

La conoscenza non nega il desiderio, ma lo trasforma da bene per l'uomo a bene dell'uomo. La conoscenza razionale realizza lo spostamento del bene dalla sfera del semplice desiderio alla sfera della ragione e della moralità. In altri termini, per essere felici non basta desiderare, bisogna anche desiderare bene.

“Tout ce que nous appelons “vertu” n'en est vraiment que si de la pensée l'accompagne, mais « accompagner » ne signifie pas « s'ajuter ». Vertu, désir et pensée ne sont pas des entités closes dont chacune pourrait être définie isolément, ce sont des termes si intérieures l'un à l'autre que la pensée traverse toutes les vertus et tous les désires et pénètre chacun sans en être un partie ni occuper une place dans sa définition” (DIXSAUT, 2015, p. 266).

Questo slittamento dal bene per l'uomo al bene dell'uomo non provoca una rottura con la sfera del deside-

rio. A questo livello il desiderio non si direziona solo verso l’*agathon*, ma attinge allo stesso tempo il *kalon*, il bene morale. La conoscenza è indispensabile per questa determinazione perché pone fine al movimento errante del desiderio (*Pr.* 356d-e).

“[O conhecimento] É portanto indispensável não para visar ao bem, mas para atingi-lo efetivamente. Sem o conhecimento não se faz o que se quer (o bem para nós) mas somente o que nos parece bom” (MERKER, 2011, p. 173).

Il desiderio cerca il bene ma non necessariamente il bene reale, per il quale la conoscenza è indispensabile. La virtù, perciò, non è conoscenza intellettuale del bene, bensì l’intreccio di desiderio e conoscenza.

Ciò che manca a chi infrange i valori, come notato già da Aristotele, non è la conoscenza del bene, ma la realizzazione della conoscenza, il passaggio alla conoscenza come condizione psicologica (*Lg.* 861e-862c) che orienta il desiderio.

“Il est tout autant impossible que la pensée sage ne modifie pas l’âme que est capable, et elle n’a pas pour effet de constituer un sujet savant mais de rendre l’homme totalement heureux” (DIXSAUT, 2015, p. 266).

Socrate, pertanto, è giustificato ad affermare nel *Protagora* che quando gli uomini credono di agire ingiustamente perché sopraffatti dal desiderio, in realtà non comprendono che non si tratta di una “mancanza di forza” (*akrasia*) della ragione, bensì dello sviluppo inadeguato della conoscenza razionale che non riesce ad imporre la sua autorità (*kyros*. MERKER, 2011, p. 174; cf. BRICKOUSE and SMITH, 2007, pp. 10-11).

CONCLUSIONE

Nel presente testo ci siamo proposti di giustificare le ragioni per cui, a nostro avviso, è necessario ripensare al significato dell'intellettualismo come dottrina etica socratica e platonica. Al contrario di ciò che la tradizione ha trasmesso, riteniamo che la dottrina intellettualista non sia riconducibile solo al Socrate del *Protagora*, ma che pervada lo sviluppo filosofico di Platone. Per giustificare questa affermazione ci siamo serviti di alcune sezioni del *Protagora* al fine di mostrare che in quel dialogo si trovano i fondamenti di quanto sarà presente nei testi della maturità, come è il caso della *Repubblica* e dei dialoghi del terzo periodo, in particolare, del *Timeo*. Grazie alla dimostrazione della concezione forte dell'unità delle virtù e della loro identificazione con l'*episteme*, abbiamo rivisitato lo statuto privilegiato che spetta alla scienza nell'etica socratica. È proprio il fatto che la conoscenza non si limita ad essere un concetto astratto o una virtù alla stregua delle restanti, che le permette di non negare la presenza del desiderio nell'atto della sua realizzazione pratica. Abbiamo difeso l'idea che l'*episteme* consiste in uno stato dell'anima al pari degli stati del caldo e del freddo nel corpo. La conoscenza è il principio delle altre virtù, è lo stato animico che giustifica e qualifica come virtuose le azioni, indipendentemente dall'ambito in cui esse si manifestano. Ora, la presenza dell'*episteme* non nega la presenza del desiderio, dal momento che le fonti motivazionali umane sono molteplici e conflittanti. Del resto, è noto nel *Protagora* che il potere dell'apparenza (536d4) consiste nella circostanza in cui qualcosa diviene oggetto di un desiderio irrazionale e viene riconosciuto dall'agente razio-

nale come fonte del suo proprio bene. Il desiderio è diretto ad un bene, il bene dell’uomo, che non necessariamente è il bene per l’uomo. La presenza dell’*episteme* non nega l’azione del desiderio, ma trasforma, per così dire, il desiderio da fonte di attenzione per il bene del singolo uomo a fonte di consapevolezza del bene per l’uomo in quanto essere umano.

Abstract: Traditionally there is a significant difference between the doctrine of action attributed to Socrates and that attributed to Plato and it was established for the first time by Aristotle. According to the philosopher, Socrates defends an intellectualistic doctrine of human action, while Plato, from the *Republic*, distinguishes the rational from the irrational part of the soul, this one with passionate forces that influence the psychic movement. Through an analysis of the ethical doctrine in the *Protagoras*, we defend the idea that intellectualism entirely pervades Plato’s moral theory; but that within it, reason and desire contribute to a joint process.

Keywords: Plato; Action; Intellect; Desire.

BIBLIOGRAFIA

BIRAL, A. *La Felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*. Padova: Il Prato, 2015.

BRICKOUSE Th. & SMITH N. “Socrates on Akrasia, Knowledge and the Power of Appearance”. In Ch. Bobonich and P. Destrée (Ed.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 2007, 1-19.

_____. “Socrates’s elenctic mission”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 9, 1991, p. 131-159.

CAPRA, A. *Agon Logon. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*. Milano: LED, 2001.

DULCE REIS, M. “A relação entre a teoria da tripartição

da alma e a teoria ético-política platônica”. In M. Campolina Diniz Peixoto (org.), *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 107-123.

DESCLOS, M. L. “É possível ser corajoso e justo sem ser sábio”. *Kleos* n. 5/6, 2001/2, p. 9-22.

DEVEREUX, D. “The unity of the virtues in Plato’s Protagoras and Laches”. *Philosophical Review* 101, 1992, p. 765-789.

DIXSAUT, M. *Platon – Nietzsche. L’autre manière de philosopher*. Paris: Fayard, 2015.

_____. *Platão e a questão da alma*. São Paulo: Paulus, 2017.

DORION, L.-A. *Platon: Laches, Euthyphron*. Paris: 1997.

FINAMORE, J. K. “The role of dynamis in Plato’s Protagoras”. *Elenchos*, v.9, 1988, p. 311-322.

ILDEFONSE, F. *Platon. Protagoras*. Paris: Flammarion, 1997.

IRWIN, T. *Plato’s Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

KLOSKO, G. “Toward a consistent interpretation of the Protagoras”. *Archiv f. Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, p. 125-142.

LOPES, D. *Protágoras de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LOPES, F. *Il pensiero olistico di Ippocrate*. San Giovanni in Fiore (CS): Publisfera, 2008.

MERKER, A. “Ninguém é mau por seu pleno consentimento”. In: F. Fronterotta e L. Brisson (org.). *Platão. Leituras*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 169-179.

NATALI, C. “Socrate, Aristotele e l’unità delle virtù”. In G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, 2004, p. 356-374.

PENNER, T. “The unity of virtue”. In *Philosophical Review*, 82, 1973, p. 35-68.

_____. “What Laches and Nicias miss end whether Socrates thinks courage merely a part of the virtue”. *Ancient Philosophy*. Pittsburg 12, 1992, p. 1-27.

PETRAKI, Z. *The Poetics of Philosophical Language. Plato, Poets and Presocratics in the Republic*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

REALE, G. (a cura di). *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi, 1991.

_____. “Platone. Protagora”. Milano: BUR, 2001.

SHIELDS, C. “Unified Agency and Akrasia in Plato’s Republic”. In Bobonich, C.; Destree, P. (eds.). *Akrasia in Greek philosophy: from Socrates to Plotinus*. Leiden: Brill, 2007, p. 61-86.

TAYLOR, C.C.W. *Plato’s Protagoras*. Oxford: OUP, 1976.

TREMBLAY, U. G. “Nul ne fait le mal de son plein gré”. *Phares* 14, hiver 2014, p. 251-269.

VLASTOS, G. “Socrates on the “parts of virtue”. In

Barbara Botter

Platonic Studies. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 418-423.

_____. *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

AGONISMO E A FIGURA DO INIMIGO. EM TORNO DE “O CONCEITO DO POLÍTICO” DE CARL SCHMITT¹

Cássio Corrêa Benjamin (UFSJ)^{2,3}

ccbenj@ufsj.edu.br

Resumo: Pensar a política como um espaço agonístico implica compreendê-la abrangendo o âmbito do conflito. A figura do inimigo é parte deste âmbito, mas o conflito não pode ser reduzido a tal figura. Em *O Conceito do Político*, Carl Schmitt estabelece um campo da política que acaba por ter na figura do inimigo um ponto central. Partindo desse escrito, analisaremos a constituição do campo da política, pensada de modo agonístico, a partir da ampliação do espaço do conflito.

Palavras-chave: política; agonismo; conflito; inimigo.

Se em uma descrição do campo político a figura do inimigo é necessária, dado que sua ausência leva inevitavelmente a uma visão limitada do fenômeno político, a redução deste mesmo fenômeno à figura do inimigo constitui uma simplificação grave. A questão que se coloca, por um lado, é a elaboração de uma concepção da política que parta do conflito, incluindo o seu momento extremo, a saber, a figura do inimigo⁴. Por outro lado, tal concepção não pode

¹ Recebido: 14-03-2018/ Aceito: 26-06-2020/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professor associado da Universidade Federal de São João Del-Rei, São João Del-Rei, MG, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4002-7980>.

⁴ A exclusão da figura do inimigo da reflexão política revela o quanto a tradição está limitada em seu modo de pensar o que é político. Pensar o inimigo passa a ser tomado apenas como expressão do pensamento conservador. Dessa maneira, dois fenômenos contemporâneos cada vez mais frequentes.

se reduzir ao polo da inimizade, quando se trata do conflito. O conflito não se dá apenas como uma relação entre inimigos. Para o entendimento da política como um campo agonístico, é preciso ampliar o espaço do conflito para além da figura do inimigo⁵.

É a partir desse âmbito do conflito que se tem um dos caminhos possíveis para a construção de um campo próprio da política. Se partimos do fenômeno do conflito para a compreensão da política, estamos colocando o foco de nossa atenção nas relações de oposição, em seus vários graus. A política pode, então, ser pensada como um domínio próprio na medida em que ela é exatamente esse âmbito do

quentes, a guerra civil e o terrorismo, caem em uma espécie de zona cinzenta conceitual, não podendo ser reconhecidos e pensados como fatos fundamentalmente políticos. A figura do inimigo traz para o centro da discussão a relação entre violência e política. Arendt está correta ao lembrar a advertência de Sorel sobre o caráter ainda obscuro das reflexões sobre a violência (ARENDR, 1969, p.35). Por isso, seu livro *On Violence* (ARENDR, 1969), no qual ela pretende separar política e violência, operando uma cisão entre poder e violência. Do ponto de vista contrário, segundo Weber, “exatamente nos dias de hoje, a relação entre o Estado e a violência é particularmente íntima” (WEBER, 1992, p.6). Ou, ainda, “pode-se, portanto, determinar o caráter ‘político’ de uma associação somente pelo meio – alçado a próprio fim em certas circunstâncias – que não lhe é próprio, embora específico e indispensável para sua essência: a violência” (WEBER, 1992, p.30). Entretanto, por mais opostos que estejam na compreensão da política, Weber e Arendt apresentam uma impressionante e improvável afinidade sobre o significado da violência. Os dois pensam a violência como “determinada pela categoria meios-fim” (ARENDR, 1969, p.4), portanto, tendo uma “natureza instrumental” (ARENDR, 1969, p.51). Não por acaso, as reflexões de Weber sobre violência ocorrem sempre quando ele pensa o problema do controle dado pelos meios ou o caráter irracional dos fins. Por isso, sua definição de Estado, que Arendt também cita (ARENDR, 1969, p.35), e sua relação com a questão do controle da ação humana (COLLIOT-THÉLÈNE, 1992, p.209-220). Por sua vez, as constantes referências de Arendt a Fanon, além de Sorel e Pareto, mostram a dificuldade em situar os três autores, principalmente o primeiro, na concepção da violência como meio.

⁵ Na teoria política contemporânea, foi principalmente Chantal Mouffe que, a partir de seus escritos, fez o termo “agonístico” ocupar um lugar de destaque (MOUFFE, 1993, 2005a). A política, mais amplamente, é pensada como o campo dos antagonismos, como compreendida em seu *On the Political* (MOUFFE, 2005b). Para além do campo político, embora também incluído, está a análise de Huizinga do amplo domínio do *ágon* (ἀγών) em sua relação com a tríade jogo-festividade-ritual (HUIZINGA, 1949). Não é fortuito que tanto Mouffe quanto Huizinga dediquem parte das respectivas obras a uma crítica a Carl Schmitt, mas não é o objetivo de nosso texto fazer essa análise.

conflito, em suma, o campo agonístico por excelência, contrariando a corrente majoritária do pensamento político. Se a política é esse campo de disputa permanente, a delimitação de seu âmbito próprio implica abarcar todo o espaço do conflito e não apenas o campo da inimizade extrema. A especificidade da política é sua lógica agonística⁶, aqui reside a possibilidade de constituição de seu campo próprio.

Neste artigo, analisaremos uma concepção reconhecidamente polêmica do que vem a ser a política, na qual a figura do inimigo ocupa um papel central. Essa abordagem chama a atenção, seja pelo fato de apresentar explicitamente um “conceito do político”, seja pelos resultados ambíguos de sua empreitada teórica ou ainda pela trajetória controversa do autor. Estamos nos referindo ao livro *O Conceito do Político* de Carl Schmitt. Constando de três edições, com mudanças significativas entre elas⁷, o que revela a permanente preocupação com o tema, tal livro é considerado por alguns como sendo até mesmo a chave de interpretação da visão de Schmitt sobre a política e o direito (BÖCKENFORD, 1998) (GALLI, 1996, p.736). Contudo, não estamos interessados aqui em uma interpretação do pensamento de Schmitt em sua totalidade. Não é esse o

⁶ Um texto de um dos mais destacados cientistas políticos ilustra bem o que queremos mostrar. Claus Offe (1985), mesmo reconhecendo que a política se refere a conflitos (em seus termos, “conflitos de segunda ordem”), acaba por reduzi-la ao campo da legitimidade. A consequência direta é a surpreendente exclusão do terrorismo como ação política, por ser uma ação que pretendia uma vinculação para uma comunidade mais ampla, mas que não possuiria legitimidade. Isso significa simplesmente que o conflito extremo desaparece do campo político. Essa análise é apresentada como um “desafio” ao modo tradicional de compreensão da política, pelo uso de categorias sociológicas para pensar esse “novo paradigma”. Entretanto, para qualquer um que conheça a teoria política que vá além das novidades de certa ciência política, há aqui apenas uma maneira bem enraizada na tradição política da velha assimetria em favor do acordo e do consenso e, conseqüentemente, rejeição do campo da inimizade.

⁷ Ver a nota 10 que analisa a questão das várias edições e o debate em torno delas.

exercício hermenêutico que pretendemos fazer. O nosso propósito é analisar como Schmitt constrói sua concepção da política como um campo próprio da ação humana, a partir da distinção amigo/inimigo. Contudo, em sua argumentação, o inimigo passa a ocupar um lugar de destaque. Mostraremos como essa centralidade do papel do inimigo acaba por desconsiderar o amplo espaço do conflito além do caso extremo. Schmitt é uma espécie de modelo dessa figuração, oposta à tradição do pensamento político, ao colocar todo o peso de uma concepção da política no polo da inimizade. Entretanto, ao contrário de Schmitt, só uma visão mais abrangente do conflito pode constituir, com maior acerto, o campo próprio da política, pois o conflito não é bem compreendido quando se privilegia apenas a figura do inimigo⁸ em um conceito do político composto binariamente.

Schmitt inicia seu livro com uma frase marcante e que revela o enquadramento que será dado à questão: “o conceito do Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 1994, p.20). Deve-se reconhecer que o problema do Estado ocupa um lugar central nas reflexões de Schmitt. Este é mais um dos textos nos quais o tema é retomado. A questão aqui se refere ao diagnóstico schmittiano sobre o Estado. Schmitt, então, apresenta sua definição: “Estado é, segundo o sentido da palavra e aparecer históri-

⁸ A figura do inimigo e o âmbito do conflito têm uma relação, de certo modo, paradoxal. Ao mesmo tempo em que o inimigo pertence ao âmbito do conflito e é o seu caso extremo, ele também, por se situar no limite, chega mesmo a eliminar o conflito. O inimigo é aquele com o qual estabelece uma relação de destruição, portanto, uma espécie de relação limite. Para haver conflito, tem que haver uma relação, ou seja, um tipo específico de relação, que é aquela de uma contraposição. O inimigo é o caso extremo da relação de conflito, pois aponta também para o fim da própria relação.

co, uma maneira específica de modo de um povo e, de fato, o modo autorizado, no caso decisivo, portanto, em oposição a muitos status individuais e coletivos pensáveis, o status como tal” (SCHMITT, 1994, p.20). Para Schmitt, o Estado atravessaria uma espécie de crise, a crise do que ele denomina o grande período do *jus publicum Europaeum*. O Estado perdeu a capacidade de definir claramente o político, de realizar uma distinção nítida. Isso é relacionado a uma crise mais ampla de conceitos e práticas referentes ao Estado, como soberania, guerra, inimidade, etc. Schmitt é categórico no Prefácio de 1963:

“a parte europeia da humanidade vivia até pouco tempo em uma época na qual os seus conceitos jurídicos eram estabelecidos completamente pelo Estado e o Estado era pressuposto como modelo da unidade política. A época do Estado chega agora ao fim. Sobre isso, não há nenhuma palavra a mais a dizer” (SCHMITT, 1994, p.10).

Essa ideia da perda dessa capacidade por parte do Estado é um tema recorrente em Schmitt. Ele utiliza inclusive uma expressão muito própria: a perda do monopólio da decisão ou a perda do monopólio do político, a equivalência entre estatal e político não tem mais lugar. Como o Estado não tem mais essa nitidez sobre a distinção do político, já não faz mais sentido identificar o político com o Estado. Por isso, a já citada frase que abre seu livro sobre a anterioridade do conceito do político em relação ao conceito do Estado. Segundo Schmitt, esse é um processo que se relaciona diretamente ao fenômeno da democracia. A democracia, segundo ele, vai apagando as separações presentes no século XIX, liberal em seu cerne. No fundo, há o fim da ideia de separação entre Estado e sociedade. Consequentemente, é o fim também da ideia de neutralidade do Estado.

Ocorre, então, a emergência do que ele denomina Estado total. O Estado total é a expressão da identidade entre Estado e sociedade. No Estado total, “tudo tem ao menos a possibilidade do político e a referência ao Estado não é mais capaz de fundar uma marca de diferenciação do político” (SCHMITT, 1994, p.24). São esses, pois, os pressupostos da abordagem de Schmitt da questão do político. Esse pano de fundo do problema é importante para as considerações a seguir.

A pergunta sobre a política se apresenta como a pergunta pelo político ou, mais exatamente, pelo critério do político porque a pergunta é sobre uma distinção. A pergunta sobre a política se apresenta como a pergunta sobre um critério que estabeleça uma distinção, que delimite e dê forma ao que é o político. Habermas, entre outros, critica Schmitt porque esse último estaria em busca de uma definição da natureza do político (HABERMAS, 1992, p.5). A pergunta de Schmitt é correta e precisamente colocada exatamente porque ele faz a pergunta sobre o critério, a pergunta sobre uma distinção. Habermas pode ter muitas razões para discordar de Schmitt, mas nessa crítica específica há um equívoco. Aliás, não deixa de fazer parte de um procedimento típico: tentar ver em toda a obra de Schmitt nada mais do que sucessivos passos na constituição de uma visão característica do totalitarismo⁹. Sendo assim, uma

⁹ Portanto, o que Schmitt apresentaria seria uma “crítica fascista da democracia” ou, mais adiante, “uma *Führendemokratie* etnicamente homogênea e cesarista”. Que uma unidade étnica seja explicitamente rejeitada por Schmitt em *O Conceito do Político* parece não abalar muito a argumentação decidida de Habermas. Todas essas posições desembocam, obviamente, em um “conceito de democracia que seus colegas que emigraram para os Estados Unidos usariam mais tarde para a teoria do totalitarismo” (HABERMAS, 1992, p.138-9).

obra sobre o conceito do político seria central nessa empreitada. Habermas desconsidera o caráter formal da descrição¹⁰ e é isso, em grande medida, aquilo que dá ou não consistência à argumentação de Schmitt.

Esse breve comentário sobre a crítica de Habermas permite inclusive tornar mais clara a estratégia argumentativa de Schmitt. Este, ao abordar a questão da definição da política, faz uma pergunta sobre o critério do político, uma interrogação sobre uma distinção que fornece dois lados, como veremos. Além disso, há plena consciência de que tal distinção é fechada em si mesma, ela não pode ser referida a outra distinção mais básica, ela é o seu próprio princípio, ela é a distinção primeira. Aqui reside a constituição de um campo próprio da política. Diante da delimitação de um campo próprio da política, a questão a ser colocada pode ser expressa da seguinte forma: aonde esta abordagem pela forma irá nos levar? Quais são os resultados que ela permite alcançar? O que aparece objetivamente na tentativa de descrever o político, ao se oferecer uma distinção, um critério? É nesse terreno que podemos perceber as opções e as escolhas de Schmitt. Perceber o fato de Schmitt partir de dois lados, mas, no final, dar toda a ênfase a somente um dos lados. Isso significa concretamente limitar o político ao campo da figura do inimigo, do conflito extremo, tornando invisível todo o vasto campo das relações de oposição não extremas.

Schmitt afirma que determinar conceitualmente o que vem a ser o político implica indicar categorias especifica-

¹⁰ É sobre essa tensão do caráter formal do conceito de político de Schmitt o ponto central do livro de Meier (1995, p.70-71), em diálogo com as notas de Leo Strauss.

mente políticas. O político tem seu próprio critério que o distinguiria de outros domínios do pensamento e da ação como o moral, o estético e o econômico. Segundo Schmitt,

o político, portanto, tem que se basear em suas próprias distinções últimas, às quais toda ação política em sentido específico pode ser referida. Nós assumimos que no âmbito moral, as distinções últimas são bom e mau, no estético, belo e feio, no econômico, útil e prejudicial, ou, por exemplo, rentável e não rentável (SCHMITT, 1994, p.26).

Cabe indagar se existiria alguma distinção específica do político que não pudesse ser remetida às outras, que fosse independente dessas outras, que fosse autossuficiente. Schmitt indica, então, os dois lados que compõem a forma:

“a distinção política específica, à qual as ações e motivos políticos são referidos, é a distinção entre amigo e inimigo. Ela fornece uma determinação conceitual no sentido de um critério, não como definição exaustiva ou informação sobre conteúdo” (SCHMITT, 1994, p.26).

As noções de amigo e inimigo fornecem o critério do político, na forma de uma distinção. A definição aparece aqui como dois lados que compõem uma unidade, não há o político sem esses dois lados, pois o político são os dois lados. De fato, um lado depende do outro, um lado existe na medida em que se contrapõe e define uma oposição ao outro lado. O ponto de partida de Schmitt, portanto, é o enquadramento da questão do conceito do político em uma forma binária. O binarismo não poderia ser aqui mais explícito. Ao utilizar o binarismo como modo de determinação, Schmitt realiza um claro movimento de relacionar definição com a indicação de um critério. O critério é o traço que, ao mesmo tempo, distingue os dois lados da forma,

assim como delimita a própria forma.

Schmitt faz uma afirmação bastante relevante sobre seu procedimento. Ele diz que a distinção entre amigo e inimigo é independente, mas não no sentido da criação de um âmbito próprio. Ela é independente na medida em que não se fundamenta em outras oposições, nem em várias delas e nem pode ser remetida a alguma delas. Schmitt compreende essa especificidade, então, como um par de noções que não pode ser reduzido a outro par, mas que nem por isso chega a constituir um âmbito próprio. Mesmo que agrupamentos, que se constituem pela distinção entre amigo e inimigo, tirem suas energias de outros âmbitos, como afirma Schmitt, o fato de estabelecer um binarismo que define um campo faz com que tal espaço do político tenha sua especificidade pela própria distinção conceitual.

Schmitt, então, destaca a ideia de intensidade¹¹. Para ele, não haveria exatamente um âmbito próprio do político, mas uma relação de intensidade em jogo¹². É a intensidade que passa a estruturar a ideia do político. Por isso, surgem

¹¹ Segundo Hofmann, “vida política significa simplesmente vida intensa” (HOFMANN, 2002, p.98). Galli também se refere à questão da intensidade (GALLI, 1996, p.736-739). Segundo Derrida, se a diferença entre amigo e inimigo é a determinação do político, não se pode esquecer que não se trata de uma mera diferença, mas de oposição (DERRIDA, 1994, p.104). É a intensidade a noção central aqui.

¹² A sequência das várias edições (1927, 1932, 1963), que revela uma mudança da concepção de domínios próprios para a concepção de intensidade, é descrita em detalhes por Meier (1995, p.6-7). É central o fato de que as mudanças substantivas efetivamente realizadas na edição de 1932, a partir daquela de 1927, são explicitamente negadas pelo próprio Schmitt no “Posfácio da Edição de 1932” (SCHMITT, 1994, p.96). A hipótese de Meier é que Schmitt reage à crítica de Strauss, segundo a qual, a divisão em domínios independentes pertence à tradição do liberalismo, passando a utilizar a noção de intensidade (MEIER, 1995, p., p.22-29). Galli cita a análise de Meier sobre as razões das mudanças entre as edições (GALLI, 1996, p.806-807). Nas notas, Derrida se refere ao fato de haver mais de uma edição do texto de Schmitt, mas não analisa as mudanças ocorridas. Derrida também se refere à relação com Strauss e à análise feita por Meier, mas não confere centralidade ao papel de Strauss (DERRIDA, 1994, p.103-104). Hofmann se refere às várias edições, sem dar destaque às mudanças (HOFMANN, 2002, p.94).

os termos de aproximação e afastamento como noções mais básicas: “a distinção entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade mais extremo de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação” (SCHMITT, 1994, p.27). Dessa forma, a distinção entre amigo e inimigo mantém-se independente de outras distinções. Em uma afirmação bastante significativa, e que pode ser deduzida diretamente da noção de independência das distinções, é dito que o inimigo político não precisa ser mau, não precisa ser feio e não precisa também ser um concorrente. O que está sendo mostrado aqui são as possibilidades diversas de combinação das distinções, dados os seus campos próprios. Dito de outra forma, as distinções relativas ao político, ao moral, ao estético e ao econômico são independentes, portanto, ordenáveis de forma diversa. A descrição do inimigo é, então, bem clara: “ele é o outro, o estranho, e é suficiente para sua essência que ele seja, em um sentido especialmente intensivo, existencialmente algo outro e estranho, de forma que, em caso extremo, conflitos com ele sejam possíveis” (SCHMITT, 1994, p.27). É importante notar como aparece exatamente a figura do inimigo. O que há primeiro é aquele que é o outro, que é diferente de nós. Apenas no caso extremo há a possibilidade de entrar em conflito com ele. Portanto, a importância da noção de caso extremo é fundamental para a definição do inimigo.

Schmitt ressalta o caráter existencial do inimigo, não se trata de algo abstrato. Segundo Schmitt, “os conceitos de amigo e inimigo são tomados em seu sentido concreto e existencial, não como metáforas ou símbolos” (SCHMITT, 1994, p.28). Por isso, é afirmado também que não se trata

de contraposições normativas ou espirituais. O inimigo é diferenciado de várias figuras: o concorrente, o adversário de discussão ou o adversário em geral.

Além de seu caráter existencial, o que marca fundamentalmente o inimigo é seu aspecto público. Schmitt afirma que o inimigo não é o adversário privado que é odiado por sentimentos de antipatia. Ao contrário, “inimigo é somente o inimigo público porque tudo o que se refere a uma totalidade de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, desse modo, público” (SCHMITT, 1994, p.29). Não é fortuito aqui o emprego das noções de “povo inteiro” e “totalidade de homens”. A separação que é traçada fica muito clara: o que é privado e particular, de um lado, o que se refere ao povo inteiro ou a um agrupamento de homens, portanto, público, de outro. Por isso, “inimigo é *hostis*, não *inimicus* em um sentido amplo; πολέμιος, não ἐχθρός” (SCHMITT, 1994, p.29). Schmitt chama a atenção para a clássica passagem: “Amai vossos inimigos”. Segundo ele, o inimigo aqui é o inimigo privado, é o *inimicus*, é o ἐχθρός. Não haveria sentido em se pedir ou exigir amor ao inimigo público¹³.

Schmitt volta à questão do Estado. O critério de intensidade revela novamente a sua centralidade. Schmitt afirma que “a oposição política é a mais intensiva e extrema oposição e cada contraposição concreta é tanto mais política quanto mais se aproxima do ponto extremo, o agrupamen-

¹³ Schmitt se refere a Platão, no livro V da *República*, para confirmar essa distinção. Segundo Schmitt, Platão faria uma divisão entre *polémios* (guerra entre helenos e bárbaros) e *stásis* (revolta ou guerra civil entre helenos) (SCHMITT, 1994, p.29). Essa referência a Platão é analisada extensamente e criticada por Derrida (1994, p.109-113). Galli também faz uma breve análise dessa passagem (GALLI, 1996, p.769-771).

to amigo-inimigo” (SCHMITT, 1994, p.30). A relação com o Estado é, então, estabelecida da seguinte forma. Schmitt diz que em relação ao interior do Estado, como unidade política organizada e como totalidade, há uma correspondência com a decisão amigo/inimigo. Ao lado dessa primeira decisão¹⁴ que é, de fato, uma primeira distinção que delimita o que é o Estado, ocorrem numerosos agrupamentos secundários (HOFMANN, 2002, p.108).

O que Schmitt faz aqui é, portanto, a delimitação ou determinação do que é o Estado, a saber, o Estado como uma distinção entre amigo e inimigo. É essa decisão que abarca e delimita o que é o Estado. Dito de outro modo, o Estado é capaz de tomar essa decisão. Ao lado dessa decisão, demarcada por essa decisão, há todas as outras distinções. Tais distinções estão submetidas à distinção entre amigo e inimigo, elas são hierarquicamente inferiores, elas são necessariamente secundárias. Se assim não fosse, o Estado não poderia ser demarcado como político e esse mesmo Estado também não teria o monopólio da decisão política. O que há de político dentro do Estado deve estar submetido a esse Estado enquanto a decisão mais abrangente sobre o político. O Estado é uma unidade política, o que significa, em suma, capaz de uma decisão que distinga amigo de inimigo.

É de se notar que Schmitt não negue que haja oposição e antagonismo dentro do Estado. O que Schmitt está afirmando é que tais oposições e antagonismos estão submetidos a uma decisão mais ampla sobre amigo e inimigo que é,

¹⁴Schmitt acrescenta “sob a proteção”, além de “ao lado”, dessa primeira decisão sobre amigo/inimigo.

exatamente, o que dá forma ao Estado. Não se trata de afirmar a inexistência de conflitos dentro do Estado, trata-se de dizer que tais agrupamentos não se sobrepõem ao próprio Estado. Se isso ocorrer, o que se tem obviamente é o fim do Estado. Desse modo, o que é retomado aqui é o problema do Estado, como já havíamos ressaltado no início do texto. Se o Estado passa por uma crise, a crise da capacidade de demarcação do político, o que Schmitt parece pretender é garantir tal capacidade novamente. Por isso, o conceito do político, por isso, a determinação do que é o político.

O que vai se percebendo na argumentação de Schmitt é um deslocamento contínuo e persistente da conceituação do político para a figura do inimigo. Como dissemos, Schmitt parte de uma distinção, o que significa logicamente partir de uma forma que tem dois lados: amigo e inimigo. O conceito do político é essa distinção. Entretanto, o que é tematizado com uma exaltação cada vez maior ao longo do livro é o campo da inimizade. Sutilmente, o político para Schmitt passa a se deslocar para a própria relação de inimizade. E como Schmitt identifica o político com intensidade, ele então pode afirmar que, embora parta da dicotomia amigo/inimigo, é a relação de inimizade e, no limite, a hostilidade extrema, o local próprio do político. Não somente o terreno das relações associação é preterido, assim como todo o vasto âmbito do conflito não extremo. Resta apenas o inimigo.

Aos poucos, portanto, mas de forma contínua, político e relação de inimizade vão coincidindo. Isso permite a Schmitt usar os dois termos amigo/inimigo quando, de fato, são as relações de hostilidade que estão em foco. Ele

afirma, por exemplo, “que é na referência a uma oposição concreta que se evidencia a essência das relações políticas” (SCHMITT, 1994, p.30). É notável que aqui Schmitt designe um dos lados da forma como a essência do político. Será frequente então a referência ao inimigo como o elemento central do político. Por isso, também é dito que tudo o que se refere ao político (representações, palavras e conceitos) tem sentido polêmico. Tudo o que se refere ao político teria, então, uma oposição como pressuposto e estaria ligado a uma situação concreta. Se tal relação não é percebida, as palavras e conceitos políticos (como, por exemplo, Estado, república, sociedade, classe, soberania, Estado de direito, absolutismo, ditadura, planejamento, Estado total ou neutro) não teriam sentido e seriam meras abstrações.

Não é fortuito que a noção de guerra passe a ocupar um lugar destacado na argumentação. Ela já surge no comentário de Schmitt sobre a equivalência, feita por muitos, entre político e político partidário. Isso ocorreria devido ao fato da perda de força da ideia de uma unidade política do Estado que pudesse abranger todas as oposições internas, no caso, aquelas representadas pelos partidos. Se tais antagonismos internos crescem em importância, é a guerra civil que passa a ter destaque. Schmitt lembra que “ao conceito de inimigo pertence, no campo efetivo, a real eventualidade de uma luta” (SCHMITT, 1994, p.33). É a partir do conceito de luta que são desdobrados os conceitos de guerra e guerra civil. Nota-se, portanto, a aproximação do polo da hostilidade na determinação do político e conseqüentemente o interesse crescente no fenômeno da luta em geral e da guerra, mais especificamente.

Nesse sentido, não há ambiguidade em relacionar os conceitos tratados a uma ideia de morte física: “os conceitos amigo, inimigo e luta recebem seu sentido efetivo por terem e manterem especificamente uma relação com a possibilidade real da morte física” (SCHMITT, 1994, p.33). Esse fato decorre naturalmente da própria descrição dos extremos da inimizade. A guerra aparece, então, como uma possibilidade real inscrita na própria conceituação do político, pois a guerra é derivada da inimizade. A guerra é a situação mais extrema da inimizade. Embora Schmitt esclareça que não se trata de uma concepção belicista, militarista, imperialista ou pacifista do político, é da noção de inimigo que decorre necessariamente aquela de guerra. Por isso, não há como evitá-la na conceituação do político. Como explica Schmitt:

“a guerra não é absolutamente o objetivo e fim ou ainda conteúdo da política, mas, ela é sempre um pressuposto presente, como possibilidade real, que determina a ação e pensamento humanos de determinada maneira e efetiva um comportamento especificamente político” (SCHMITT, 1994, p.34).

Vê-se, portanto, com clareza como a figura do inimigo cresce em importância, o que leva à noção de guerra. E tudo isso decorrente diretamente do próprio movimento de conceituação.

Schmitt chama a atenção para um ponto fundamental em sua argumentação. Aqui também se percebe a relação entre a noção de inimigo, aquela de exceção e o conceito central de “caso sério” [*Ernstfall*]. É relevante perceber como, embora partindo de uma forma de dois lados (amigo e inimigo), Schmitt na verdade constrói uma assimetria em favor do campo da inimizade. No fundo, o político para Schmitt se configura, senão totalmente, pelo menos prefe-

rencialmente na relação de inimizade. Esse é, portanto, o ponto central da argumentação de Schmitt para a compreensão do que ele entende de fato como o político, além de revelar o porquê do lugar privilegiado que esse campo ocupa em suas reflexões.

Schmitt afirma que a figura do inimigo está relacionada à possibilidade da guerra, no ponto extremo, à possibilidade do aniquilamento físico do outro. A questão central é, portanto, a possibilidade desse caso decisivo e a decisão sobre ele. Onde se situa o inimigo, na extremidade da forma, aí se situa também o que Schmitt denomina de caso decisivo. A assimetria vai sendo então construída a favor de um dos lados. O conceito central aqui é *Ernstfall*. Esse conceito irá aparecer em diversas passagens do livro. Esse conceito é fundamental para compreender como Schmitt constrói sua assimetria em favor do polo da inimizade. *Ernstfall* pode ser traduzido como o “caso sério” ou o “caso grave”, “caso” aqui pensado como uma situação, um evento. Trata-se do caso que realmente importa, do caso determinante, do caso decisivo. O que interessa perceber aqui é como Schmitt relaciona o “caso sério” ao polo da inimizade. Fazendo isso, o político torna-se exatamente a relação de inimizade. A assimetria foi realizada de forma completa.

É significativo que Schmitt relacione o “caso de guerra” com o “caso sério”. Então, mais um passo é dado e o que surge é outra noção central no pensamento schmittiano: a exceção. Ele afirma que “pode-se dizer que aqui, como antes, exatamente o caso de exceção tem um significado revelador e especialmente decisivo sobre núcleo das coisas” (SCHMITT, 1994, p.35). A exceção, portanto, é unida ao caso sério. O “caso sério”, por sua vez, relaciona-se necessa-

riamente ao caso de exceção. O “caso sério”, então, situa-se no limite da forma, especificamente do lado da inimizade. E o que ocorre na extrema relação de inimizade? Nela, tem-se um agrupamento que afirma algo ao mesmo tempo e na mesma medida em que outro grupo afirma o contrário. Aqui se tem o máximo grau de oposição. Esse é o limite da forma, esse é o caso extremo de inimizade. Dada a oposição mais intensa, do ponto de vista factual, o que se apresenta como possibilidade é a destruição física do outro. Do ponto de vista lógico, o conflito entre duas posições leva à incerteza e à indeterminação. Não há mais uma regra clara a ser seguida, não há mais certeza sobre a regra, já que as duas posições estão em contradição. O que há é exatamente o embate sobre a regra. Portanto, não há mais unidade aqui. Este é o lugar da exceção.

Muito já se disse sobre a admiração de Schmitt em relação à figura da exceção¹⁵. Tal estima de fato existe e possivelmente seja derivada de outra simpatia: aquela consideração sobre o lugar do início, pois o lugar da exceção é o lugar do princípio. Em *O Conceito do Político*, essa admiração se repete com toda veemência¹⁶. Como vimos, Schmitt afirma que o caso de exceção revela o núcleo das

¹⁵ Se a ideia de exceção é central às reflexões de Schmitt, não é fácil refazer todas as variações de seu uso ao longo de sua obra. É de se notar que, em *O Conceito do Político*, o termo principal utilizado é caso de exceção (*Ausnahmefall*), não mais estado de exceção (*Ausnahmезustand*) de *Teologia Política*. O livro de Agamben, *State of Exception* (2005), apresenta uma reflexão sobre o tema, refazendo a origem da questão. Além disso, há no capítulo 4, *Gigantomachy Concerning a Void*, uma análise sobre o importante debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin sobre a noção de exceção. Galli também faz uma breve análise dessa questão (GALLI, 1996, p.399-405).

¹⁶ Em uma das passagens mais eloquentes de sua *Teologia Política*, em uma referência a Kierkegaard, Schmitt afirma, em um tom caracteristicamente hiperbólico: “na exceção, a força da vida efetiva rompe a crosta de uma mecânica rígida que se repete” (SCHMITT, 1996, p.21).

coisas. Na sequência dessa afirmação, ele diz que “na luta efetiva, mostra-se a mais extrema consequência do agrupamento político em amigo e inimigo. Dessa possibilidade mais extrema, a vida dos homens ganha sua tensão política específica” (SCHMITT, 1994, p.35).

É impossível maior clareza sobre a assimetria construída por Schmitt em direção à figura do inimigo. O evento da luta efetiva passa a ser o lugar privilegiado da relação de inimizade entre um grupo e outro. E é desse extremo da forma que as relações entre os homens adquirem seu caráter propriamente político. A assimetria em favor do inimigo está concluída. Como estamos ressaltando, ao fazer isso, Schmitt já não pensa mais o político como sendo os dois lados, amigo e inimigo, mas como estando fixado na relação de inimizade. É, pois, a relação de amizade que passa a ter sentido secundário quando comparada àquela de inimizade. Não há propriamente uma análise da amizade, mas só de amizade em contraposição à inimizade. Além disso, é todo o âmbito do conflito moderado que é desconsiderado. Deve ser lembrada a frase já citada anteriormente em que Schmitt afirma que a distinção entre amigo e inimigo tem o sentido de revelar a intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação. Contudo, o que é desenvolvido de fato por Schmitt é a separação e a dissociação no caso extremo, é a relação de inimizade. Esse é o polo que realmente interessa a ele. As relações de ligação e associação são sempre secundárias. Os conflitos que não são extremos, fundamentalmente a figura do adversário, tudo isso é eliminado em favor do inimigo. O que se deduz deste livro é que a relação de inimizade é a relação política por excelência. É nela que se fazem presentes o caso sério

(*Ernstfall*) e o caso de exceção. O político aqui já não é mais uma forma de dois lados em relação contínua, mas apenas um dos pontos extremos da forma.

A impressão de que o polo da inimizade é o mais relevante aparece desde os primeiros comentários sobre *O Conceito do Político* e entre os comentadores mais relevantes¹⁷. O próprio Schmitt trata da questão no Prefácio de 1963. Ele se refere a Otto Brunner, que teria afirmado ser o inimigo, e não o amigo, o polo conceitual positivo de sua exposição. Schmitt recusa tal crítica e diz que “a acusação de um alegado primado do conceito de inimigo é geralmente difundida e estereotipada. Ela não considera que todo movimento de um conceito jurídico deriva, com necessidade dialética, da negação” (SCHMITT, 1994, p.14). Além disso, ele afirma que “a inclusão da negação é algo diverso de um ‘primado’ do que é negado” (SCHMITT, 1994, p.15). Essa explicação é interessante porque ela simplesmente não explica, mas foge da questão. O fato é que na discussão sobre o conceito do político o inimigo ocupa um lugar central¹⁸. O caso sério, a exceção, tudo isso se situa no

¹⁷ Em uma análise sobre o caráter concreto ou abstrato do conceito do político de Schmitt, Hofmann afirma sobre a noção de inimigo: “significativamente ele se move do conceito de inimigo, não daquele de amigo, que é de fato definido somente como não-inimigo” (HOFMANN, 2002, p.107). Galli se refere ao lugar de ponto de partida que o inimigo ocupa na argumentação schmittiana (GALLI, 1996, p.742). Uma análise sobre o papel do inimigo também é feita no item “Guerra e política” (GALLI, 1996, p.760-780). Por sua vez, com certo cuidado, Derrida afirma: “que o próprio político, que o ser político do político surja, em sua possibilidade, com a figura do inimigo, eis o axioma schmittiano em sua forma mais elementar. Seria injusto reduzir a isso, como se faz frequentemente, o pensamento de Schmitt, mas tal axioma seria, entretanto, indispensável para seu decisionismo, para sua teoria da exceção e da soberania. A desaparecimento do inimigo faria soar o toque fúnebre do político como tal. Ela marcaria o começo da despolíticação (*Entpolitisierung*), o começo do fim do político (DERRIDA, 1994, p.103). Derrida comenta a questão da intensidade: “quanto mais uma contradição, quanto mais uma negatividade oposicional é forte, mais sua intensidade tende ao limite, mais ela é política (DERRIDA, 1994, p.160)”.

¹⁸ Comentando a crítica ao primado do inimigo feita a Schmitt, Derrida afirma: “em uma palavra, Cont.

campo da inimizade. A assimetria, pois, já está dada de partida. Portanto, a relação política por excelência, senão a relação política simplesmente, é a relação de inimizade em seu caso extremo na figura do inimigo.

Todo esse movimento em direção à inimizade revela também um afastamento do que parecia ser uma visão simétrica da política, a partir de dois lados equidistantes de uma forma, para um desenho onde um dos lados (a inimizade) possui uma posição de destaque em relação ao outro lado (a amizade). O que interessa perceber neste movimento de Schmitt é o firme deslocamento em direção ao extremo dos dois polos. É o abandono da simetria, que parecia ser o caráter fundamental do binarismo inicial, o que chama a atenção. Afirmar a superioridade seja da amizade sobre a inimizade, como faz majoritariamente a tradição, ou da inimizade sobre a amizade, como quer Schmitt, significa estabelecer uma assimetria, embora invertida, na definição do que vem a ser a política. O aspecto polêmico em sua retomada da pergunta sobre o político é a inversão que ele realiza, é a volta ao outro lado da forma, o lado da inimizade. Isso revela o quanto a crítica de Schmitt é sempre uma questão limite¹⁹. Por isso, a utilização do binarismo, na forma de uma relação amigo/inimigo, mas o privilégio da inimizade.

É bem significativo que Schmitt dedique um capítulo

a hostilidade é requerida por método e por definição, pela definição mesma da definição. Pela dialeticidade ou pela diacriticidade, pela necessidade da tópica também, que não ocorrem sem a possibilidade da guerra. Não há espaço, não há lugar – nem em geral, nem para um pensamento, para uma definição ou para uma distinção – sem a possibilidade real da guerra” (DERRIDA, 1994, p.175).

¹⁹O horizonte polêmico do livro de Schmitt é fundamentalmente o liberalismo. Segundo Hofmann, “neste ponto, todos os críticos estão de acordo” (HOFMANN, 2002, p.97).

ao exame da antropologia subjacente às teorias do Estado e às ideias políticas. A questão aqui é, de fato, a questão do início. Schmitt quer uma assimetria em favor da inimizade e ele busca fundar isso no terreno de uma antropologia ou, como também argumenta, de uma teologia. Schmitt afirma que as ideias políticas poderiam ser divididas entre aquelas que pressupõem que os homens sejam maus ou bons, por natureza. Segundo Schmitt, “decisiva é a concepção problemática ou não problemática do homem como pressuposição de toda consideração política posterior, a resposta à pergunta se o homem é ‘perigoso’ ou não-perigoso, um ser de risco ou um ser inofensivo e sem risco” (SCHMITT, 1994, p.59). É essa divisão que Schmitt passa a considerar na sua análise do político. O que nos interessa aqui não são os detalhes que Schmitt ressalta na discussão dos diversos pensadores e suas respectivas antropologias, nem tampouco mais uma de suas inúmeras críticas à tradição liberal. Novamente, pois sempre volta a esse ponto, ele vê o liberalismo como algo que nega o político, entre outros aspectos, pela constante crítica e, na sua visão, enfraquecimento do Estado. O que importa aqui é a sua conclusão: “todas as autênticas teorias políticas pressupõem o homem como ‘mau’, ou seja, não o consideram de modo algum como não-problemático, mas como “perigoso” e dinâmico” (SCHMITT, 1994, p.61).

Schmitt fala, então, de teorias políticas autênticas. A autenticidade está, portanto, do lado daqueles que pensam o homem como perigoso. A autenticidade, como fora o caso da seriedade, é encontrada no lado da inimizade. A assimetria do político pela inimizade é confirmada uma vez mais. O político pressupõe uma antropologia do homem

como ser perigoso. Dito de outro modo, uma antropologia do homem como ser perigoso funda o político. É nesse mesmo sentido que Schmitt afirma que por ser o político determinado pela possibilidade do inimigo, então, aquilo que diz respeito ao político não pode partir de um otimismo antropológico.

Schmitt, na continuação do argumento, passa à discussão teológica. O problema agora é a relação entre teoria política e o dogma teológico do pecado. Segundo ele, o dogma teológico do pecado torna o otimismo impossível. Schmitt afirma ironicamente que entre homens bons só há paz, segurança e harmonia. Nesse mundo, “os padres e os teólogos são aqui tão supérfluos quanto os políticos e os estadistas” (SCHMITT, 1994, p.64)²⁰.

O que chama a atenção é que Schmitt busca encontrar uma base para o político, o que significa aqui uma justificativa para a assimetria em favor da inimizade. A pergunta é sobre a razão de Schmitt relacionar exclusivamente o polo da inimizade com as figuras do “caso sério”, da exceção primeira. Essa relação é tão importante para Schmitt que, como vimos, ele dedica um capítulo para a discussão da possibilidade de uma justificativa do político como inimizade, seja na antropologia, seja na teologia. A resposta pare-

²⁰ É essa passagem pelo teológico o que permite a Meier afirmar sua tese, bem radical e criticada, de que a base do pensamento de Schmitt seria uma teologia política. Schmitt só poderia ser compreendido se tomado como um teólogo político. Segundo Meier, Schmitt teria uma visão substantiva do político e não meramente formal (MEIER, 1995, p.46-49; p.76-87). A mesma interrogação sobre o fundamento do político é o que direciona os comentários de Strauss. Entre outros pontos, Strauss pretende mostrar como um suposto fundamento antropológico para o político, em Schmitt, seria uma base fraca. O político poderia, então, não ser necessário (STRAUSS, 1995, p.104-111). O que essas duas críticas têm em comum é a busca de um parâmetro que fundaria uma assimetria. Galli realiza uma crítica detida à posição de Strauss por sua incapacidade de perceber a ausência do fundamento do político em Schmitt (GALLI, 1996, p.782-785).

ce residir no fato de que a relação de inimizade extrema, como já dissemos, é o lugar do início, do princípio. É nesse sentido que a inimizade é primeira para Schmitt. Na relação de inimizade extrema, contrapõem-se dois agrupamentos de maneira total. Isso significa que um modo de existência é oposto a outro. O que Schmitt ressalta é a impossibilidade de uma escolha além desses dois termos, acima desses dois termos, mas principalmente entre esses dois termos. É dessa forma que se pode compreender também tanto as críticas ao terceiro termo da dialética hegeliana²¹, quanto a defesa do seu decisionismo.

Sendo assim, a contraposição política torna-se, de certo modo, absoluta. É a partir dela, mais precisamente de sua eliminação, que o direito terá sentido, pois esse precisa de uma “situação normal” para ter validade. O direito está subordinado ao político. Por outro lado, se Schmitt separa o político do campo moral, pois ele delimita o campo moral como um âmbito próprio com seu critério de bom e mau, então, segundo Strauss, o político, e sua assimetria em favor da inimizade, apontaria para o âmbito moral como o lugar do início²².

²¹ A crítica ao hegelianismo, presente em vários momentos de sua obra, tem um momento especial no livro *Catolicismo Romano e Forma Política*. Schmitt afirma que qualquer ideia de dialética deve ser evitada para a compreensão do catolicismo romano. A busca de um “terceiro mais elevado” é sintomática de uma época de cisão, de “uma antitética que precisa de uma síntese” (SCHMITT, 1984, p.16). O hegelianismo e a dialética seriam expressões típicas de sua época.

²² A crítica de Strauss pretende revelar a questão moral subjacente ao problema do político em Schmitt. Para tanto, ele tem que dar grande destaque e centralidade a algumas passagens de Schmitt. Entre os vários argumentos apresentados, é de se destacar que Strauss sempre se lembre a última frase do texto “*A época das neutralizações e despolitizações*” que acompanha *O Conceito do Político*, desde a segunda edição de 1932: “da força de um conhecimento íntegro surge a ordem das coisas humanas: *Ab integro nascitur ordo*” (SCHMITT, 1994, p.95). Esse é um dos lugares privilegiados, segundo Strauss, para compreender o verdadeiro propósito de Schmitt (STRAUSS, 1995, p.111-119). Ver também o comentário de Meier sobre essa referência a Virgílio (MEIER, 1995, Cont.

Antes de apresentarmos a conclusão, apenas um breve comentário sobre o binarismo assimétrico de Schmitt. Como vimos, no início das reflexões de Schmitt, o político é claramente uma forma de dois lados. A forma do político é exatamente os dois lados. O critério do político é a marca de uma distinção, o traço primeiro que, arbitrariamente, ao mesmo tempo, separa e une os dois lados: amigo/inimigo. É o binarismo que também permite compreender a natureza estritamente relacional do político. O amigo só ganha sentido em relação ao inimigo. O inimigo só pode ser compreendido a partir da figura da amizade. Esses dois polos são complementares em termos de sentido. Não há como pensar um sem o outro. É aqui também que se funda a noção de um campo próprio da política.

De todo modo, com o desenvolvimento da argumentação de Schmitt, esse binarismo passa a não ser exatamente simétrico²³. A atenção especial dedicada ao inimigo, a equivalência do campo da inimizade com o “caso sério”, o lugar destacado da exceção, tudo isso é indício de que Schmitt se nega a pensar o político como um binarismo simétrico. Isso, de certo modo, evidencia a ambiguidade de Schmitt em relação à tradição. Um pouco de atenção revelaria que o impressionante em Schmitt não é que “sua crítica toca o centro do racionalismo ocidental” (HABERMAS, 1992, p.139), como quer Habermas, cometendo um segundo erro de interpretação. O impressionante em Schmitt é como ele

p.64-65). Além disso, Strauss e Meier não se cansam de lembrar uma frase da *Teologia Política*: “o cerne da ideia política, a decisão moral exigente” (SCHMITT, 1996, p.69). De todo modo, essa leitura moralizante de Schmitt é bastante minoritária entre os seus intérpretes.

²³ A suposição de Meier é que tal binarismo também não seria formal, pois teria conteúdo, como já ressaltamos (MEIER, 1995). Para ele, trata-se de um binarismo, mas não de um formalismo.

se situa de modo dúbio em relação à tradição do racionalismo ocidental, invertendo seus termos e se situando nos extremos. Grande parte da polêmica de sua obra está exatamente em realizar um contínuo jogo de inversão e radicalização, um contínuo jogo de espelho invertido. Dizer que o inimigo é fundamental não indicaria uma suposta grande ruptura operada por Schmitt. Ao contrário, revela o quanto ele está dentro de certa tradição, mas invertendo os seus polos.

CONCLUSÃO

Carl Schmitt propõe uma definição de um campo próprio da política baseado na distinção amigo/inimigo. É esse critério que determina o que ele entende por político. É com essa distinção que ele consegue ver e determinar a especificidade do político. Portanto, o traço de separação do político em relação a outros campos é exatamente a distinção amigo/inimigo. Entretanto, como vimos em sua argumentação, Schmitt vai sendo levado para o lado da inimizade, conferindo uma importância crescente à figura do inimigo. O conceito do político passa a ser, então, o campo da inimizade, reduzido à figura do inimigo. O que se tem de fato em Schmitt é a negação de uma visão agonística da política, dada a sua fixação no polo extremo da inimizade. O conflito em toda a sua variada extensão e suas múltiplas formas, que é exatamente o que confere efetividade a um entendimento agonística da política, desaparece em Schmitt, restando apenas a única figura do inimigo. Como

já dissemos, o que há de equivocado aqui não é a inclusão do inimigo no âmbito da política, que é a principal crítica feita a Schmitt, mas a exclusão do amplo campo do conflito, que vai muito além do inimigo. O político, para Schmitt, é finalmente a inimizade no seu grau mais extremo e apenas isso. No limite, o conflito em toda sua diversidade é excluído da política. Portanto, o que há, de fato, em Schmitt, é uma redução do político à inimizade, o que significa exatamente uma fixação no limite-fim da política.

Embora Schmitt pareça fazer um movimento inverso à tradição do pensamento político, ao privilegiar o conflito, é apenas parte do conflito que ele leva em conta, pois ele se fixa no seu ponto mais extremo: a figura do inimigo. Retomar a visão agonística da política implica olhar a política como o campo amplo do conflito, além de recusar o ponto extremo da inimizade como o lugar privilegiado desse olhar. O conflito não pode ser reduzido à figura do inimigo, ao preço de um reducionismo extremo das noções de disputa, embate, desacordo, competição, luta. A política como conflito abrange o adversário, o contendor, o rival, o opositor, o competidor, o oponente. O inimigo é apenas mais uma das figuras do conflito, aquela mais extrema. A política tem que abranger tal figura, não ser reduzida a ela. Portanto, se a visão agonística for tomada em suas consequências últimas, todo o âmbito do conflito deve ser considerado como constitutivo do campo próprio da política. Isso implica, além de reconhecer no conflito o sinal do que é político, negar a tradição que estabelece fundamentos para assimetrias permanentes em favor do acordo e do consenso. Como dissemos, a especificidade da política é sua lógica agonística e essa só se revela no campo amplo e abrangente

do conflito em toda sua diversidade.

Abstract: Considering politics as an agonistic space implies to understand it by covering the scope of conflict. The figure of the enemy is part of this scope, but the conflict by itself cannot be reduced to such figure. In *The Concept of the Political*, Carl Schmitt establishes a political field which ends up with the enemy figure as a central point. From this writing, we will analyze the institution of a political field, thought under an agonistic way, from expanding the scope of conflict.

Keywords: politics; agonism ; conflict ; enemy.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

ARENDRT, H. *On Violence*. New York: A Harvest Book, 1969.

BÖCKENFORDE, E. The Concept of the Political: a Key to Understanding Carl Schmitt`s Constitutional Theory. In: DYZENHAUS, D. *Law as Politics. Carl Schmitt`s Critique of Liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 1998, p.37-55.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.

DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Editions Galilée, 1994.

GALLI, C. *Genealogiadellapolitica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996.

HABERMAS, J. The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English. In: _____. *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Cambridge: The MIT Press, 1992, p.128-139.

HOFMANN, H. *Legitimität gegen Legalität: der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. 4.Aufl., Berlin: Duncker und Humblot, 2002.

HUIZINGA, J. *Homo Ludens*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.

MEIER, H. *Carl Schmitt & Leo Strauss. The hidden dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

MOUFFE, Ch. *The Democratic Paradox*. London, New York: Verso, 2005a.

_____. *On the Political*. London, New York: Routledge, 2005b.

_____. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993.

OFFE, C. New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics. *Social Research*, v.52, n.4, p.817-868, Winter, 1985.

SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. 6. Auflage, 4. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin: Duncker & Humblot, 1994.

_____. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Siebente Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.

_____. *Römischer Katholizismus und politische Form*. 2. Auflage. Stuttgart: Klet-Cotta, 1984.

STRAUSS, L. Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political. In: MEIER, H. *Carl Schmitt & Leo Strauss. The hidden dialogue*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1995, p.89-120.

WEBER, M. *Politikals Beruf*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co., 1992.

INTERDEPENDÊNCIA E SOCIALIDADE HUMANA EM ROUSSEAU¹

Claudio Araujo Reis (UNB)^{2,3}

claudioaraujoreis@gmail.com

Resumo: Rousseau diz, no início do *Contrato social*, que pretende tomar “os homens tais como são” e “as leis tais como podem ser”. Tomando os indivíduos como interdependentes e ambivalentes (entre cooperação e competição) e as leis (e a política) como uma “tecnologia de cooperação”, este texto procura retrair o caminho da reflexão rousseauiana desde o reconhecimento do fato da interdependência e suas implicações para a socialidade humana até a defesa de uma concepção radicalmente democrática da autoridade política.

Palavras-chave: interdependência; autoridade; democracia; cooperação; competição; socialidade.

Rousseau diz, celebrenemente, já na frase que abre seu *Contrato social*, que, na sua busca por uma “regra de administração legítima e segura”, pretende tomar “os homens tais como são e as leis tais como podem ser”. Direito e interesse, justiça e utilidade, diz o Genebrino, andarão de mãos dadas ao longo do caminho que se propõe seguir⁴.

“Os homens tais como são”: essa evocação de uma premissa antropológica que antecede e condiciona todo o

¹ Recebido: 24-11-2020/ Aceito: 28-04-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professor adjunto da Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4355-4903>

⁴ ROUSSEAU 1964a, p. 351.

empreendimento de uma investigação sobre os princípios do direito político remete, em geral, para os leitores de Rousseau, para as longas reflexões sobre a natureza humana contidas tanto no segundo *Discurso*, quanto no *Emílio*. Não há muitos traços disso, no entanto, no texto mesmo do *Contrato social*.

O que há, no início do capítulo VI do Livro I – ponto chave, onde o argumento central da obra de fato se inicia, com a versão rousseauniana do pacto social –, é a explicitação de uma suposição fundamental, que cumpre de maneira suficiente o que se espera dessa premissa antropológica:

Suponho que os homens tenham chegado ao ponto em que os obstáculos nocivos à sua conservação no estado de natureza superam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então esse estado primitivo não pode mais subsistir; e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser. (ROUSSEAU 1964a, p. 360)⁵.

Em geral, entende-se que o “ponto” a que se chegou, evocado aqui por Rousseau, é o do “horrrível estado de guerra” a que dá lugar a “sociedade nascente”, no contexto da história hipotética do *Discurso sobre a origem da desigualdade*⁶. Quero sugerir que o que está sendo evocado aqui por Rousseau é um dos elementos mais fundamentais para tomarmos “os homens tais como são”: o fato de que são inevitável e incondicionalmente *interdependentes*. Levar a sério

⁵ No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau atribui a necessidade das sociedades políticas a um aumento das necessidades. Nessa primeira versão do *Contrato*, o tom empregado por Rousseau ainda é o domoralista: o aumento das necessidades é associado à cupidez (cf. ROUSSEAU 1964a, p. 289). Na versão definitiva, assume um tom mais neutro.

⁶ Cf. ROUSSEAU 1964a, p. 176. É assim que anota, por exemplo, Robert Derathé em sua edição do *Contrato social* na Pléiade (cf. ROUSSEAU 1964a, p. 360 n. 1 e p. 1443).

esse fato e entender suas implicações para a socialidade tipicamente humana é essencial para entendermos em que sentido o ser humano é o *zoon politikon* por excelência⁷ – e, por extensão, para entendermos a especificidade da vida política.

“Interdependência”, tal como entendida aqui, remete para uma situação que envolve a necessidade de uma forma de “colaboração mutualista”, ou seja, uma colaboração entre indivíduos em que ambos obtêm vantagens⁸. É importante notar ainda que estou pensando aqui a interdependência como algo que se distingue não apenas, obviamente, da independência (que caracterizaria o hipotético “estado primitivo”, o “puro”, “verdadeiro” ou “primeiro” estado de natureza), mas também da (mera) dependência (que, tomada o mais das vezes em sentido negativo, no sentido da “dependência dos homens” evocada no *Emílio*, caracteriza a vida social em suas formas corrompidas e é constantemente denunciada por Rousseau como uma forma de dominação). O “problema” que a política (a associação política por meio do pacto) tem de resolver é, justamente, o de encontrar uma forma de viver em comunidade em que indivíduos que dependem uns dos outros (isto é, que são interdependentes) possam, ainda assim, ser livres (em algum sentido). O problema, enfim, é o de encontrar uma forma de (inter) dependência que não implique a “dependência dos homens”, ou seja, que não

⁷ Ver, sobre isso, Gintis e Van Schaick (2013).

⁸ Sigo aqui Tomasello (2012), que propõe a ideia de interdependência como “colaboração mutualista” contrastando-a com a “ajuda altruísta”. A referência imediata de Tomasello é a discussão em torno da evolução da cooperação, na qual, em geral, os conceitos de “altruísmo” e de “reciprocidade” desempenham o papel central.

implique dominação. Ser livre, no final das contas, é, na concepção rousseauniana, não uma forma de ser independente, mas de ser interdependente⁹.

A partir do “fato da interdependência”, podemos introduzir um outro aspecto que caracteriza “os homens como são”: indivíduos são essencialmente ambivalentes (entre cooperar e competir), e essa ambivalência tem amplas consequências para a sociabilidade tipicamente humana e para a solução que a política representa.

A premissa antropológica do argumento político de Rousseau, desenvolvida longamente no segundo *Discurso* e no *Emílio*, estabelece esses dois fatos e explora largamente suas implicações para a socialidade tipicamente humana. Vejamos aqui brevemente alguns elementos dessa exploração¹⁰.

O fato da interdependência é estabelecido, no segundo *Discurso*, quase que “por absurdo”, por assim dizer. Como se sabe, no experimento de pensamento que é a genealogia

⁹ Lembremos que “o problema fundamental para o qual o contrato social dá uma solução” é o de encontrar uma forma de associação (que implica contrair laços de obrigação) que deixe o indivíduo “tão livre quanto antes”. Tomado literalmente, o problema pareceria implicar uma impossibilidade – na carta a Mirabeau de 1767, Rousseau compara o problema que a política tem de resolver ao da “quadratura do círculo” (ROUSSEAU 1974, p. 167; nessa carta o “problema” está formulado em termos diversos dos do *Contrato social*, mas trata-se, em sentido amplo, do mesmo problema e da mesma dificuldade). Como alguém pode estar submetido a “laços de obrigação” e ainda assim “ser livre?” A solução passa, então, por encontrar as condições em que “estar obrigado” possa ser pensado sem contradição com “estar ou ser livre” (Kant tinha, de fato, com o que se inspirar em Rousseau). Na vida social, a independência *stricto sensu* é impossível e a liberdade, o valor máximo: identificar uma a outra é dizer que a vida social é incapaz de realizar ou comportar o ideal da liberdade. Como lembra a célebre passagem das *Cartas da montanha* (ROUSSEAU 1964a, p. 841), “essas duas coisas [independência e liberdade] são tão diferentes que até mesmo excluem-se mutuamente” – porque, afinal, ser *livre* é *depend*er, ainda que exclusivamente da vontade geral ou das leis, no que diz respeito às exigências da vida em comum. Dizer que ser livre é uma forma de ser interdependente vai na mesma direção dessas observações de Rousseau, sobretudo se evocarmos a relação que há entre a existência de uma vontade geral e o fato da interdependência.

¹⁰ O que se segue retoma e atualiza alguns pontos de Reis (2000).

hipotética do estado de natureza Rousseau parte da suposição (contrafactual) de que, originalmente, os indivíduos são rigorosamente independentes. Essa independência, de fato, é uma das características mais conspícuas do “puro estado de natureza”: nesse estado, supõe-se, a sobrevivência de cada um não dependeria, a princípio, da cooperação com os demais. A hipótese pede que pensemos o “homem natural” como dependendo apenas de si mesmo – como o “inteiro absoluto”, vai dizer mais tarde o *Emílio*. Mas, como mostra a primeira parte do segundo *Discurso*, não se vai muito longe com essa suposição contrafactual.

A ênfase de Rousseau nessa premissa da independência liga-se a sua polêmica contra Hobbes. Contra o autor do *Leviatã*, o Genebrino desenvolve, em uma direção peculiar, a tese lockeana de que não podemos identificar os conceitos de “estado de natureza” e “estado de guerra”. Mesmo que um estado de guerra seja um resultado inevitável do estado de natureza, os dois estados são essencialmente (ou conceitualmente) distintos. Rousseau, como é notório, faz ver que o estado de guerra supõe “relações constantes”¹¹ e que, portanto, ao postularmos a independência como característica do “estado de natureza original”, excluimos automaticamente também o conflito ou a competição – pelo menos o tipo de conflito a que faria sentido chamar de “guerra”. Mas o preço a pagar é significativo: ao eliminar, do “estado de natureza original”, o conflito ou a competição, suspendendo o fato da interdependência, Rousseau deixa-nos sem recursos suficientes para pensar o outro as-

¹¹ Ver ROUSSEAU 1964a, p. 602.

pecto fundamental da socialidade humana, que é a cooperação. Não há conflitos no “estado de natureza original” – mas tampouco há cooperação.

A introdução da piedade, elemento fundamental na construção da hipótese ou do modelo do “puro estado de natureza”, não muda esse quadro substantivamente. Ao contrário, reforça essa situação. Lembremos que a piedade é, desde o início, introduzida como um freio do amor de si e não como algum tipo de “impulso altruísta”. A piedade não funciona promovendo a cooperação, mas enfraquecendo, de certo modo, a competição¹². Sua introdução no quadro descritivo do “puro estado de natureza” é, enfim, insuficiente para explicar a socialidade humana e seu misto peculiar de cooperação e competição.

A isso devemos acrescentar a afirmação de Rousseau de que, no “puro estado de natureza”, ou seja, nessa situação hipotética e contrafactual em que se nega o fato da interdependência, as necessidades (naturais) antes afastam do que unem os indivíduos – é o que diz expressamente, por exemplo, no *Ensaio sobre a origem das línguas*¹³. Isso supõe, mais uma vez, a negação do fato da interdependência: essas supostas “primeiras necessidades” deveriam poder ser satisfeitas de forma independente ou não cooperativa por cada indivíduo isoladamente.

¹² Acrescente-se a isso o fato de que o “puro estado de natureza” parece supor ainda uma abundância relativa de recursos (seja pela suposição da riqueza da natureza, seja pela postulação da limitação das necessidades), de modo que, mesmo postulando indivíduos movidos exclusivamente por seu próprio interesse em satisfazer suas necessidades, não precisaria haver conflitos de interesse ou competição entre eles.

¹³ “O efeito natural das primeiras necessidades foi o de afastar os homens e não de aproximá-los” (ROUSSEAU 1995, p. 380). Ver também segundo *Discurso* (ROUSSEAU 1964a, p. 151). Sobre isso e o que se segue, ver Reis (2000).

É interessante notar que, no *Manuscrito de Genebra*, no célebre capítulo sobre a sociedade geral do gênero humano, Rousseau inverte a afirmação do *Ensaio*, justamente porque, ali, a perspectiva adotada pede o reconhecimento, desde o início, do fato da interdependência. Lá ele diz que as necessidades aproximam (efeito exatamente contrário ao observado no “puro estado de natureza”), na mesma medida em que as paixões dividem (já supõe aqui o amor-próprio desenvolvido). Essa aproximação pelas necessidades (o fato da interdependência) é, afinal, o que solicita a política: sem isso, sem a política, o que surge a partir dos laços formados com base nas necessidades são apenas “multidões de relações sem medida, sem regra, sem consistência”, de tal modo que “a sociedade geral, *tal como nossas necessidades mútuas podem engendrar*, não oferece uma assistência eficaz ao homem tornado miserável” (ROUSSEAU 1964a p. 282; grifos meus).

Em suma, a construção do modelo do “puro estado de natureza”, ao envolver a negação (ou ao menos a suspensão provisória, no contexto do experimento de pensamento) do fato da interdependência, torna possível pensar, nos termos que interessam a Rousseau, a separação entre os conceitos de estado de natureza e estado de guerra, mas com um custo importante: ao pôr entre parênteses as condições que levam à competição, torna igualmente impossível pensar a cooperação – e, com isso, torna impossível pensar sobre aquilo que estrutura a vida propriamente humana: sua socialidade peculiar (com seus elementos complementares de cooperação e competição). O modelo do “puro estado de natureza”, enfim, é fundamentalmente limitado e largamente insuficiente¹⁴.

¹⁴ Deveríamos, então, nos perguntar por que, sendo insuficiente, Rousseau insiste tanto nessa descrição do “puro estado de natureza”, para além de sua polêmica com Hobbes. Esse é um ponto interessante (que toca diretamente as questões metodológicas levantadas ou implicadas pelo segundo *Discurso*), mas que será aqui deixado de lado, com apenas as seguintes observações: Rousseau tenta nos convencer, com sua descrição desse hipotético “puro estado de natureza”, de Cont.

Outro modelo impõe-se, portanto, que implica a introdução de novas necessidades (tanto físicas quanto morais¹⁵) e de novas capacidades. Esse outro modelo será o do “homem social”, construído a partir da inclusão de um conjunto de novas necessidades e novas capacidades que o conceito de amor-próprio, de alguma forma, resume e condensa. Com esse novo modelo, finalmente, podemos relocalizar a “premissa antropológica” em bases mais adequadas e enquadrar melhor o problema que a invenção da política vem tentar resolver, evocado já naquela passagem do *Contrato social* citada logo no início deste texto.

Em geral, para caracterizar esse novo modelo (o do “homem social”), segue-se o fio do desenvolvimento do amor-próprio. O tratamento que Rousseau dá a essa ques-

duas coisas: 1) esse estado de independência é possível de ser pensado (isto é, tem consistência e coerência suficientes para ser posto como um possível, mesmo que ainda, digamos, “pré-” ou “sub-humano”); 2) esse estado possível, embora não seja suficiente para, sozinho, dar conta de explicar a vida social (já que, por estipulação, exclui um fato central que condiciona a socialidade propriamente humana), pode (e deve) ser usado como pedra de toque para julgarmos o estado atual da humanidade (por qual razão, ainda seria necessário esclarecer – há uma relação aqui entre a unidade ou integridade do indivíduo e uma ideia de felicidade, mas isso precisaria ser desenvolvido). Há uma espécie de descolamento entre o conteúdo descritivo e/ou explicativo do modelo do estado de natureza original (ele é insuficiente para descrever e/ou explicar a socialidade especificamente humana) e seu conteúdo normativo (embora insuficiente, é possível de ser pensado de forma consistente e carrega uma carga normativa). A relação entre esses dois pontos é complexa e envolve o princípio metodológico que prega não só a distinção entre o original e o adquirido, mas a prioridade do primeiro sobre o segundo (prioridade que é dupla: o adquirido tem de ser explicado pelo e a partir do original; o original é mais valioso do que o adquirido ou derivado e fixa uma “direção” para todo o processo de desenvolvimento posterior). Sobre as questões metodológicas relativas ao segundo *Discurso*, ver Neuhauser (2012 e 2014).

¹⁵ No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau chama as paixões de necessidades morais (cf. ROUSSEAU 1995, p. 380). A mais importante (ou o conjunto mais importante) delas é extensamente tratada em sua obra sob o nome de “amor-próprio”. Frequentemente, associa-se ao amor-próprio um sentido exclusivamente negativo, atribuição estimulada pelo próprio Rousseau em diversas passagens. No entanto, é preciso lembrar que, a rigor, sem algo como o mecanismo implicado pelo amor-próprio (algo como um mecanismo de autorregulação do comportamento individual que envolva a perspectiva dos demais), a compreensão da socialidade humana fica impossível. Sobre isso, ver Dent (1988). Ver também Reis (2000) e Kawauche (2019).

tão é um composto interessante da abordagem clássica do tema do amor-próprio (na tradição agostiniana, que ganha novos tons na literatura moralista e na filosofia moral do século XVII, de Pascal e Nicole a La Rochefoucauld e Malebranche) e de intuições que antecipam teorias contemporâneas (tanto filosóficas quanto científicas) que apontam a intencionalidade compartilhada como um elemento central para a compreensão da especificidade da socialidade (e também da cognição) dos seres humanos¹⁶. Esse fio do amor-próprio, sobretudo em sua vertente clássica, é bem explorado pelos comentadores e é bem conhecido dos leitores do Genebrino, embora uma aproximação com os debates contemporâneos em torno da intencionalidade compartilhada pudesse ser interessante e esclarecedora. Sugiro aqui que sigamos, ao invés, um fio paralelo, usando como foco não o conceito de amor-próprio, mas o de *interesse próprio*¹⁷, destacando, especialmente¹⁷, o impacto do fato da interdependência sobre esse interesse – o que nos leva a um segundo ponto da premissa antropológica (se quisermos tomar “os homens tais como são”) que precisamos levar em conta, um ponto que se segue diretamente do fato da interdependência e que remete a um elemento de *ambivalência* que caracteriza fundamentalmente a socialidade humana¹⁸.

¹⁶ Ver, em especial, Tomasello (2019).

¹⁷ Bruno Bernardi observa que o conceito de interesse constitui a “trama” do pensamento de Rousseau e que toda a sua filosofia poderia ser apresentada, de certa forma, como uma filosofia do interesse. (Cf. BERNARDI 2006, p. 272 ss). Sobre a noção de interesse e seu lugar na história da reflexão sobre a socialidade humana há uma bibliografia extensa; ver, p. ex., Hirschman (2013), Force (2003), Gintis et al (2005). Ver também Coletti (2018).

¹⁸ Sobre essa “ambivalência”, ver Boehm (1989 e 1999). Algo dessa ambivalência é evocado na feliz expressão kantiana “insociável sociabilidade”, que aparece no opúsculo *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Sobre isso, ver Klein (2019).

Começemos com o conceito de “necessidades” (*besoins*). Lembremos inicialmente, como nota Rousseau, que há tipos diversos de necessidades¹⁹. Mas, sejam quais forem essas necessidades, há uma conexão que se observa sempre, em todos os casos: a uma necessidade corresponde sempre um determinado *interesse*, de modo que podemos postular, de saída, que sentir uma necessidade e possuir um interesse são correlativos.

Um exemplo típico dessa correlação aparece já em conexão com o conceito fundamental de amor de si. Na sua forma mais básica, o amor de si mesmo não é outra coisa senão o sentimento das necessidades fundamentais, sem o qual o cuidado de si mesmo carece de motivação. A esse amor já corresponde, como diz Rousseau no prefácio do *Discurso*, um “interesse ardente” em nossa própria conservação – um interesse, portanto, independente da contribuição dos aspectos cognitivos e motivacionais introduzidos com a ideia de amor-próprio²⁰.

Supondo-se um indivíduo autossuficiente (como é, supostamente, o indivíduo no “puro estado de natureza”), a suas necessidades corresponde um tipo limitado de interesse próprio – para usar uma terminologia proposta por Bru-

¹⁹ Ver “Fragmentos sobre a influência dos climas sobre a civilização” (ROUSSEAU 1964a, p. 529). Como já observado, há também o que chama de “necessidades morais” e associa às paixões.

²⁰ Cf. ROUSSEAU 1964a, p. 126. A potencialidade do conflito de interesses, portanto, é independente do amor-próprio. Na suposição do estado de natureza original, em que (1) o fato da interdependência está sendo provisoriamente posto entre parênteses; (2) a piedade é apresentada como o freio do amor de si, que tempera aquele “interesse ardente” a que alude Rousseau; e (3) supõe-se uma abundância relativa de recursos, essa potencialidade é anulada ou, pelo menos, posta em xeque. Mas basta reintroduzirmos o fato da interdependência (e, vale repetir, é necessário que o façamos, se queremos dar conta da socialidade tipicamente humana), mesmo sem considerar ainda as especificidades do amor-próprio, que a potencialidade do conflito reaparece.

no Bernardi, falemos, neste caso, de um interesse *particular*²¹. O fato da interdependência (a introdução, no modelo, de necessidades que não podem ser satisfeitas sem o concurso de outros) supõe que o interesse próprio tenha outra configuração, mais complexa. De um lado, cada indivíduo interdependente mantém seu interesse próprio separado, que se refere a sua esfera separada de existência – para continuar seguindo Bernardi, chamemos a isso de interesse *privado*. De outro, há o interesse que remete especificamente à instância do sujeito plural²² que está implicado pela cooperação ou pela relação de interdependência – teríamos aí um interesse *comum*. Enfim, a necessidade cuja satisfação exige a cooperação (a introdução do fato da interdependência) corresponde um interesse próprio complexo, que se compõe de duas partes complementares: uma parte privada, outra comum.

Sem levar em conta essa diversidade das formas que o interesse assume, não é possível explicar a peculiar socialidade humana – e, por extensão, nossa compreensão da vida política fica limitada. Como nota Rousseau, o “estabelecimento das sociedades” (políticas) está vinculado a duas

²¹ BERNARDI 2006, p. 372-375. Bachofen (2014) propõe uma taxonomia diferente, em que o que chama de “interesse individual” engloba tanto o “privado” (ou particular) quanto o “comum” (ou geral). A proposta de Bachofen enfatiza o fato de que o interesse comum deve ser também, em alguma medida, um interesse do indivíduo. Mas interessa-me aqui sobretudo enfatizar o caráter “grupar” do interesse comum, como interesse de um sujeito peculiar, um sujeito plural. É preciso mais do que apenas distinguir o interesse comum do privado como interesses do indivíduo: é necessário também identificar o *modo* sob o qual o indivíduo possui esses interesses, em especial o interesse comum; aqui seria interessante retomar a distinção, proposta por Raimo Tuomela, entre “intenções coletivas no modo-eu” e “intenções coletivas no modo-nós” (*I-mode/we-mode collective intentions*) – cf. TUOMELA 2003; cf., em especial, TUOMELA 2013, p. 94-95, onde aplica seus conceitos à distinção rousseauiana entre “vontade de todos” e “vontade geral”.

²² Tomo aqui o conceito de “sujeito plural” no sentido de Gilbert (2014).

condições fundamentais: a oposição dos interesses privados, que torna *necessário* esse estabelecimento; e o acordo entre esses mesmos interesses, que o torna *possível*²³. Por um lado, se não houvesse “oposição”, a “arte política” seria supérflua, sugere Rousseau²⁴ – poderia haver algum tipo de vida social, mas não, a rigor, política. Por outro, se não fosse possível um “acordo”, a cooperação estaria inviabilizada e a vida social como um todo (não só a política) seria impossível. A política, para seres interdependentes, é uma “tecnologia”²⁵ que visa, justamente, a garantir e promover esse “acordo”, tornando possível a cooperação. Em especial, a política é a resposta tipicamente humana para lidar com a necessidade imposta pelo fato da interdependência e pela ambivalência que implica²⁶. Tal é a ideia que está implicada pela intuição

²³ ROUSSEAU 1964a, p. 368: “pois se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que tornou isso possível”. Rousseau fala aqui em “interesses particulares”, mas, para manter a coerência com a nomenclatura que foi sugerida anteriormente, baseada em Bernardi, sugiro usar “privados” nesse contexto.

²⁴ Ver ROUSSEAU 1964a, p. 371, nota.

²⁵ Para essa caracterização, inspiro-me aqui em Gaus: “I shall suppose that our social morality is a type of evolved technology for human cooperation that is, perhaps, the innovation that made humans the social creatures we are.” (2015, p. 3). Rousseau, como citado, fala em “arte política”. É importante voltar a lembrar a mistura de competição e cooperação que caracteriza inevitavelmente a socialidade humana. A política é uma *tekne* que favorece a cooperação, mas não elimina o elemento competitivo ou conflituoso. Talvez uma comparação com a solução encontrada por outras espécies sociais (como os grandes símios, nossos primos filogenéticos) possa ser interessante aqui. A vida social dos chimpanzés, por exemplo, é cooperativa apenas em ocasiões muito raras (embora especialistas diverjam quanto a esse grau de raridade). Em suas sociedades altamente competitivas, o princípio básico de organização é a hierarquia de dominação. A dominação é necessária como forma de fazer frente ao conflito e tornar viável a vida em grupo. A “arte política”, da forma como Rousseau a entende, é, justamente, uma maneira de fazer frente ao conflito instituindo não uma cadeia de *dominação*, mas uma *autoridade*, que, dotada de força (da força comum da comunidade), pode, justamente, contrapor-se ao desejo de dominar (por parte de indivíduos ou de subgrupos). A política é exatamente essa “tecnologia”, desenvolvida pelo *zoonpolitikon* por excelência, que permite criar essa força (da autoridade) que será usada para contrapor-se a outra força (a do desejo de dominar). Autoridade (da comunidade) contra a dominação (de um ou de uns sobre os outros): essa ideia está no centro do pensamento político de Rousseau.

²⁶ Em outras espécies “eusociais”, a resposta a pressões semelhantes às da interdependência envolveu o surgimento de outras formas e outros mecanismos de associação (mecanismos bioquímico-cont.

que Rousseau articula na passagem do início do capítulo VI do *Contrato social*, citada mais acima, e elaborada ao longo de toda sua filosofia política.

Voltemos às duas condições que se aplicam à política, a oposição dos interesses privados e a possibilidade do interesse comum. O que são, mais exatamente, essa “oposição” e esse “acordo” de que fala Rousseau? Proponho entender essa “oposição” como um tipo de conflito, que aparece como competição²⁷: interesses privados competem pelos mesmos recursos (materiais ou outros), além de estarem constantemente sob a pressão do “desejo de dominar”, que Rousseau associa primariamente com o amor-próprio, mas que tem outros desdobramentos. Interesses privados implicam sempre, na forma como Rousseau sugere que os pensemos, uma espécie de reivindicação de preferência – Bachofen fala nas “pretensões exorbitantes” do interesse privado (cf. BACHOFEN 2014, p. 394). Essa reivindicação de preferência instaura, entre os interesses privados, uma situação crônica de conflito, potencial ou atual. Isso se faz sentir, de maneira especial, na forma de uma “tentação” peculiar, atrelada ao interesse privado e sua reivindicação de preferência: a tentação típica do *freerider* (do “aproveita-

cos, por exemplo, como os feromônios; cf. ENFIELD e LEVINSON 2006, p. 2-3). Aristóteles, à sua maneira, já chamava a atenção para essa diferença na *Política* (1253a, 7-18). A especial socialidade dos seres humanos tem a ver com a peculiaridade da resposta humana à interdependência: em lugar dos feromônios, o *logos*, a palavra, o discurso – que se tornaram uma possibilidade para nossa espécie em função de nossa capacidade de intencionalidade compartilhada. Em outras palavras, o que faz do ser humano o *zoonpolitikon* por excelência é, justamente, a forma que nossa espécie encontrou para lidar com o fato da interdependência: a criação de um mundo (social, cultural) intersubjetivo, que contém, notadamente, entre suas possibilidades, a instituição de comunidades morais (ou políticas). Uma versão dessa ideia básica cumpre, de certa forma, o papel de premissa antropológica fundamental no argumento político rousseauiano.

²⁷ Para uma abordagem distinta dessa questão, ver Coletti (2018).

dor”)²⁸. Trata-se aqui da tentação de “colher o fruto sem estar obrigado a cultivá-lo”, como diz o *Manuscrito de Genebra* (ROUSSEAU 1964a, p. 282)²⁹.

Para entender melhor essa especificidade tanto da oposição (conflito, competição) dos interesses privados, quanto do acordo desses mesmos interesses, vale a pena lembrar um exemplo famoso explorado por Rousseau no segundo *Discurso*. Trata-se do célebre exemplo da “caça ao cervo” (ROUSSEAU 1964a, p. 166-167)³⁰.

O exemplo é trazido como ilustração de um ponto introduzido um pouco antes pelo Genebrino:

Instruído, pela experiência, de que o amor pelo bem-estar é o único móbil das ações humanas, ele [o indivíduo natural] pôs-se em condição de distinguir as ocasiões raras nas quais o *interesse comum* devia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes daquelas, mais raras ainda, nas quais a *concorrência* devia fazê-lo desconfiar deles. No primeiro caso, unia-se com eles em rebanho, ou, no máximo, em algum tipo de *associação livre* que *não obrigava* a ninguém e que durava tanto quanto a *necessidade passageira* que a havia formado. (ROUSSEAU 1964a, p. 166. Grifos meus).

Estamos ainda aqui no domínio do que Rousseau chama de “puro estado de natureza”. O “amor pelo bem-estar”

²⁸ Outra face das “pretensões exorbitantes” do interesse privado, conexas a essa “tentação” do aproveitador, é a de apresentar-se frequentemente como representante do verdadeiro interesse comum. Isso em geral se exprime na tentativa de “privatizar” a força pública e é uma das faces do desejo de dominar que, por sua vez, é um ingrediente inevitável da socialidade humana, em toda sua ambivalência. O “pacto” proposto pelos ricos no segundo *Discurso* pode ser lido como uma versão desse fenômeno.

²⁹ Note-se de passagem que a crítica à noção de uma “sociedade geral do gênero humano” (ROUSSEAU 1964a, p. 281 ss) deveria ser retomada também neste contexto. A “falha na ligação das partes” a que alude Rousseau (id., p. 283) está diretamente relacionada à característica básica dos interesses privados de sempre implicar uma reivindicação de preferência e à tentação do aproveitador.

³⁰ Sobre o exemplo da caça ao cervo, especialmente sobre seu uso na teoria evolutiva dos jogos (*evolutionary game theory*), ver Skyrms (2004).

(ou o interesse próprio) é o “único móbil das ações”, mas esse interesse próprio é, de certa forma, na situação evocada no exemplo, limitado e simples: trata-se do que sugeri chamar de interesse particular, que tem um caráter quase solipsístico, por assim dizer. O indivíduo no “puro estado de natureza”, movido por seu interesse particular, raramente coopera, mas também, a rigor, quase nunca compete.

Que tipo de comunidade de interesses pode ser pensado aqui? Podemos evocar uma eventual convergência ou coincidência de interesses particulares. Uma “necessidade passageira” (não se supõe ainda que seja uma necessidade interdependente, que exige a cooperação) pode fazer com que essa convergência ocorra. Essa convergência casual (“rara”, nota Rousseau) dá origem a algo que pode aparecer, *prima facie*, como um interesse comum, mas tão precário quanto a “necessidade passageira” que lhe corresponde. Essa precariedade faz com que não seja suficiente para criar a obrigação que sustentaria ou constituiria uma verdadeira associação. A “associação livre” que resulta daí é igualmente precária e insuficiente, como ilustra o exemplo da caça ao cervo, que se segue a essas reflexões.

Ainda que possa haver, na caça ao cervo, um interesse comum que não é difícil, para os participantes, cada um com seu interesse particular, perceber – já que cada um pode muito claramente ver como teria benefício com o produto da caça, que, no entanto, ninguém está em condições de realizar isoladamente – falta um ingrediente fundamental, que é o compromisso conjunto que poderia transformar essa “associação livre” em uma verdadeira associação. Estamos ainda muito distantes dos “compromissos mútuos” que formam o laço que ligam os indivíduos ao corpo social,

como dirá mais tarde o *Contrato social* (cf. ROUSSEAU 1964a, p. 373). E note-se que, se falta, no tipo de “associação livre” implicada na caça ao cervo, o elemento de obrigação que forma o laço social e político, falta-lhe também, complementarmente, o elemento de conflito ou oposição de interesses que torna necessária a associação política: o que há aqui são interesses particulares que se distinguem, não interesses privados que se opõem³¹.

Outro exemplo que pode ajudar-nos a entender melhor a especificidade da oposição e do acordo de interesses que condicionam a necessidade e a possibilidade da política é o da “sociedade das técnicas e do comércio”, que Rousseau explora no Livro III do *Emílio*³².

Nessa altura da obra, Rousseau sugere ao preceptor que, para apresentar a seu pupilo as primeiras noções sociais, faça isso, justamente, por intermédio da noção de utilidade. Lembremos a gradação que há entre as “noções morais”, como observa Rousseau: “até aqui conhecemos apenas a lei da necessidade: agora temos a ver com o que é útil; chegaremos logo ao que é conveniente e bom”, diz Rousseau (ROUSSEAU 1969, p. 429). A “lei da necessidade” exprime, em geral, a relação de dependência “das coisas” (ROUSSEAU 1969, p. 311). Trata-se de uma necessidade em sentido forte (*nécessité*). A ideia de utilidade recobre parte da relação de dependência com os homens, e

³¹ A diferença a que estou tentando apontar aqui também pode ser destacada se comparamos os casos do “desertor”, no exemplo da caça ao cervo, com o do “aproveitador” (*freerider*), evocado mais acima na passagem citada do *Manuscrito de Genebra*. No exemplo da caça, a defecção de um dos participantes, embora constitua uma espécie de prejuízo para os demais (já que a caça não se realiza), não faz do desertor um aproveitador – justamente porque ali não existe, a rigor, um interesse comum, mas apenas interesses particulares que, embora possam no momento convergir, são fundamentalmente isolados.

³² Cf. ROUSSEAU 1969, p. 454-481. Sobre isso e o que se segue, ver Reis (2000).

aqui entram as necessidades (*besoins*) percebidas como convergentes ou comuns, como no caso das associações livres. Mas o conceito de utilidade, correspondendo a uma conjunção de necessidade convergente e de interesse comum insipiente, já implica interdependência e, assim, já é bastante para um primeiro esboço de associação – não mais uma associação livre, como no caso da caça ao cervo, mas uma que já envolva laços de compromissos mútuos³³.

Mas se, no *Emílio*, a coesão e a reciprocidade introduzidas pelo interesse comum que surge a partir da percepção da mútua utilidade são suficientes para apresentar ao jovem pupilo a “sociedade das técnicas e do comércio” como uma espécie de *proxy* das sociedades políticas³⁴, em outros lugares Rousseau não hesita em apontar os limites disso.

No “Prefácio” de *Narciso*, por exemplo, em nota, Rousseau contrapõe os “laços da sociedade que são formados pela estima e pela benevolência mútua” aos “laços da sociedade pelo interesse pessoal” e faz ver que “não se pode fortalecer um desses laços sem que o outro seja relaxado na mesma medida.” (cf. ROUSSEAU 1964b, p. 968). Essa indicação importante ecoa em outras passagens da obra, como, por exemplo, na longa e relevante nota IX que o

³³ Poderíamos aplicar aqui a distinção de Tuomela entre o “modo-eu” e o “modo-nós” das intenções coletivas, já lembrada anteriormente. O modelo da “sociedade das artes e do comércio”, pelo qual o jovem Emílio é primeiramente familiarizado em seu aprendizado das “noções sociais”, abordaria as intenções coletivas (o interesse comum) a partir da perspectiva do “modo-eu”, e nisso está o seu limite. Permitiria, quando muito, chegarmos a uma noção de “vontade de todos”, mas não ainda a uma noção adequada de “vontade geral”.

³⁴ “Vosso maior cuidado é o de afastar do espírito de vosso aluno todas as noções de relações sociais que não estão ao seu alcance; mas quando o encadeamento dos conhecimentos vos forçar a mostrar-lhe a mútuadependência dos homens, em lugar de mostrá-lo pelo lado moral, orienteis antes sua atenção em direção à indústria e às artes mecânicas, que os tornam úteis uns aos outros.” (ROUSSEAU 1969, p. 456).

Genebrino acrescentou ao seu segundo *Discurso*³⁵ e nos diversos momentos dos *Diálogos* em que evoca, como “destrutivo de toda ordem social”, o princípio de “não se pôr jamais em uma situação que o faça ter vantagem no prejuízo de outrem”³⁶.

Estamos longe aqui da suposição de uma ordem espontaneamente criada pelo jogo dos interesses (privados), de uma harmonia que brota apesar da aparente desordem e oposição desses interesses. Pensar a possibilidade dessa ordem, para além do conceito de utilidade, será tarefa da ciência política (não da ciência econômica), e a rede conceitual em torno da noção-chave de “vontade geral” será o campo em que se dará a exploração dessa possibilidade.

Da mesma forma, instaurar essa ordem é uma questão eminentemente política, e não econômica: trata-se, no final

³⁵ ROUSSEAU 1964a, p. 202-208: “Pode-se admirar a sociedade humana tanto quanto se queira, isso não faz ser menos verdadeiro que ela leva necessariamente os homens a se odiarem entre si na medida em que seus interesses se cruzam, a se prestarem mutuamente serviços aparentes e a causarem uns aos outros, de fato, todos os males imagináveis. O que se pode pensar de um comércio no qual a razão de cada particular lhe dita máximas diretamente contrárias às que a razão pública recomenda ao corpo da sociedade e no qual cada um encontra sua vantagem na infelicidade de outrem? (...) Se me respondem que a sociedade está constituída de tal maneira que cada homem ganha servindo aos outros, eu replicaria que isso estaria muito bem, se ele não ganhasse ainda mais prejudicando-os. Não há lucro legítimo que não seja ultrapassado por outro que se pode obter ilegitimamente, e o mal feito ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços. Trata-se apenas de encontrar os meios de se assegurar a impunidade, e é nisso que os poderosos empregam todas as suas forças e os fracos todas as suas astúcias”. (p. 202)

³⁶ “Do tumulto das sociedades nascem multidões de relações novas e frequentemente opostas, que puxam em sentidos opostos aqueles que trilham com ardor o caminho social. (...). Mas aquele que se mantém à parte e foge desses perigosos combates (...) se encontra naturalmente submetido a esse grande preceito de moral, mas *destrutivo de toda ordem social*, de nunca se pôr em situação de poder obter vantagem com o mal de outrem. Quem quiser seguir esse preceito rigorosamente não tem outro meio senão o de se retirar totalmente da sociedade, e quem vive dela separado só por isso mesmo já o segue sem ter necessidade de pensar nele.” (ROUSSEAU 1959, p. 823-824. Grifo meu; ver também id., p. 855). A vida social, para seres interdependentes que possuem interesses privados, implica inevitavelmente a competição e a potencialidade do conflito. Pôr-se em situação de não poder obter vantagem com o prejuízo de outro só seria possível para seres independentes (não interdependentes), ou seja, para seres que podem dispensar a existência social.

das contas, do problema de instaurar uma autoridade que não só garanta a realização do acordo entre os interesses, contra a sempre presente pressão da oposição dos interesses privados, como também garanta que, no que se refere às decisões coletivas (as decisões sobre o que “nós”, como um sujeito plural, devemos fazer), seja sempre respeitada a hierarquia entre o interesse comum, que tem precedência, e os interesses privados.

O problema, diz Rousseau na já mencionada carta de 1767 a M. de Mirabeau (cf. nota 6 acima), é “encontrar uma forma de governo que ponha a lei acima dos homens” (ROUSSEAU 1974, p. 167). “Pôr a lei acima dos homens” significa dar a devida prioridade ao interesse e às razões comuns sobre os interesses e razões privadas. O argumento de Rousseau vai no sentido de que só a autoridade de todos nós, representados como um todo (como um sujeito plural) garante essa prioridade – autoridade que, por sua vez, não tem como ser delegada ou transferida sem mudar de natureza e perder sua qualidade legítima.

Este é, enfim, um dos interesses mais significativos da reflexão rousseauiana sobre os princípios do direito político: a versão radicalmente democrática que oferece dessa autoridade. Essa autoridade, inclusive com seus aspectos “arbitrais” essenciais, só é legítima se está fundada sobre o interesse comum, que é – e só pode ser – o interesse do sujeito plural peculiar que se constitui a partir do compromisso conjunto assumido por todos e cada um. É necessária a força da autoridade para garantir as condições da cooperação – mas essa força só pode ser a da própria comunidade, considerada como um todo. A comunidade, considerada como um todo, pela autoridade que carrega, é a única ins-

tância para a qual a ideia de “forçar a ser livre” faz sentido e não aparece como um paradoxo. Para qualquer outra instância, a tentativa de impor-se com autoridade é indistinguível da tentativa de dominar.

Na leitura aqui proposta, essa concepção radicalmente democrática da autoridade política segue-se da compreensão sugerida do que está envolvido na resposta tipicamente humana ao que foi chamado de “fato da interdependência”, em particular por suas implicações para a socialidade humana. Essa interdependência, como foi sugerido, está na raiz de uma ambivalência na socialidade humana: indivíduos humanos são excepcionalmente capazes de cooperar de maneiras muito complexas, sem deixar de ser altamente competitivos; ao mesmo tempo, estão constantemente divididos entre as diversas formas do desejo de dominação e a aversão a ser dominado. A política, como foi sugerido, faz parte da maneira tipicamente humana de lidar com essa ambivalência. Mais particularmente, a ênfase na produção, por meio da política, de condições igualitárias (como parte ou requisito para o esforço de evitar a dominação) é um traço importante na evolução do comportamento social humano, com suas raízes no fato da interdependência – e muitas das intuições que encontramos na filosofia política de Rousseau giram, justamente, em torno desse ponto³⁷.

É, em suma, o exercício, sob determinadas condições (igualitárias), de um tipo de força (a autoridade política) que garante, no corpo político, as condições da liberdade que Rousseau busca (liberdade entendida primariamente

³⁷ Cf. Boehm (1999) e Reis (2019).

como ausência de dominação). Rousseau parece pensar que, se o domínio do privado sobre o comum é a epítome mesma da dominação de uns sobre outros (em especial no que se refere à tomada das decisões coletivas, ou seja, aquelas decisões que afetam a “todos nós” representados como constituindo “um todo”), a inversão disso – a subordinação do privado ao comum, nesse mesmo domínio das decisões coletivas – é a condição para uma ordem social livre da dominação³⁸. Duas questões interligadas se põem na sequência: uma delas é a questão prática de como realizar esse fim; a outra é a questão sobre a natureza e os limites dessa autoridade, cujo exercício, sendo apresentado como o remédio contra a dominação, não pode consistir em uma forma diversa de dominação (uma dominação por outros meios). Para concluir, vale fazer uma breve observação sobre esse segundo ponto, deixando o primeiro para outro momento.

Efetivamente, há algumas derivas no pensamento político de Rousseau que parecem flertar com concepções excessivamente fortes dessa autoridade democrática³⁹. O esforço de “pôr a lei acima dos homens”, algumas vezes, pa-

³⁸ Ser livre, para Rousseau, implica estar livre da dominação, é certo, mas implicaria também abrir mão da possibilidade (e mesmo do desejo, no limite) de dominar. Não é preciso eliminar os interesses privados. O que é necessário esforçar-se para eliminar são as “pretensões exorbitantes” do interesse privado, que associei acima ao desejo de dominar. Todo o seu argumento político gira em torno da ideia de que só o exercício da autoridade depositada na comunidade política representada como um todo é suficiente para garantir esse fim. Apenas de passagem, lembremos aqui a importância fundamental que assume, para garantir a possibilidade de pensar essa autoridade e seu exercício, a ideia de igualdade (em seus vários sentidos), que aparece, assim, como a condição de possibilidade da liberdade. Sobre isso, ver Reis (2019).

³⁹ O lugar onde isso aparece mais fortemente talvez seja nas passagens do *Discurso sobre a economia política* em que Rousseau reflete sobre as “máximas do governo legítimo ou popular”, especialmente sobre as relações entre a autoridade política (a autoridade das leis) e a obediência. Cf. ROUSSEAU 1964a, p. 247 ss.

rece infrutífero sem o auxílio de um outro esforço, o de inscrever a lei nos corações ou o de “fazer reinar a virtude”, o que, por sua vez, parece, algumas vezes, sugerir o exercício de uma autoridade especialmente insidiosa:

Já é muito fazer reinar a ordem e a paz em todas as partes da República; já é muito que o Estado esteja tranquilo e que a lei seja respeitada: mas se não se faz mais do que isso, haverá aí mais aparência do que realidade, e o Governo dificilmente se fará obedecer se se limitar à obediência. Se é bom saber empregar os homens tal como são, mais vale torná-los tais como necessitamos que sejam; a autoridade mais absoluta é aquela que penetra até o interior do homem e não se exerce menos sobre a vontade do que sobre as ações. (ROUSSEAU 1964a, p. 251).

Esse esforço paralelo, que corresponde, em suas grandes linhas, ao papel associado por Rousseau ao “grande Legislador”⁴⁰, no entanto, não se impõe diretamente como decorrência da reflexão sobre o fato da interdependência e suas implicações para a socialidade tipicamente humana: trata-se, como sugere Joshua Cohen⁴¹, da proposta de uma “sociologia política”, que procura reforçar as conclusões independentes da concepção de legitimidade política avançada por Rousseau em seu *Contrato social*.

Lembremos, enfim, da caracterização que faz Rousseau do *Contrato social* no resumo que acrescentou ao *Emílio*: essa obra não deve ser lida como um projeto ou uma receita para a construção da sociedade ideal, mas como um conjunto de instruções para criarmos uma escala, uma régua (cf.

⁴⁰ A expressão “grande Legislador” aparece no capítulo final do Livro II do *Contrato social*, que trata da divisão das leis (cf. ROUSSEAU 1964a, p. 394). Mantendo a simetria entre os dois esforços que correm em vias paralelas, ao “grande Legislador” poderíamos contrapor, talvez, um “pequeno legislador”, que não é outro senão o próprio soberano em sua função legislativa comum.

⁴¹ Cf. COHEN 2010, pp. 54 ss e cap. 5.

ROUSSEAU 1969, p. 837). Ora, toda escala tem seus pontos extremos. Na escala que Rousseau constrói, um desses extremos, pode-se argumentar, é a “monstruosa perfeição” espartana⁴², que, de algum modo, serve como um dos modelos da “sociologia política” que se desenha nas entrelinhas de sua reflexão sobre os princípios do direito político. O outro extremo é o igualmente monstruoso (muito embora padecente de uma monstruosidade diferente) despotismo evocado no final do segundo *Discurso* (ROUSSEAU 1964a, p. 190 ss.). Talvez à medida que melhor se aplique à escala proposta por Rousseau seja a da mediania aristotélica: a melhor resposta não está com nenhum dos extremos, mas em algum lugar entre os dois. Seja como for, parece sugerir Rousseau, considerando os homens como eles são (ou seja, interdependentes e ambivalentes) e a vida social como ela pode (ou deve) ser (ou seja, um empreendimento cooperativo atravessado pelas tensões da competição), qualquer resposta adequada só poderá ser encontrada naquela região da escala em que podemos reconhecer o exercício de uma autoridade efetivamente democrática.

Abstract: Rousseau says, at the beginning of the *Social Contract*, that he intends to take “men as they are” and “laws as they may be”. Taking individuals as interdependent and ambivalent (between cooperation and competition) and laws (and politics) as a “technology of cooperation”, this text seeks to retrace the path of Rousseauian reflection from the recognition of the fact of interdependence and its implications for the human sociality to the defense of a radically democratic conception of political authority.

Keywords: interdependence; authority; democracy; cooperation; competi-

⁴²Evoco aqui a passagem do primeiro *Discurso* em que Rousseau, citando Montaigne, menciona a “monstruosa perfeição” do sistema de educação implantado por Licurgo em Esparta. Cf. ROUSSEAU 1964a, p. 24, nota.

tion; sociality.

REFERÊNCIAS

BACHOFEN, Blaise. Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun. Les complications de la notion d'intérêt particulier, In BACHOFEN, B. et al. (Eds.), *Philosophie de Rousseau*, p. 393-411. Paris: Garnier, 2014.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

BOEHM, Christopher. "Ambivalence and compromise in human nature". *American Anthropologist* (Nova série), v. 91, n. 4, p. 921-939, 1989.

_____. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*. Cambridge: Harvard UP, 1999.

BROOKE, Christopher. Aux limites de la volonté générale: silence, exil, ruse et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau. *Les Études Philosophiques*, 2007/4, n. 83, p. 425-444, 2007.

COHEN, Joshua. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford/Nova York: Oxford UP, 2010.

COLETTI, Luciana. *Interesse e conflito na filosofia política de Rousseau*. Passo Fundo: IFIBE, 2018.

DENT, N. J. H. *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford: Blackwell,

1988.

ENFIELD, N.J.; LEVINSON, Stephen C. (eds.). *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*. Oxford/N. York: Berg, 2006.

FORCE, Pierre. *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

GAUS, Gerald. The Egalitarian Species. *Social Philosophy & Policy*, v. 31, n. 2, p. 1-27, 2015.

GILBERT, Margaret. “The Structure of the Social Atom: Joint Commitment as the Foundation of Human Social Behavior”, In SCHMITT, F.F. *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*. Lanham: Rowan & Littlefield, p. 39-64, 2003.

_____. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford/Nova York: Oxford UP, 2014.

GINTIS, Herbert; VAN SCHAIK, Carel. “Zoon Politicon: The evolutionary roots of human sociopolitical systems”, In RICHERSON, Peter J.; CHRISTIANSEN, Morten H. (eds.). *Cultural Evolution: Society, technology, Language, and Religion*. Cambridge, Mass./Londres: MIT Press, 2013.

GINTIS, Herbert et al. (Eds.). *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge: MIT Press, 2005.

HIRSCHMAN, Albert. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*.

Princeton: Princeton UP, 2013.

KAWAUCHE, Thomaz. “Ordenar as paixões: reconhecimento e sociabilidade no *Emílio* de Rousseau – Primeira parte”. *Revista Dialectus*, v. 8, n. 15, p. 328-361, 2019.

KLEIN, Joel Thiago. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. *Trans/Form/Ação*, v. 42, n. 1, p. 9-34, 2019.

NEUHOUSER, Frederick. The Critical Function of Genealogy in the Thought of J.-J. Rousseau. *The Review of politics*, v. 74, p. 371-387, 2012.

_____. *Rousseau’s Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge UP, 2014.

REIS, Claudio A. Sensibilidade e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau. *Kriterion*, v. 41, n.101, p. 46-85, 2000.

_____. Igualitarismo e liberdade como não-dominação. *DoisPontos*, v. 16, n. 1, p. 2-13, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres philosophiques*. Paris: J. Vrin, 1974.

_____. *Oeuvres complètes, vol. I*. Paris: Gallimard, 1959.

_____. *Oeuvres complètes, vol. II*. Paris: Gallimard, 1964a.

_____. *Oeuvres complètes, vol. III*. Paris: Gallimard, 1964b.

_____. *Oeuvres complètes, vol. IV*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Oeuvres complètes, vol. V*. Paris: Gallimard, 1995.

SKYRMS, Brian. *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

TOMASELLO, Michael et al. Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation. *Current Anthropology*, vol. 53, n. 6, p. 673-692, 2012.

_____. *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge: Harvard UP, 2019.

TUOMELA, Raimo. “The We-Mode and the I-Mode”, in SCHMITT, F.F. *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*. Lanham: Rowan & Littlefield, p. 93-127, 2003.

_____. *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*. Oxford/Nova York: Oxford UP, 2013.

DESCENTRAMENTO, CRÍTICA E TRANSFORMAÇÃO: UMA HISTÓRIA DA MODERNIDADE A PARTIR DA DESCOLONIZAÇÃO AFRICANA E DO PENSAMENTO INDÍGENA¹

Fernando Danner² (UNIR)³

fernando.danner@gmail.com

Leno Francisco Danner⁴ (UNIR)⁵

lenu_danner@yahoo.com.br

Resumo: Desenvolveremos dois argumentos. Primeiro: a utilização do dualismo antropológico – modernidade e pré-modernidade, pós-tradicional e tradicional, razão e mito – por parte de filosofias europeias como base da constituição do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização ocidental implica na consolidação de uma compreensão exclusivista da modernidade ocidental como europeização, demarcada pela ideia de que ela é um processo basicamente autônomo, independente, endógeno, autorreferencial, autossustentado e autossuficiente, sem qualquer relacionalidade com o outro da modernidade, completamente separada dele; e, no mesmo diapasão, tem por consequência a anulação e a deslegitimação dos outros da modernidade como passado antropológico e *déficit* de modernização ou de racionalização, com a consequente colocação da modernidade europeia como presente autoconsciente, atualidade substantiva e abertura ao futuro. Segundo: a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro, ao desconstruírem esse dualismo antropológico e a deslegitimação dos outros da modernidade como condição pré-moderna e passado evolutivo, rompem o monopólio epistêmico-político moderno de tematização do hu-

¹ Recebido: 14-01-2021/ Aceito: 07-08-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professor associado I da Fundação Universidade Federal Rondônia, Porto Velho, RO, Brasil.

³ É professor associado I da Fundação Universidade Federal Rondônia, Porto Velho, RO, Brasil.

⁴ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>.

⁵ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2332-3182>.

mano e de justificação do universalismo pós-tradicional, correlacionando-o ao colonialismo e ao racismo estrutural. Enquanto poder originário da/pela diferença, a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro descentralizam e pluralizam as epistemes, as histórias, as alternativas político-normativas e, desse modo, e realizam uma crítica da modernização ocidental desde o lugar de fala das minorias político-culturais.

Palavras-chave: *Modernidade; Colonialismo; Descolonização; Outro da Modernidade; Descentramento.*

1. O DUALISMO ANTROPOLÓGICO DAS TEORIAS DA MODERNIDADE E A CONSOLIDAÇÃO DO EUROCENTRISMO EPISTÊMICO: SOBRE O NÃO-LUGAR DOS INDÍGENAS E DOS NEGROS NO DISCURSO FILOSÓFICO-SOCIOLÓGICO-ANTROPOLÓGICO DA MODERNIDADE EUROPEIA

Minorias político-culturais são grupos-sujeitos (o negro genérico, o índio genérico, o amarelo genérico etc.) constituídos no contexto da expansão da modernidade ocidental sob a forma do colonialismo, tendo por base a correlação de biologia, eurocentrismo cultural e religião cristã enquanto eixo normativo estruturante produtor da branquitude, da negritude e da indianidade. Por meio do racismo estrutural, do etnocentrismo forte e, inclusive, da correlação de sexo (no nosso caso aqui, aparelho reprodutor dito “masculino” ou “feminino”) e gênero (no nosso caso aqui, auto-compreensão simbólico-identitária dita “masculina” ou “feminina”), tem-se a naturalização das comunidades étnicas e a despoltização dos papéis políticos e dos sujeitos sociais, com a consequente constituição de uma escala antropológica unilinear e estratificada em que as diferentes raças humanas são catalogadas e escalonadas em termos hierárquicos, conforme seu grau de evolução ao longo do tempo; no mesmo diapasão, através dessa naturalização e

consequente despolitização dos papéis e dos sujeitos sociais, tem-se a definição de um padrão e de um comportamento antropológicos *normalizados porque naturalizados*, assim como a legitimação de um padrão e de um comportamento antropológicos antinaturais e, por consequência, *anormais* (cf.: MEMMI, 1967, p. 68-72). Assim é que, por exemplo, Charles Darwin, em seu monumental *A origem do homem e a seleção sexual*, utiliza-se do conceito de *seleção sexual* para interpretar nossa diferenciação racial, a separação – na forma e no conteúdo, na condição fisiológico-genética e na constituição cultural-civilizacional-intelectual – entre branco como Europa, negro como África e índio como América (por isso, no caso, a ideia de negro e de índio genéricos) (cf.: DARWIN, 1974, p. 707-708). Ademais, por este conceito, tem-se, ainda no caso de Charles Darwin, a afirmação do binarismo de gênero e da heterossexualidade compulsória, uma vez que o aparelho reprodutor dito masculino ou feminino define identidade de gênero respectivamente masculina ou feminina, assim como a única relacionalidade possível entre eles, isto é, a procriação por meio do sexo (cf.: DARWIN, 1974, p. 649-650, p. 696). Finalmente, ainda para o referido autor, desigualdades e estratificação sociais são caudatárias da condição genética (nas palavras dele: da *hereditarietà*) herdada dos antepassados, o que significa que nossas qualidades intelectuais (e morais) são definidas no âmbito da biologia, e não no da política, no âmbito da natureza, e não no da relacionalidade e da intersubjetividade (cf.: DARWIN, 1974, p. 710) – além de elas somente poderem ser melhoradas por seleção sexual, por eugenia científica em termos da procriação entre os melhores, e não

por meio da educação, por exemplo (cf.: DARWIN, 1974, p. 651 e p. 711).

Da seleção sexual, por conseguinte, surgem (a) as diferenças e a sobreposição entre as raças; (b) a correlação de sexo e gênero; e, então, (c) as desigualdades e a estratificação entre os sujeitos humanos. É por isso que, no que se refere ao primeiro caso, Charles Darwin pode falar que negros e índios são inferiores aos brancos, uma vez que possuem uma seleção sexual deficitária (nenhuma palavra em relação ao colonialismo e ao racismo estrutural), já que esta, neles, é demarcada pela poligamia, pelo infanticídio e pela escravização da mulher (cf.: DARWIN, 1974, p. 676-688); pode, ainda, no que diz respeito ao segundo ponto, excluir qualquer outra perspectiva de gênero da história humana, inclusive com a consequente afirmação de que o homem-macho é superior física, intelectual e emocionalmente à mulher-fêmea, uma vez que ele desempenhou e desempenha um papel ativo no âmbito da seleção sexual (e, agora, da própria seleção natural), ao passo que a mulher-fêmea tem exatamente um papel passivo em ambas, seleção sexual e seleção natural; e, finalmente, pode – e este já seria o terceiro caso – argumentar em torno à eugenia como uma política pública necessária no contexto do enfrentamento das desigualdades, da miséria e da violência sociais (as quais não são produzidas relacional e politicamente, mas determinadas biologicamente, geneticamente), com a intenção de institucionalmente conduzir-se um processo de melhoramento racial que depende de modo fundamental da intervenção biológica em termos genético-hereditários e, no caso de Charles Darwin, sob a forma de casamento e de procriação entre os melhores (leia-se: entre os mais ricos,

uma vez que riqueza e inteligência têm, no autor em questão, uma ligação umbilical como prova da mobilidade social caudatária, mais uma vez, da hereditariedade – a hereditariedade permite o desenvolvimento intelectual e este leva ao sucesso em termos de mobilidade social). É por isso, finalmente, que o referido pensador pode afirmar que a educação equalizada, no caso dele entre homens e mulheres, poderia minimizar o problema da desigualdade entre homens e mulheres, mas não eliminá-la ou resolvê-la, uma vez que ela foi produzida em termos genético-hereditários, a partir da seleção sexual, somente sendo resolvida, então, por meio do matrimônio e da procriação das mulheres mais inteligentes da sociedade, as quais deveriam casar-se e procriar mais do que as menos capazes.

O que se percebe, no caso da *interpretação biológico-religiosa da antropologia-cultura-normatividade* (a qual, diga-se de passagem é a base tanto do colonialismo quanto do fascismo), é a compreensão da diferença como negatividade, como condição antinatural/anormal, como menoridade – a diferença não é apenas vista desde o olhar etnocêntrico concebido como uma perspectiva a-histórica neutra, imparcial e impessoal com caráter objetivo, mas também definida em termos *biológicos ou naturalizados* e, então, mais uma vez, essencialistas, tornando-se basicamente uma realidade a-histórica e apolítico-despolitizada: ela não é produção político-normativa *construída em termos de relacionalidade, de intersubjetividade, de contato, mas uma condição e um dado pré-políticos, pré-culturais* e, com isso, também não possui nenhum sentido moral a ser levado em conta, sendo meramente uma coisa, um objeto, algo próximo à animalidade,

que pode ser usado e descartado sem afetar nossa consciência moral e sem influir na reorganização das instituições, dos valores, das práticas e das normas em comum. É aqui, para o nosso caso, que a correlação de racismo estrutural, de etnocentrismo cultural e de fundamentalismo religioso adquire todo o seu poderoso impacto não apenas na produção dessas mesmas minorias político-culturais, as quais não existem independentemente da biologia ocidental calcada no racismo estrutural (o regime epistêmico-político demarcado pelo binarismo antropológico, moderno e pré-moderno, isto é, brancura como modernidade *versus* negritude e indianidade como arcaico, brancura-modernidade como presente e abertura ao futuro, negritude-indianidade como passado antropológico), do etnocentrismo cultural europeu (a dualidade entre cultura e natureza, civilização e barbárie, razão e instinto) e o fundamentalismo religioso cristão (a evangelização e a colonização massificadoras da heterogeneidade com caráter missionário e messiânico), mas também na consolidação de toda uma estrutura epistemológico-política fascista, despolitizadora, unidimensional e totalizante em que o silenciamento, a invisibilização e o privatismo delas, concomitantemente à sua veiculação público-cultural como o ilimitado fantástico, como a violência crua, como a degeneração moral última, conferem às sociedades herdeiras do processo de expansão da modernidade ocidental (das metrópoles às colônias, das colônias às metrópoles) uma base de justificação que trava, imobiliza e deslegitima processos de integração, de reconhecimento, de inclusão e de participação amplos, inclusive negando as perspectivas de reparação próprias a regimes coloniais e racializados. Por isso mesmo, esses *déficits* ínsitos à moderni-

zação ocidental em sua expansão totalizante produzem e reproduzem as diferenças como minorias político-culturais cujo lugar básico é exatamente o mato, a senzala, a cozinha e o armário, e não a esfera pública, a qual fica monopolizada e centralizada pelos grupos-sujeitos maiores, normalizados e naturalizados. Note-se, entretanto, a lógica perversa – e de graves e funestas consequências – do racismo estrutural, do etnocentrismo cultural e do fundamentalismo religioso (as três bases normativas produtoras de minorias político-culturais no contexto da expansão colonial da modernidade europeia) seja para as minorias político-culturais, seja para a consolidação de um Estado democrático de direito pós-tradicional: por um lado, essas minorias recebem todo o peso da negatividade social como a condição não necessariamente a ser suplantada, mas apresentada publicamente como a degeneração absoluta impossível de ser corrigida e que não pode ser tolerada, legitimando, assim, regimes de exceção permanentes, explícitos ou latentes; por outro, exatamente esse não-lugar, esse não-sujeito, essa coisa que não pode ter voz e visibilidade por si e desde si mesma, porque, se o tiver, arrasará com a normalidade e a naturalidade ossificadas, a-históricas, apolítico-despolitizadas, isto é, politizará o racismo estrutural, o etnocentrismo cultural e o fundamentalismo religioso. Em suma, as minorias político-culturais precisam ser veiculadas publicamente como chaga, degeneração e ameaça de destruição última, mas não podem receber espaço para falar e agir por si mesmas e desde si mesmas, devendo ser mantidas na esfera privada, sem voz, sem vez, sem visibilidade. Como consequência, conforme pensamos, no contexto do colonialismo e do racismo estrutural, o negro e o índio genéricos (ou mesmo o homos-

sexual, a pessoa transexual e a mulher) são não apenas esse ilimitado que também é passado do gênero humano, senão que, ademais, representam grupos-sujeitos incapazes de uma postura crítico-reflexiva emancipada em termos de esfera pública e, enquanto tais, precisam ser guiados, recebendo tutoria do grupo-sujeito maior – e, antes de tudo, são coisas que podem ser usadas a bel prazer e depois eliminadas. A colonização, por isso mesmo, deixa de ser um processo propriamente político e a menoridade perde seu sentido relacional e intersubjetivo como uma construção colonial baseada no racismo estrutural, tornando-se, então, uma condição perene do grupo-sujeito minorizado, sua essência mais íntima e mais profunda, legitimando o dualismo antropológico entre a modernidade europeia e os outros da modernidade. O que implica nisso que Aníbal Quijano chamou de *colonialidade cultural*, ou seja, essa separação e sobreposição entre modernidade europeia como condição presente da evolução e da manifestação humanas e abertura ao futuro própria ao gênero humano, ao contrário de todos os outros da modernidade como tradicionalismo em geral e, nesse caso, como passado do gênero humano – a modernidade como autoconsciência, autorreflexividade e auto-transformação ao longo do tempo, de si por si mesma e desde si mesma; os outros da modernidade como ossificação no passado, como naturalização e despolitização pungentes (cf.: QUIJANO, 1992, p. 11-20; QUIJANO, 2005, p. 125-152; ZEA, 1979, p. 01-22; DUSSEL, 1993, p. 17-70).

Ora, esse resto colonial, em torno ao racismo estrutural, ao etnocentrismo cultural e ao fundamentalismo religioso europeus, é tão forte nas produções teórico-políticas eurocêntricas que autores como Jürgen Habermas e Axel

Honneth – defensores da modernidade ocidental como universalismo *pós-metafísico* ou *pós-tradicional* –, assim como já fizera Max Weber, não têm nenhuma dificuldade em assumir e legitimar o dualismo antropológico entre a modernidade como razão e o outro da modernidade como mito; a modernidade como presente e abertura ao futuro e o outro da modernidade como passado e arcaísmo; a modernidade como autoconsciência, autorreflexividade e autotransformação e o outro da modernidade como dogmatismo, fundamentalismo e imobilismo sociopolíticos; a modernidade como desnaturalização, historicização e politização da sociedade-cultura-consciência e o outro da modernidade como naturalização, despoltização e ossificação culturais. Não é mero acaso, nesse sentido, que o colonialismo, o etnocentrismo e o racismo simplesmente sejam apagados das teorias da modernidade de Jürgen Habermas, de Axel Honneth e de Max Weber e, em seu lugar, a correlação, a separação e a tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social (Jürgen Habermas), o reconhecimento como tendência do desenvolvimento antropológico, que se dá sob a forma de lutas por reconhecimento (Axel Honneth), e, finalmente, a racionalização como queda das fundamentações metafísico-teológicas de mundo e como consolidação de uma perspectiva ao mesmo tempo secularizada, profana instrumental, burocrática e quantificadora (Max Weber) sejam utilizados como categorias normativo-empíricas básicas para a reconstrução do processo de modernidade-modernização ocidental e, nesse caso, para a produção de um discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade europeia por si mesma e desde si mesma, com caráter endógeno, autônomo, autorre-

ferencial, autossuficiente e autossubsistente, sem qualquer contato, correlação e dependência entre modernidade e os outros da modernidade, como se essa mesma modernidade europeia fosse basicamente um processo de autodesenvolvimento interno que se centra na intersecção das culturas greco-latina, judaico-cristã e árabe (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 299, p. 384-385). Como pensamos, nos textos weberianos, habermasianos e honnethianos, o colonialismo e o racismo estrutural simplesmente não são mencionados – a única exceção é Axel Honneth, que o menciona uma única vez, em sua crítica a Jean-Paul Sartre no que tange à interpretação deste d’*Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, no sentido de que, para Axel Honneth, antes da luta descolonizadora há exatamente essa tendência dinamizadora do reconhecimento perpassando a constituição e o desenvolvimento *de todas as sociedades humanas, de todos os grupos-sujeitos humanos*, assim como para Habermas a razão cultural-comunicativa é, no final das contas, uma condição ontogenética básica, mais uma vez, a todas as sociedades humanas (cf.: HONNETH, 2003, p. 265; HABERMAS, 2012, p. 326-327).

Como dizíamos, negros e indígenas não têm nenhum lugar e não desempenham nenhum papel na constituição de um discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade europeia por si mesma e desde si mesma, e a razão para isso aparece-nos muito clara nos textos dos autores acima referidos, a saber: a assunção do dualismo antropológico entre modernidade e o outro da modernidade. A modernidade é entendida como racionalização e, portanto, como sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, não-

etnocêntrica e não-egocêntrica; o outro da modernidade (todos os outros da modernidade), como mitologia e, assim, como tradicionalismo em geral, contextualista, dogmático e fundamentalista. A consequência disso é dupla: primeiro, a modernidade é condição presente, apogeu e atualidade do desenvolvimento humano como estrutura vital-relacional-cognitiva pós-tradicional, ao passo que o outro da modernidade é passado do gênero humano, déficit de modernização; segundo, a modernidade – e somente a modernidade – dado o seu processo de racionalização cultural, é racional e gera racionalização social, desnaturalizando, historicizando e politizando a sociedade-cultura-consciência, viabilizando crítica e reflexividade socioculturais, transformação política e autoconsciência político-moral, ao passo que os outros da modernidade, dado seu tradicionalismo, são incapazes de crítica, de reflexividade, de mobilidade e de transformação sociopolíticas. Como dissemos, é o dualismo antropológico que, no caso das teorias da modernidade europeias, simplesmente apaga seja o colonialismo e o racismo estrutural gerados pela modernidade cultural, pela filosofia europeia (entendendo-o no máximo como algo superficial e, por isso mesmo, não necessitando nem de lembrança e nem de reparação), seja, finalmente, o protagonismo e a atualidade do pensamento negro e indígena em termos de correção do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade. Isso significa que esse mesmo dualismo antropológico entre modernidade e os outros da modernidade se constitui na linha-mestra e no pilar fundacional das produções teórico-políticas europeias e ele tem por consequência a constituição de uma separação, de uma divisão e de uma contraposição absolutas entre a Europa e os não-europeus

que invisibiliza seja a reciprocidade e a relacionalidade entre modernização e colonialismo por meio do racismo estrutural, seja as histórias, as vozes e o protagonismo negros e indígenas no que diz respeito a essa mesma crítica da modernidade. Vejamos, rapidamente, quatro passagens em torno a isso. A primeira delas é de Max Weber:

O filho da moderna civilização ocidental, que *trata de problemas histórico-universais*, o faz de modo inevitável e lógico a partir da seguinte dinâmica: que encadeamento de circunstâncias possibilitou que aparecessem no Ocidente, e somente no Ocidente, fenômenos culturais (pelo menos como os representamos a nós) que apresentam uma *direção evolutiva de alcance e de validade universais*? (WEBER, 1984, p. 11; os destaques são nossos).

Essa passagem de Max Weber é, no nosso modo de compreender, fundacional no que tange à constituição das teorias da modernidade contemporâneas, dos discursos filosófico-sociológico-antropológicos da modernidade/modernização ocidental como europeização. O que podemos perceber nele? Primeiramente, a ideia de uma singularidade da Europa como modernização – do Ocidente como modernização – em relação a todos os outros povos e culturas, situação que implica em que somente ela, e ninguém mais, possui essa especificidade, e esse seria o segundo ponto a ser percebido, como universalismo histórico via racionalização cultural ou queda das fundamentações metafísico-teológicas de mundo. Assim, em terceiro lugar, tem-se a separação, a autonomia, a independência, a endogenia, a autorreferencialidade, a autossubsistência, a autossuficiência e a sobreposição da modernidade-modernização europeia em relação a todas as outras sociedades-culturas: a primeira como racionalização cultural-cognitiva, os outros

da modernidade como tradicionalismo em geral, com o apagamento da relacionalidade, da interdependência e da reciprocidade entre a modernidade e os outros da modernidade, especialmente, para o nosso caso aqui, em termos do colonialismo e do racismo estrutural.

Ora, é desta dinâmica weberiana de constituição do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização europeia que Habermas parte para justificar aquela que é sua tese mais fundamental em termos de compreensão e de estilização seja da modernidade europeia como universalismo pós-tradicional, seja de sua leitura desse mesmo processo de modernidade-modernização ocidental como correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, a saber: somente a modernidade-modernização ocidental é racional e gera racionalização social, ao passo que os outros da modernidade como arcaísmo, como mitologia, como tradicionalismo (e Jürgen Habermas refere-se, aqui, à análise antropológica dos *povos primitivos*, no caso os indígenas e os negros pela antropologia de fins do século XIX e meados do século XX, na medida em que se escora, como base referencial, em Bronislaw Malinowski, com seu livro *Os argonautas do pacífico ocidental*, em Edward Evans Evans-Pritchard e seu livro *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* e, finalmente, em Alfred Reginald Radcliffe-Brown, com seu livro *Estrutura e função na sociedade primitiva*) – com essa cisão, de antemão os outros da modernidade estão condenados a uma condição pré-moderna, como passado, ao passo que a modernidade se torna condição presente, atualidade direta e pungente e, então, abertura, planeja-

mento e direcionamento ao futuro. Esse dualismo antropológico, no caso de Jürgen Habermas, pode ser percebido na seguinte passagem de *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*:

À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão “racional”, tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos da consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade. Para entender o significado dessa pretensão de universalidade, recomenda-se fazer uma comparação com a compreensão de mundo mítica. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas. Imagens de mundo míticas estão muito longe de nos possibilitar orientações racionais para a ação, no sentido que as entendemos. No que diz respeito às condições da condução racional da vida no sentido anteriormente apontado, constituem até mesmo uma contraposição à compreensão de mundo moderna. Portanto, na face do pensamento mítico não teriam de se fazer visíveis os pressupostos do pensamento moderno tematizados até o momento (HABERMAS, 2012a, p. 94-95).

Por outras palavras, Jürgen Habermas está nos dizendo que, correlatamente a Max Weber, assume de modo consciente e propositivo uma defesa da estrutura societal-cultural-cognitiva moderna como universalismo pós-tradicional via racionalização cultural-comunicativa e de que, para fazer isso, realizará uma *contraposição* entre ela e a estrutura societal-cultural-cognitiva pré-moderna como um todo,

amalgamando em um grande caldeirão e em termos de uma sopa insossa e indiferenciada *todas as perspectivas antropológicas não-modernas*. Note-se, aqui, primeiramente, a própria separação absoluta entre a modernidade e os outros da modernidade, com um agravante: estuda-se como contraponto o pensamento negro e indígena, descritos pelos antropólogos acima citados, sem que se considere seja o colonialismo, o eurocentrismo e o racismo, seja finalmente as próprias manifestações diretas destes grupos-sujeitos, de modo que o próprio antropólogo europeu é colocado como o intérprete e o mediador das culturas pré-modernas, ao qual se atribui a capacidade de definição do que os outros da modernidade são, representam e fazem. Fala-se dos outros da modernidade, por conseguinte, mas sem dar-lhes a palavra, a voz, a vez, pelo método-paradigma do próprio racionalismo ocidental que, aqui, serve como guarda-chuva normativo universalista de toda e qualquer particularidade, como visão de mundo geral das visões de mundo particulares, como base epistêmica de inteligibilidade do moderno e do não-moderno, quanto, em consequência, como autoconsciência do tempo presente e de si mesmo e como capaz de enquadrar objetivamente e de estratificar qualitativamente ao passado e aos sujeitos do passado, sem, entretanto, um diálogo-práxis horizontalizado e aberto. Os outros da modernidade são, assim, definidos pelo regime de verdade da modernidade que, nesse caso, ao se conceber como autoconsciência do tempo presente, como atualidade substantiva e direcionamento ao futuro, como o ápice evolutivo da condição humana, também se assume como capaz de interpretar, definir, avaliar e enquadrar aos não-modernos. Em segundo

lugar, perceba-se, mais uma vez, essa separação absoluta entre a modernidade e os outros da modernidade, que implica em que o discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização ocidental afirme essa endogeneia, essa autonomia, essa autorreferencialidade, essa autosuficiência e essa autossubsistência da modernidade europeia como um movimento-princípio constitutivo interno, sem qualquer correlação com os outros da modernidade (por isso, mais uma vez, o colonialismo e o racismo não são citados uma única vez sequer na teoria da modernidade de Jürgen Habermas e negros e indígenas somente aparecem enquanto contraponto, como condição pré-moderna e como passado do gênero humano, isto é, *como déficit de modernização, como carência de racionalização*). É nesse sentido que pudemos perceber a tese, por Jürgen Habermas, de que somente a modernidade-modernização ocidental é racional e gera racionalização social, ao passo que os outros da modernidade, por causa de sua condição mitológica, não são racionais e nem geram racionalização social.

Ora, é essa condição de ser racional e gerar racionalização social que confere à modernidade autoconsciência, autorreflexividade, autocontrole e autoemancipação ao longo do tempo, transformando-a em condição presente, atualidade substantiva e abertura e direcionamento ao futuro, ao passo que, como estamos dizendo, os outros da modernidade, como estrutura societal-cultural-cognitiva arcaica ou primitiva, os quais não são racionais e nem geram racionalização social, são localizados no passado evolutivo do gênero humano, ossificados, imobilizados e travados ao longo do tempo por causa exatamente de sua condição mitológica, tradicional, dogmática. É aqui que se dá o golpe de morte

nesse *diálogo* entre a filosofia europeia e o pensamento indígena e negro em torno à constituição de um discurso normativo-empírico sobre a modernidade-modernização ocidental, ou seja, de que a estrutura societal-cultural-cognitiva europeia, pela sua diferenciação interna entre esferas de valor ou dinâmicas de reconhecimento, é presente e abertura ao futuro e de que o outro da modernidade é passado ossificado; de que, por essa mesma diferenciação das esferas de valor (cognitivas, morais e estéticas, no caso de Jürgen Habermas; as três instâncias do reconhecimento, moral, direito e política/sociabilidade, no caso de Axel Honneth), a modernidade é demarcada pela desnaturalização, pela historicização e pela politização da sociedade-cultura-consciência, o que lhe permite gerar crítica, reflexividade, correção e transformação ao longo do tempo, ao passo que o outro da modernidade, por sua condição mitológica, arcaica e primitiva, por sua moral de grupo, não só é incapaz de racionalização social, como também, por consequência, está preso em uma ontologia totalizante demarcada por naturalização, a-historicidade e despilitização amplas, inclusive com o travamento da emergência e da consolidação da subjetividade reflexiva. Por conseguinte, há crítica, reflexividade e transformação em termos de modernidade-modernização ocidental enquanto universalismo pós-tradicional; e não há crítica, reflexividade e emancipação em sociedades pré-modernas ou tradicionais. Axel Honneth diz:

Por conseguinte, o quadro interpretativo geral de que dependemos descreve o processo de formação moral através do qual se desdobrou o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao longo de uma sequência idealizada de lutas. Nas distinções teóricas que pude-

ram ser obtidas das reflexões de Hegel e Mead, uma semelhante construção encontra seu ponto de partida sistemático. De acordo com isso, são as três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima que criam primeiramente, tomadas em conjunto, as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos; pois só graças à acumulação gradativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e desejos. Ora, essa tripartição se deve a uma retroprojeção teórica de diferenciações que só puderam ser obtidas em sociedades modernas sobre um estado inicial aceito hipoteticamente; pois em nossa análise vimos que a relação jurídica só pôde se desligar do quadro ético da estima social no momento em que é submetida às pretensões de uma moral pós-convencional. Nesse sentido, é natural adotar para a situação inicial do processo de formação a ser descrito uma forma de interação social em que aqueles três padrões de reconhecimento estavam ainda entrelaçados uns nos outros de maneira indistinta; a favor disso pode depor a existência de uma moral arcaica e interna de grupo, no interior da qual os aspectos da assistência não estavam separados completamente nem dos direitos de membro da tribo nem de sua estima social. Por isso, o processo de aprendizado moral, que o quadro interpretativo em vista deve expor como modelo, teve de render duas idealizações inteiramente distintas de uma vez só: provocar uma diferenciação dos diversos padrões de reconhecimento e, ao mesmo tempo, dentro das esferas de interação assim criadas, liberar o respectivo potencial internamente inscrito (HONNETH, 2003, p. 266-267; os destaques são nossos).

Nesta passagem de *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, gostaríamos de destacar dois pontos. O primeiro consiste exatamente na ideia de diferenciação social (Max Weber), ou diferenciação das esferas de valor (Jürgen Habermas), ou, consoante à passagem acima, diferenciação dos padrões de reconhecimento social (Axel Honneth), no sentido de que um dos grandes efeitos po-

tenciados pela modernidade-modernização ocidental como racionalização sociocultural consiste na constituição de *múltiplos processos de justificação intersubjetiva* que pungenciam a necessidade de argumentações e de interações várias entre os diferentes grupos-sujeitos sociais (posto não haver mais, por causa dessa racionalização sociocultural, uma definição pré-política da normatividade), e que lhes imprimem a exigência de níveis cada vez mais amplos de protagonismo, de inclusão, de integração e de reconhecimento público-institucionais. Assim é que, no caso de Axel Honneth, a diferenciação moderna relativamente a três padrões de reconhecimento – família ou moral, direito ou institucionalidade e política ou intersubjetividade-relacionalidade – amplifica de modo explosivo as experiências e as dinâmicas de constituição da díade socialização-subjetivação, sociedade-indivíduo, colocando esse mesmo indivíduo como a base fundacional da modernidade em particular, da condição humana de um modo geral, enquanto um sujeito detentor de direitos incondicionais e irrestritos cuja realização se dá exatamente por esse processo formativo amplo, intersubjetivamente concebido, que vai da moral, passa pelo direito e chega à política, e que implica na intersecção entre eles – as lutas por reconhecimento, enquanto tendência básica ao desenvolvimento do gênero humano em geral, têm seu cerne constitutivo e seu estopim detonador nas experiências de violação da integridade dos sujeitos humanos que assumem gradativamente tanto uma experiência coletiva quanto uma autoconsciência própria que impelem à empatia e à ação social consequentes, incluindo-se todo um arcabouço jurídico-institucional de proteção e de afirmação dos direitos e de orientação da

justificação pública comum. O segundo ponto que podemos retirar da passagem acima diz respeito ao fato de que é essa diferenciação dos padrões de reconhecimento que, para Axel Honneth, assim como para Max Weber (nesse caso, diferenciação social) e para Jürgen Habermas (nesse caso, diferenciação as esferas de valor), viabiliza seja o processo de desnaturalização, de historicização e de politização da sociedade-cultura-consciência moderna, seja a possibilidade de crítica, de reflexividade, de enquadramento e de transformação social, seja, finalmente, a plenitude do processo formativo humano, dinamizado exatamente por essa perspectiva pós-tradicional ou pós-convencional em termos de uma postura não-egocêntrica e não-etnocêntrica demarcada enquanto um procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal (o universalismo histórico via racionalização, de Max Weber, que vimos acima), a qual é a consequência mais fundamental da modernidade-modernização ocidental enquanto sociedade-cultura-consciência pós-tradicional via racionalização sociocultural.

Como consequência da ideia de que é esta tendência de um desenvolvimento humano linear ao longo do tempo enquanto consolidação da perspectiva societal-cultural-cognitiva pós-tradicional via racionalização e como diferenciação sociocultural aguda temos o fecho de abóboda do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade, a saber, como estamos argumentando, que a modernidade é presente, atualidade, autoconsciência e, então, abertura, direcionamento e planejamento ao futuro, enquanto os outros da modernidade são passado antropológico, condição-sujeito pré-moderno (e, em muitos casos, antimoderno). É por isso que Axel Honneth pode dizer

que, nessa ideia de um desenvolvimento linear do gênero humano que vai do tradicionalismo à modernização, do arcaísmo à perspectiva pós-tradicional, a moral arcaica, primitiva ou de grupo (isto é, mais uma vez, os povos indígenas e negros) representa e se constitui em uma *condição inicial do desenvolvimento do gênero humano*, isto é, passado puro e simples, em que não há essa diferenciação entre os padrões de reconhecimento (moral, política e direito) que, viabilizada pela modernização e em termos de racionalização, possibilita seja plena realização humana, seja os processos de crítica, reflexividade e emancipação – que não possibilita, inclusive, tanto a capacidade de autoconsciência, de autorreflexividade e de autotransformação do grupo-sujeito arcaico ou primitivo por si mesmo e desde si mesmo quanto a possibilidade de que os outros da modernidade possam realizar uma crítica da modernidade-modernização ocidental, uma vez que, enquanto passado antropológico, ossificado e imobilizado no espaço e no tempo histórico-políticos e, finalmente, incapazes de racionalização social, constituem-se como condição pré-moderna, a qual não tem condições de abordar a modernidade enquanto condição presente, atualidade substantiva e abertura ao futuro (o sujeito do passado não consegue enquadrar o sujeito do presente; só o sujeito do presente consegue fazê-lo em relação ao sujeito do passado, porque já trilhou esse caminho evolutivo do qual este está alijado). Mas o contrário não é verdadeiro, ou seja, uma vez que é presente autoconsciente, atualidade substantiva e abertura ao futuro, uma vez que é apogeu no desenvolvimento do gênero humano enquanto superação do tradicionalismo e consolidação dessa perspectiva pós-tradicional, a modernidade-modernização ocidental tem

condições de se compreender a si mesma e de compreender, enquadrar, escalonar, estratificar, definir e orientar os outros da modernidade. Nesse sentido, surge-nos uma pergunta muito importante: já que a modernidade como condição pós-tradicional, como diferenciação sociocultural ampla e radicalizada é presente autoconsciente, atualidade substantiva e abertura e direcionamento ao futuro, sendo capaz de justificar-se internamente e de enquadrar, compreender, escalonar e orientar aos outros da modernidade, como ela os interpreta? Como é possível que o sujeito-epistemologia moderno consiga acessar o ser-estar no mundo pré-moderno, isto é, indígena e negro? De que modo pode o sujeito moderno ou europeu *colocar-se no lugar* do sujeito pré-moderno ou não-europeu? A estas questões, Max Schoeller nos dá uma resposta assaz interessante, a saber:

Graças ao seu espírito, o ser que chamamos ‘homem’ pode alargar o ambiente circundante à dimensão do universo e objetivar as ‘resistências’ [...]. O animal ouve e vê, mas sem saber *que* ouve e *que* vê. A psique do animal funciona, vive – mas o animal não é nenhum psicólogo e nenhum fisiólogo! Devemos pensar em estados extáticos muito raros do homem – na hipótese plena, na absorção de certos venenos inebriantes, em certas técnicas de inibição consciente do espírito (ou seja, já com intervenção mental), por exemplo, cultos orgiásticos de toda espécie – para, de algum modo, nos transferirmos ao estado normal do animal. O animal também não vive os impulsos derivados das suas tendências como *seus*, mas como atrações e repulsas dinâmicas, que derivam das próprias *coisas do meio*. O homem primitivo, que em certos rasgos se encontra ainda perto do animal, não diz ‘tenho horror a esta coisa’, mas ‘a coisa é tabu’. Para a consciência animal, existem *apenas* as atrações e aversões derivadas das coisas do meio ambiente. O macaco, que de repente salta para aqui e, em seguida, para ali, vive, por assim dizer, em êxtases simplesmente pontuais (fuga patológica das ideias do homem) (SCHELER, 2008, p. 12; os destaques são de Scherer).

Importante salientar que Max Scheler, em seu contraponto às análises biologicistas da segunda metade do século XIX e da primeira metade do século XX, as quais buscavam, conforme inclusive comentamos a partir de Charles Darwin logo acima, interpretar a antropologia, a cultura e a normatividade a partir da biologia (isto é, conferir uma base pré-cultural à cultura), assume a ideia de que o que efetivamente caracteriza a condição propriamente humana ou antropológica é um princípio de singularização que, no caso dele, consiste na pessoa ou no espírito (espírito como pessoa, como ato puro ou atualidade substantiva, como autoconsciência, como autodeterminação) – por isso sua contraposição entre a pessoa humana como autoconsciência e o animal como emanção e ramificação do meio biológico pura e simplesmente. Ao passo que a pessoa como autoconsciência é independente e sobreposta ao meio, o animal é o próprio meio, como pura fisiologia. É nesse sentido que a pessoa enquanto autoconsciência de si, capaz de sobreposição ao meio, de recriação do meio, constitui-se em uma perspectiva simbólico-normativa, ao passo que o animal é concretismo apenas.

Ora, repetimos mais uma vez, como o sujeito-epistemologia moderno pode efetivamente compreender e analisar o grupo-sujeito pré-moderno ou arcaico? Como vimos acima, podemos entender o homem primitivo ou arcaico, o qual, como nos diz Max Scheler, ainda se encontra muito perto dos animais, da animalidade, a partir da ideia de que ele é simplesmente uma condição, um grupo-sujeito *concretista*, uma parte, uma ramificação do meio naturalizado, antropomorfizado e mágico. Por isso mesmo, para compreender e para acessar o estado mental do homem

primitivo (o que significa compreender e acessar os estados mentais do próprio animal – vide o exemplo do macaco na passagem acima) precisamos *nos drogar* com alucinógenos, como a ayahuasca e a yãkoana, posto que, ao nos drogar-mos, passaremos a ver o mundo em termos concretistas, antropomorfizados e mágicos! Note-se, mais uma vez, para além da conclusão estapafúrdia e dessa definição simplificadora do *homem primitivo* como animalidade e/ou como concretismo, homem primitivo como proximidade com a animalidade e/ou porque concretista, o funcionamento do dualismo antropológico entre modernidade e pré-modernidade, entre pós-tradicional e mito-arcaísmo-primitivismo, como gerando seja a cegueira histórico-sociológica e a romantização normativo-filosófica do racionalismo ocidental, seja, então, a exclusão, o silenciamento e a deslegitimação (no limite, a incompreensão e a completa caricaturização dos outros da modernidade por filosofias e teorias sociais europeias) dos outros da modernidade como passado, como imobilismo e ossificação no espaço e no tempo históricos. O que tem por consequência a centralidade exclusiva da modernidade-modernização ocidental em termos de crítica, reflexividade e orientação de si por si mesma, desde si mesma, e dos outros da modernidade desde fora. Nesse sentido, o que restaria aos outros da modernidade, o desaparecimento puro e simples, ou haveria algum lugar para eles na constituição desse grande discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização europeia como odisséia do gênero humano em sua superação do tradicionalismo e em sua constituição exatamente como modernidade-modernização via racionalização, conduzida e protagonizada, aliás, pela Europa e so-

mente pela Europa, como já falavam Max Weber e Jürgen Habermas?

Jürgen Habermas nos dá uma resposta mais uma vez surpreendente, a qual, aliás, é a conclusão de sua obra *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*:

O teste definitivo para uma teoria da racionalidade, por meio do qual a moderna compreensão do mundo tenta se assegurar de sua universalidade, só poderia se realizar se as figuras opacas do pensamento mítico se iluminassem e as manifestações bizarras de culturas estranhas se esclarecessem *de tal modo que* conseguíssemos entender não somente os processos de aprendizagem que “nos” separam “delas”, mas também o que *desaprendemos* no decorrer de nossos processos de aprendizagem (HABERMAS, 2012b, p. 721; os grifos são de Habermas).

Conforme Jürgen Habermas, portanto, há sim uma função muito importante que pode ser assumida pelos outros da modernidade no discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização ocidental, e ela consiste exatamente na sua modernização gradativa, a qual – e aqui aparece esse papel importante a ser desempenhado por eles – *implicaria em dar razão às pressuposições de fundo sobre o dualismo antropológico e sobre a conseqüente colonialidade cultural como eurocentrismo epistêmico* que vimos serem assumidas por Max Weber, Max Scheler, Jürgen Habermas e Axel Honneth, nas passagens acima. Dito de outro modo, os outros da modernidade têm uma função muito importante no discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade europeia como universalismo pós-tradicional: *comprovar com o seu desaparecimento* – isto é, com sua modernização – que o eurocentrismo é e está correto em sua autopressuposição seja de um desenvolvimento linear, reto e

direto do gênero humano que vai do tradicionalismo em geral como passado à modernização como condição pós-tradicional ou pós-metafísica presente e abertura ao futuro, seja, em consequência, do fato de que somente a modernidade pode legitimar, dada sua condição racional, a crítica, a reflexividade e a emancipação e, com isso, a compreensão e a orientação de si por si mesma e desde mesma e dos outros da modernidade – que agora simplesmente não existiriam mais – desde fora. No mesmo diapasão, com seus desaparecimento – isto é, com sua modernização – os outros da modernidade justificariam seja o dualismo antropológico entre o moderno e o pré-moderno, em que aquela é e gera de fato o universalismo pós-tradicional, se constituindo como presente autoconsciente, atualidade substantiva e direcionamento ao futuro, seja, então, a própria ideia de uma evolução linear, reta e direta do gênero humano que vai do tradicionalismo à modernização, do mito à razão, do arcaico ao pós-convencional, do contexto ao universalismo-globalismo, isto é, dos outros da modernidade à Europa e, de modo inverso, desta enquanto reflexivizando a todos os não-modernos, lançando luz, enquadrando, estratificando e definindo o passado humano como um todo.

2. DESCOLONIZAÇÃO, DESCENTRAMENTO E PLURALIZAÇÃO TEÓRICO-PRÁTICA: A DESCOLONIZAÇÃO COMO PODER ORIGINÁRIO DA/PELA DIFERENÇA

Pelas passagens acima, pudemos perceber que teorias da modernidade estão profundamente presas ao – e fortemente demarcadas pelo – eurocentrismo por meio da afirmação e da utilização do dualismo antropológico, que reforça e

consolida a exclusão, o silenciamento e a invisibilização do colonialismo e do racismo estrutural e, antes de tudo, que invisibiliza, silencia e apaga as contribuições indígenas e negras para a constituição da modernidade-modernização ocidental (e, de modo específico, da filosofia europeia), solidificando a separação, a autonomia e a independência absolutas da modernidade em relação ao outro da modernidade, bem como sua (da modernidade europeia) endogeneia, autorreferencialidade, autossubsistência, autossuficiência e sobreposição em relação ao não-moderno, ao pré-moderno, de modo que os outros da modernidade simplesmente estão fora dela, aquém dela. A Europa como modernidade-modernização é autossuficiente, autossubsistente e autorreferencial porque emerge e se dinamiza como um processo basicamente interno de autoconstituição, no qual, por meio da racionalização, supera sua menoridade como tradicionalismo e alcança sua pujança como maioria enquanto exatamente perspectiva pós-tradicional; ela, ademais, pode ser explicada apenas por seus princípios internos, diferenciação social, diferenciação das esferas de valor, diferenciação dos padrões de reconhecimento, separação entre natureza, sociedade/cultura e indivíduo, correlação, separação e tensão/contradição entre mundo da vida e sistema, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, modernidade cultural e modernização econômico-social, separação entre direito, política e moral etc. E ela é sobreposta ao pré-moderno ou não-moderno, porque lhes é superior, uma vez que, por meio da racionalização cultural, se constitui enquanto uma perspectiva societal-cultural-cognitiva desnaturalizada, historicizada e politizada, capaz de

autoconsciência, autocontrole, autocorreção e autotransformação ao longo do tempo. E é superior ao pré-moderno porque é presente autoconsciente, atualidade substantiva e direcionamento ao futuro, ao passo que o outro da modernidade é passado como arcaísmo, como tradicionalismo, preso e determinado extemporaneamente pelo seu contexto de emergência. Note-se, assim, as consequências básicas do dualismo antropológico assumido, sustentado, legitimado e imposto pelas teorias da modernidade europeias, a saber: a deslegitimação dos outros da modernidade enquanto grupos-sujeitos incapazes de autoconstituição reflexiva e de transformação social; a definição dos outros da modernidade como passado antropológico, incapazes de atualização, presos e imobilizados por visões de mundo totalizantes e massificadoras, com caráter fundamentalista, dogmático e fanaticista; a romantização da racionalidade cultural-comunicativa como a única instância possibilitadora da crítica, da reflexividade, da transformação e da politização⁶, como a única base capaz de gerar o universalismo epistemológico-moral não-egocêntrico e não-etnocêntrico; a cegueira histórico-sociológica que apaga, invisibiliza e silencia sobre o colonialismo, o etnocentrismo e o racismo provocados pela expansão totalizante da modernidade europeia, a qual se utilizou exatamente da filosofia europeia para justificar tanto a deslegitimação cultural e a menorização político-normativa quanto a instrumentalização e, no limite, o etnocídio-genocídio dos povos negros e indígenas como forma

⁶ Como nos diz Jürgen Habermas, “[...] a descentração da compreensão de mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada” (HABERMAS, 2012a, p. 146).

de legitimação da usurpação colonial sobre territórios e gentes.

É nesse sentido de recusa do dualismo antropológico e, portanto, seja da separação, da autonomia, da independência, da endogenia, da autorreferencialidade, da autossuficiência, da autossubsistência e da sobreposição da modernidade europeia em relação a todos os outros da modernidade, seja em termos desse silenciamento, dessa invisibilização e desse apagamento do colonialismo-racismo enquanto um dos eixos estruturantes da modernidade-modernização europeia, seja finalmente no que se refere à contraposição entre Europa como presente substantivo e abertura ao futuro como sociedade pós-tradicional através da racionalidade *versus* povos indígenas e negros como condição pré-moderna ou arcaica ou primitiva e, assim, como passado evolutivo humano, incapazes de racionalização/universalidade por causa de sua mitologia, que tanto a descolonização africana quanto o pensamento indígena brasileiro se insurgem. Com efeito, aparece de modo muito pungente, em ambas as posições epistêmico-políticas, exatamente a ideia de que o negro (genérico) e o índio (genérico) são produções caudatárias da expansão globalizante da Europa como colonialismo e, nesse caso, são construídos política e normativamente através do racismo biológico, do etnocentrismo cultural e do fundamentalismo religioso, às vezes desde os três de modo imbricado. Isso significa que o negro (genérico) e o índio (genérico) são construções realizadas pura e simplesmente em termos de colonização e a partir do racismo estrutural, nada mais e nada menos, não existindo fora desse horizonte histórico, político e normativo representado pela expansão global da Europa fundada

no eurocentrismo – não existindo fora, portanto, da própria modernidade e de seu eixo estruturante, o colonialismo-racismo-etnocentrismo. Nesse sentido, Ailton Krenak, um dos maiores intelectuais brasileiros da atualidade e liderança vinculada ao Movimento Indígena brasileiro, resume sua militância em torno à condição e à causa indígenas sob a forma de luta pela descolonização da sociedade-cultura-consciência, tendo por base exatamente a desconstrução dos efeitos da colonização e do racismo estrutural no contexto da sociedade brasileira hodierna; e, para começo de conversa, o primeiro e mais fundamental ranço colonialista-racista-eurocêntrico é o conceito de “índio”. Ele diz:

E o outro desconforto era me identificar como índio, porque índio é um erro de português, plagiando o Oswald, que disse que, quando o português chegou no Brasil, estava uma baita chuva, aí ele vestiu o índio, mas, se estivesse num dia de sol, o índio teria vestido o português, e estaria todo mundo andando pelado por aí. Isso continua valendo até hoje, e eu atualizei dizendo que o índio é um equívoco do português, não um erro, porque o português saiu para ir para a Índia. Mas ele perdeu a pista e veio bater aqui nas terras tropicais de Pindorama, viu os transeuntes da praia e acabou carimbando de índios. *Aquele carimbo errado, equívoco, ficou valendo para o resto das nossas relações até hoje*, e a resposta para uma pergunta tão direta e simples poderia ser tão direta e simples quanto. Quando foi que eu atinei que eu tinha de fazer essas coisas que ando fazendo nos últimos 50 anos da minha vida, que é quase que repetir o mesmo mantra, dizendo para esse outro: “ô, cara, essa figura que você está vendo no espelho não sou eu não, é você, esse espelhinho que você está me vendendo não sou eu, isso é um equívoco!”? E saí do sentimento para a prática na pista dos meus parentes mais velhos do que eu, que estavam sendo despachados da zona rural para as periferias miseráveis do Brasil, o que acontece em qualquer canto, no Norte, no Sul, em qualquer lugar (KRENAK, 2015, p. 239; os destaques são nossos. Cf., ainda: MUNDURUKU, 2018, p. 27-28; MUNDURUKU, 2016, p. 21-52; WERÁ, 2017, p. 101-107; FANON, 2008, p. 26-28).

Note-se, aqui, a metáfora do *carimbo equivocado* que aponta direta e pungentemente para esta ideia de que a construção do imaginário em torno ao negro (genérico) e ao índio (genérico) se deve à colonização e está fundada no racismo estrutural, isto é, a um processo simbólico-material de invasão e de usurpação geopolítica e geoeconômica que produziu e se utilizou largamente de todo um arcabouço epistêmico de legitimação de minoridade político-cultural e, nesse caso, levando concomitantemente à instrumentalização econômica ampla e ao etnocídio-genocídio planejado dos povos não-europeus. No contexto do colonialismo e com base no racismo estrutural, temos exatamente a determinação biológico-religiosa da cultura e, nesse sentido, seja a despolitização das relações intersubjetivas, de modo que o índio (genérico) e o negro (genérico) são determinados pré-politicamente, como essencialidade e naturalidade (lembramos da afirmação acima, de Max Scheler, do homem *primitivo* como estando próximo aos animais e do seu exemplo associado do macaco; lembramos, ademais, de G. W. F. Hegel e sua afirmação do negro como homem *natural*), seja, então, como consequência, a redução do sujeito racializado a uma mera coisa, a um objeto, a um animal que pode ser usado e vergastado até a destruição, ou que pode inclusive ser assassinado impunemente em termos legais e sem qualquer remorso da “consciência moral colonial” – um grupo-sujeito-condição destituído de qualquer traço de humanidade. Perceba-se, mais uma vez, que a cisão entre modernidade e o outro da modernidade, a modernidade como sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, racionalizada e universalista *versus* o outro da modernidade co-

mo sociedade-cultura-consciência primitiva e arcaica, mítica e dogmática, a modernidade como presente substantivo e abertura ao futuro *versus* o outro da modernidade como passado antropológico, essa cisão, como dizíamos, é caudatária da cisão moderna entre metrópole e colônia e, nesse caso, entre branco *versus* índio-negro, razão *versus* instinto, cultura *versus* natureza, civilização *versus* barbárie, estado civil *versus* estado de natureza. E esse dualismo antropológico, nesse sentido, ao separar de modo radical modernidade e o outro da modernidade, reassume, mesmo que implicitamente, o racismo estrutural, o etnocentrismo cultural e o fundamentalismo religioso, invisibilizando, silenciamento, apagando e deslegitimando as epistêmes, as histórias, as práticas político-culturais e os lugares dos povos-sujeitos negros e indígenas, recusando-lhes espaço, voz e vez. Por isso, mais uma vez, a descolonização africana, na medida em que se coloca como superação teórico-política do eurocentrismo-racismo-colonialismo, destrói o dualismo antropológico e, nesse caso, a cisão entre a Europa e os outros da Europa. Por meio das categorias do colonialismo e do racismo, temos exatamente a reconstrução da modernidade-modernização ocidental como um bloco histórico-político-antropológico amplo, como um sistema demarcado pela expansão global da Europa, e sob a forma do colonialismo, do etnocentrismo e do racismo. É a partir daqui que a história da modernidade e a reconstrução de seus *déficits* de universalidade (por causa do eurocentrismo-colonialismo-racismo) partirão, no caso da descolonização africana e do pensamento indígena brasileiro. E essa recusa do dualismo antropológico, como vimos dizendo, é a base dinamizadora

da descolonização africana, conforme podemos perceber em Frantz Fanon:

A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que ‘os’ conhece. É o colono que *fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (FANON, 1968, p. 26; os destaques são nossos. Cf. ainda: MEMMI, 1967, p. 24-25, p. 59).

Por meio da descolonização, como nos sugere Frantz Fanon, o suposto dualismo antropológico entre modernidade e os outros da modernidade é desvendado naquilo que ele realmente é, ou seja, uma falsificação, uma mistificação e uma invisibilização (na verdade, uma legitimação direta) da *relação eurocêntrica, colonial e racista que demarca a constituição, a autocompreensão e a evolução da modernidade em seu contato frente aos outros da modernidade, no caso povos negros e povos indígenas* – note-se, na passagem acima, a ideia de que colono (isto é, o sujeito europeu que usurpa a terra e escraviza seus povos nativos) e colonizado (isto é, o sujeito negro e indígena racializado e escravizado) são forças antagônicas caudatárias de uma situação objetiva muito clara e comum, que é o próprio colonialismo-racismo. Por meio da descolonização, por conseguinte, a modernidade é desvelada e esclarecida em termos de sua cegueira histórico-sociológica, de seu dualismo antropológico e de sua romanização normativa, tendo recusadas (a) sua autonomia, sua independência, sua separação, sua endogenia, sua autorre-

ferencialidade, sua autossuficiência, sua autossubsistência e sua sobreposição ao outro da modernidade, (b) sua invisibilização, seu silenciamento e seu apagamento do colonialismo e do racismo como princípios e dinâmicas constitutivos e estruturantes da modernidade-modernização ocidental e, finalmente, (c) sua redução a uma dinâmica interna que vai da Grécia e de Roma, passa pela herança judaica, cristã e árabe e chega, então, à cultura e à filosofia modernas (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 383-384). A partir de agora, a descolonização africana e latino-americana e o pensamento indígena brasileiro utilizarão a categoria do eurocentrismo-colonialismo-racismo como base epistemológico-política para a releitura, a crítica e o enquadramento do processo de modernidade-modernização ocidental, especialmente no que concerne ao não-lugar das formas de ser e estar no mundo e dos sujeitos negros e indígenas nesse processo. Por isso mesmo, é importante compreender que a descolonização africana e, poderíamos acrescentar, o próprio pensamento indígena brasileiro se colocam como uma voz-práxis autoral, assumida pelos grupos-sujeitos racializados com o objetivo de enfrentar seja esse eurocentrismo epistêmico caudatário do dualismo antropológico europeu, seja os problemas existentes no contexto de sociedades de modernização periférica ou conservadora em que, de fato, a herança colonial, etnocêntrica e racista (e fundamentalista) se manifesta ainda com pujança, levando não só à unidimensionalização das histórias nacionais, mas, também, à exclusão dos povos indígenas e negros da esfera do poder institucional e social e à recusa da reparação histórica pela violência etnocida-genocida – inclusive, no caso da sociedade brasileira, com a forte insistência, por parte da extrema

direita, no mito da democracia racial que teria supostamente eliminado de uma vez por todas esse mesmo racismo estrutural. Para Achille Mbembe, a *descolonização como essa constituição de uma voz-práxis autoral*, autônoma e direta dos/pelos próprios grupos-sujeitos colonizados *representa o poder originário da diferença* em sua ação libertadora e, por consequência, confere à crítica da modernidade um papel central, mas agora, evidentemente, a partir do próprio lugar de fala desses grupos-sujeitos subalternizados:

A descolonização é um acontecimento cujo significado político essencial residiu na *vontade activa de comunidade* – como outros falavam antigamente de vontade de poder. Essa vontade de comunidade era o outro nome daquilo que se poderia designar por *vontade de viver*. Visava a realização de uma obra partilhada: suster-se a si própria e constituir uma herança. [...] na época, muitos estavam dispostos a arriscar a sua vida pela afirmação de tais ideais que não constituíam pretextos para se esquivarem ao presente ou à acção. Pelo contrário, como uma seta, serviam para apontar para o futuro e impor, pela práxis, uma nova redistribuição da linguagem e uma nova lógica do sentido e da vida. Em uma tentativa de se erigir sobre os escombros da descolonização, a sua comunidade não era entendida nem como um destino nem como uma necessidade. Pensava-se que, desmembrando a relação colonial, o nome perdido voltaria a assomar à superfície. A relação entre aquilo que tinha sido, aquilo que acabava de acontecer e aquilo que estaria por vir inverter-se-ia, tornando possível a manifestação de um poder próprio de gênese, uma capacidade própria de articulação entre uma diferença e uma força positiva (MBEMBE, 2014a, p. 13-14; os destaques são de Mbembe).

Ressalte-se, mais uma vez, essa ideia da descolonização como poder originário da diferença, de uma diferença que agora se vê, se compreende e se afirma como positiva, e não mais como negatividade, como minoridade político-cultural, conforme foi produzida e definida em termos da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo. Note-se, ainda,

o fato de que a descolonização objetivou constituir uma herança e um futuro e, portanto, para o que nos interessa, a própria perspectiva de que a condição como presente substantivo e abertura e direcionamento ao futuro não são uma especificidade da modernidade-modernização europeia como sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, mas do protagonismo de cada sociedade humana em sua caminhada histórica. De modo mais específico, no caso da descolonização africana, a constituição como grupo-sujeito substantivo, como atualidade e abertura ao futuro dependeria diretamente da luta anticolonial e, para isso, da constituição dessa *voz-práxis* das e pelas minorias político-culturais. A descolonização, com isso, seria e viabilizaria exatamente essa postura de um presente efetivo e substantivo e de uma abertura ao futuro em que a diferença, antes racializada e, portanto, minorizada e instrumentalizada, agora se assume como poder criador do novo, a partir seja da sua singularidade antropológica, seja da objetivação de suas experiências de exclusão, de marginalização e de violência vividas e sofridas em termos do eurocentrismo-colonialismo-racismo. Daqui devém a ideia de que a descolonização representa e leva ao descentramento epistêmico-político e à pluralização teórico-prática, recusando-se, concomitantemente à desconstrução do dualismo antropológico europeu, o eurocentrismo epistêmico-político. Por outras palavras, na medida em que explicita e desvela a cegueira histórico-sociológica, o dualismo antropológico e a romantização normativo-filosófica da modernidade-modernização europeia, associando-a diretamente ao eurocentrismo-colonialismo-racismo, a descolonização possibilita uma dupla conquista em termos de crítica e de reorientação desse

mesmo processo de modernidade-modernização ocidental: primeiramente, garantir a emancipação dos grupos-sujeitos colonizados, eliminando-se o eurocentrismo-colonialismo-racismo; segundo e como consequência, a correção dos *défi-cits* próprios ao eurocentrismo epistêmico-político, com sua deslegitimação do outro da modernidade como condição-sujeito-valor pré-moderno (e antimoderno), como passado antropológico, e com a consolidação do próprio paradigma normativo europeu ou moderno como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro, situação que legitimaria a autopressuposição da sociedade-cultura-consciência europeia em centralizar e monopolizar tanto a interpretação sistemática da evolução do gênero humano como um todo, com a definição e o escalonamento evolutivo de cada povo (o seu lugar na história e como passado), quanto a própria ideia de crítica, de reflexividade, de transformação do presente e, por consequência, de orientação e de direcionamento ao futuro. A partir da descolonização, pluraliza-se os sujeitos epistêmico-políticos, as ontologias e, obviamente, para o que nos interessa aqui, as próprias histórias sobre a modernidade-modernização ocidental, inserindo-se a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo enquanto eixo estruturante da crítica e da reconstrução dessa mesma modernidade-modernização ocidental. Achille Mbembe nos diz, acerca da descolonização:

Essa crítica era animada pela busca de um futuro que não estava escrito de antemão; que associaria tradições recebidas ou herdadas, interpretação, experimentação e criação do novo, sendo essencial partir deste mundo em direção a outros mundos possíveis. No cerne da análise jazia a ideia segundo a qual a modernidade ocidental fora imperfeita, incompleta e inacabada. A pretensão ocidental de epilogar a linguagem e as formas segundo as quais o acontecimento hu-

mano poderia surgir, ou ainda de monopolizar a própria ideia de futuro, não era mais do que uma ficção (MBEMBE, 2014a, p. 14. Cf., ainda: MBEMBE, 2014b, p. 09-99).

Daqui advém a ideia, ainda para Achille Mbembe, de que somente a descolonização possibilitaria a horizontalidade e a simetria plenas entre os seres humanos, entre as diferenças enquanto diferenças, na medida em que efetivamente permitiria a desconstrução e a reorientação da modernidade-modernização ocidental em sua expansão universal em termos da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, possibilitando, como condição teórico-prática básica para tudo o mais, a superação do dualismo antropológico que funda o discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade. Ora, a horizontalidade, a simetria e mesmo o reconhecimento recíprocos somente seriam possíveis a partir do enfrentamento e da derrubada do colonialismo, do fascismo e do totalitarismo, vale dizer, a partir da deslegitimação e do combate sem tréguas ao racismo biológico, ao etnocentrismo cultural, ao fundamentalismo religioso e ao instrumentalismo econômico. Essa intuição, aliás, está concorde com a posição de Frantz Fanon, para quem a sociedade colonial seria uma exatamente uma sociedade sem mediações, demarcada pela violência direta, pela negação dos direitos fundamentais e da simetria em comum e pelo dualismo social-político-moral fundados no racismo estrutural, de modo que, nessa mesma sociedade colonial racista, não haveria reconhecimento recíproco entre senhor e escravizado, mas apenas uma relação instrumental de dominação do primeiro sobre o segundo que descambaria para o etnocídio-genocídio. Por isso que a sociedade colonial é uma estrutura institucional,

política e cultural imobilizada, ossificada e travada no espaço e no tempo históricos, congelada no passado, incapaz de mobilidade, de reflexividade e de transformação ao longo do tempo. Note-se, em relação a isso, que não é a perspectiva mítico-tradicional própria ao outro da modernidade que o congela no passado e que lhe impede, trava e, ao acabo, deslegitima qualquer possibilidade de crítica, de transformação e de mobilidade sociopolíticas, mas exatamente a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo. É esta tríade que, para a descolonização africana, representa não só uma consequência da autoafirmação e da expansão universalistas da modernidade europeia sobre os outros da modernidade, mas que também se constitui na verdadeira base de explicação de por que o outro da modernidade é simplesmente uma condição e um sujeito “do passado”, “arcaico”, “atrasado”, incapaz de crítica, reflexividade, mobilidade e transformação ao longo do tempo.

[...] a descolonização representa, na história da nossa modernidade, um grande momento de separação e bifurcação das linguagens. De agora em diante, não há um orador nem mediador únicos. Não há um mestre nem contramestre. Não há univocidade. Cada um pode exprimir-se na sua própria língua e os destinatários dessas palavras podem recebê-las na sua. Depois de desatados os nós, restará apenas uma imensa linha. Para aqueles que se libertaram, descolonizar nunca significou reproduzir, em um momento diferente, as imagens da Coisa ou dos seus substitutos. O desenlace procurava sempre fechar os parênteses de um mundo composto por duas categorias de homens: por um lado, os sujeitos que agem; por outro, os objetos sobre os quais se intervém. Visava uma metamorfose radical da relação. Os antigos colonizados criariam então o seu próprio tempo, construindo o tempo do mundo. No terriço das suas tradições e dos seus imaginários, e arraigados ao seu longo passado, poderiam, no futuro, reproduzir-se na sua própria história, que, por sua vez, era a ilustração manifesta da história de toda a humanidade. A partir de então,

reconhecer-se-ia o Acontecimento como se tudo recomeçasse. O poder da criação opor-se-ia ao jogo da repetição imutável e às forças que, no tempo da servidão, tentaram encerrar ou esgotar a continuidade, ou seja, aquilo que Fanon referia, em uma linguagem prometeica, como a saída da “grande noite” anterior à vida, enquanto Aimé Césaire evocava o desejo “de um sol mais brilhante e de estrelas mais puras” (MBEMBE, 2014a, p. 20).

Para nosso argumento, essa perspectiva da descolonização africana como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro aponta exatamente para a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo como o eixo estruturante de ossificação, imobilização e travamento das sociedades, das culturas e dos povos não-europeus no passado antropológico, com sua suposta incapacidade de crítica, de reflexividade, de transformação e de mobilidade ao longo do tempo. Foi com a colonização e através do racismo estrutural, portanto, que a grande noite da colonização e da raça foi imposta aos povos indígenas e negros em nome da modernidade, como modernidade. Nesse sentido, revela-se mais um grande equívoco sustentado por teorias da modernidade europeia contemporâneas, como vimos nas passagens acima de Max Weber, Max Scheler, Jürgen Habermas e Axel Honneth, a saber, de que o travamento dos povos indígenas e negros no passado – esses mesmos povos que Jürgen Habermas utilizou como exemplos para seu dualismo antropológico e, nesse caso, para sua correlação de modernidade e racionalização e de outro da modernidade e mitologia, a modernidade como presente efetivo e abertura ao futuro e os outros da modernidade como imobilismo e ossificação no passado – seria causado por sua estrutura societal-cultural-cognitiva mítica, e não pela própria colonização, isto é, pela própria Europa e em termos do racismo

estrutural. A descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro apontam exatamente para a Europa, sob a forma da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, enquanto a plataforma e a dinâmica desde as quais os povos negros e indígenas ou foram submetidos a uma situação de instrumentalização e de etnocídio-genocídio planejados, ou simplesmente foram encerrados nas cadeias da raça, imobilizados, ossificados e travados no espaço e no tempo históricos, tendo negadas suas formas de ser e estar no fundo e sendo impedidos de experienciar-se como seres humanos. Com a colonização, sua história foi-lhes cortada, negada, impedida e deslegitimada, ou seja, mais uma vez, foram condenados exatamente ao passado e ao imobilismo (cf.: MEMMI, 1967, p. 87; KRENAK, 2015, p. 22-24). É por isso que Achille Mbembe nos diz, na passagem acima, que a descolonização possibilitaria, para as próprias diferenças, para as próprias minorias político-culturais, agora assumidas como voz-práxis crítico-criativa politizada, a criação do novo, o rompimento com sua imobilização, com sua ossificação e com seu travamento no passado, como não-sujeitos, como instrumentos pura e simplesmente, como ausência de história, como imobilismo sociopolítico.

Ora, é nesse sentido que Ailton Krenak, a título de exemplo, considera que a emergência do Movimento Indígena brasileiro, com sua cruzada descolonizadora e descatequisadora a partir de meados da década de 1970 em defesa da condição e da causa indígena no país, represente *a segunda descoberta do Brasil*, isto é, a consolidação de uma perspectiva de ativismo e de militância teórico-práticos por parte dos indígenas, desde si mesmos e por si mesmos, co-

mo crítica à nossa modernização conservadora e ao racismo estrutural contra os povos indígenas e negros. Mais uma vez, é a atuação das minorias político-culturais que possibilita tanto sua consolidação como sujeitos do presente e como abertura ao futuro quanto o desvelamento de que a verdadeira causa da imobilização, do “atraso” e da ossificação dos povos indígenas e negros consiste exatamente na modernidade-modernização ocidental e, nesse caso, em termos de afirmação da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo. Ailton Krenak nos diz:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500 e, depois, uma descoberta do Brasil pelos índios em 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão de fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter de fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua vontade de ser e de viver (KRENAK, 2015, p. 248. Cf., ainda: KRENAK, 2017, p. 31-32; KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 64-65).

Note-se, na passagem acima, a ideia de *segunda descoberta do Brasil* que é viabilizada pelo Movimento Indígena brasileiro e que se manifesta como descolonização e descatequização da sociedade-cultura-consciência, em particular a partir dessa perspectiva de uma voz-práxis direta e autoral pelas próprias minorias político-culturais que se dinamiza a partir de um duplo ponto: primeiramente, em termos de ênfase na singularidade antropológica dos povos indígenas, na utilização de sua diferença enquanto positividade, na afirmação de suas formas de ser e estar no mundo enquanto base paradigmática desde a qual a crítica à nossa modernização conservadora é realizada; em segundo lugar, no que

se refere à visibilização e à publicização das experiências de marginalização, de exclusão e de violência vividas e sofridas como minorias político-culturais racializadas que servem como versão alternativa, como história alternativa da modernidade-modernização ocidental. É nesse sentido que podemos recorrer mais uma vez à descolonização africana no que se refere à postura de uma crítica e de uma reorientação do processo de modernidade-modernização ocidental que tem exatamente nas formas de ser e estar no mundo e no protagonismo político-normativo do lugar de fala negro e indígena e, finalmente, na denúncia das formas de violência simbólico-material caudatárias da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo o seu núcleo estruturante e dinamizador. Com efeito, conforme já comentávamos acima, a descolonização representa o verdadeiro ponto de viragem em torno ao processo de modernidade-modernização ocidental porque permite não só a emancipação teórico-prática das vítimas dessa mesma modernização, mas também a correção de seus (da modernidade europeia) *déficits* de reflexividade, de crítica e de universalismo apresentados em termos da cegueira histórico-sociológica, do dualismo antropológico e da romantização normativo-filosófica do racionalismo ocidental. Por isso mesmo, tanto a conquista da emancipação dos/pelos povos colonizados e racializados quanto a construção de um universalismo não-etnocêntrico e não-egocêntrico dependem exatamente da destruição do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, ou, nas palavras de Achille Mbembe, da saída da clausura da raça. Ele nos diz, inspirado em Frantz Fanon:

Para Fanon, essa ascensão em humanidade só pode resultar de uma

luta: a luta pela vida. Essa luta – igual à luta pela eclosão do mundo – consiste em forjar essa capacidade de ser si mesmo, de atuar por si mesmo e de se erguer por si mesmo que Fanon compara a um *surgimento* –, surgimento das profundezas daquilo a que chama “uma região extraordinariamente estéril e árida”, essa zona de não ser que, no seu entender, é a *raça*. Assim, para Fanon, sair das regiões estéreis e áridas da existência é, acima de tudo, *sair da clausura da raça* – clausura na qual o olhar do Outro e o poder do Outro tentam agrilhoar o sujeito. Contribuindo também para dissipar o espaço das distinções nítidas, das separações, das fronteiras e das clausuras e rumar para o universal que afirma ser “inerente à condição humana” (MBEMBE, 2014a, p. 59-60; os destaques são nossos).

Ora, a luta anticolonial, ao transformar os grupos-sujeitos racializados em potência político-normativa de constituição de uma sociedade antifascista, antitotalitária, não-fundamentalista e antirracista, aponta exatamente para uma perspectiva não-etnocêntrica e não-egocêntrica que somente pode ser possível no momento em que se supera o processo de modernidade-modernização ocidental em sua progressão global como eurocentrismo, colonialismo, racismo e fascismo.

À guisa de conclusão para este momento, é importante registrar que, com o descentramento epistêmico-político e a pluralização de sujeitos e de histórias em torno à modernidade-modernização ocidental, a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro viabilizam a constituição de interpretações normativas dessa mesma modernidade-modernização ocidental que são ao mesmo tempo imbricadas e descontínuas à *versão eurocêntrica* dela: imbricadas porque, como dissemos acima, só existe o negro (genérico) e o índio (genérico) por meio da expansão global da modernidade-modernização europeia em termos de eurocentrismo-colonialismo-racismo e sob a forma do dualismo

antropológico; descontínuas porque, além da crítica à modernidade a partir do lugar de fala negro-indígena, temos a pluralização paradigmática e a proposição de outros mundos possíveis e de outras formas de ser e estar no mundo. Por isso, Achille Mbembe nos diz acima que o objetivo da descolonização não é reproduzir a Coisa, isto é, o dualismo antropológico e o racismo estrutural, assim como esse objetivo não consiste na negação da modernidade como um todo e na defesa de uma posição antimoderna ou supostamente pré-moderna, mas constituir uma universalidade horizontalizada e simétrica, não-etnocêntrica não-egocêntrica, com caráter anticolonial, antifascista, antitotalitária, antirracista e não-fundamentalista, a qual não pode ser realizada em plenitude pelo dualismo antropológico, pela cegueira histórico-sociológica e pela romantização normativo-filosófica europeus que servem de base às suas teorias da modernidade.

A versão eurocêntrica, como reconstruímos acima, tem como eixo estruturante e dinamizador (a) o dualismo antropológico entre modernidade como racionalização e universalismo pós-tradicional *versus* todos os outros da modernidade como mitologia e prisão e limitação contextuais, particularistas; (b) a modernidade europeia como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura e orientação ao futuro *versus* os outros da modernidade como passado antropológico, como ossificação, imobilização e travamento nesse mesmo passado; e (c) a modernidade europeia, racionalizada e universalista, como o único espaço da crítica, da reflexividade, da mobilidade e da transformação ao longo do tempo *versus* todos os outros da modernidade como tra-

dicionalistas, incapazes de crítica, de reflexividade, de mobilidade e de transformação, o que implica também em que os outros da modernidade não são capazes de criticar, enquadrar e reflexivizar a modernidade, porque estão no passado antropológico, ao contrário desta que, por ser evolutivamente superior, pode enquadrar, interpretar, criticar, reflexivizar e conduzir os outros da modernidade rumo ao universalismo pós-tradicional. Ora, na medida em que descontroem o dualismo antropológico, a cegueira histórico-sociológica e a romantização normativo-filosófica do racionalismo assumidos pelas teorias europeias da modernidade, a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro propõem a constituição de uma história alternativa da modernidade-modernização ocidental, demarcada pelos termos eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo (no caso da descolonização africana) e como guerra de extermínio ou de colonização (no caso do pensamento indígena brasileiro) – inclusive colocando a descolonização como etapa e passo fundamentais para alcançar-se seja a plenitude da modernidade, seja, finalmente, um universalismo não-etnocêntrico e não-egocêntrico. Sobre essa história alternativa da modernidade-modernização europeia ou ocidental por meio da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, Aimé Césaire nos diz:

Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em

França se aceita, há uma aquisição de civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que se alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos estes prisioneiros manietados e “interrogados”, de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente [...]. E, então, em um belo dia, a burguesia é despertada por um ricochete: as gestapos afadigam-se, as prisões enchem-se, os torcionários inventam, requintam, discutem em torno dos cavaletes [...]. As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: ‘Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!’. E aguardam, e esperam; e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que, antes de serem as suas vítimas, foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã [...]. Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do Hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX, que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demônio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os “coolies” da Índia e os negros da África estavam subordinados (CÉSAIRE, 1978, p. 18; os destaques são do autor. Cf., ainda: MEMMI, 1967, p. 63-64; FANON; MBEMBE, 2014b; WERÁ JECUPÉ, 2002, p. 22).

E mais uma vez Ailton Krenak, no que se refere à leitura, realizada pelo pensamento indígena brasileiro, da modernidade-modernização europeia ou ocidental como guerra de colonização ou guerra de extermínio:

Esses 500 anos da chegada dos barcos na praia significam uma *terrível guerra de extermínio contra o nosso povo*. Não significam de jeito nenhuma uma boa nova. Nós éramos 900 tribos só aqui neste pedaço que hoje chamam de Brasil. Do século XVI até hoje, final do século XX, nós fomos reduzidos a 180 tribos; 720 grupos étnicos foram passados ao fio da espada, da doença, da violência, da brutalidade, da desagregação social e cultural (KRENAK, 2015, p. 156; os destaques são nossos. Cf., ainda: MUNDURUKU, 2016, p. 165-205; WERÁ, 2017, p. 101-119).

Abstract: We will argue on two points. First: the use of the anthropological dualism – modernity and pre-modernity, post-traditional and traditional, reason and myth – by European philosophies as basis to the constitution of the philosophical-sociological-anthropological discourse of Western modernity-modernization implies in the consolidation of an exclusivist comprehension of Western modernity as Europeization, streamlined by the idea that it is a process basically autonomous, independent, endogenous, self-referential, self-subsisting and self-sufficient, as well as in the annulment and delegitimation of the other of modernity as anthropological past and *deficit* of modernization or rationalization, with the consequent understanding of European modernity as self-conscious present, substantive actuality and openness to the future. Second: African decolonization and Brazilian Indigenous thinking, by deconstructing this anthropological dualism and the delegitimation of the others of modernity as pre-modern condition and evolutionary past, break with the modernity's epistemological-political monopoly of the thematization of the human and of justification of the post-traditional universalism, correlating modernity to colonialism and structural racism. As an originary power of/by difference, African decolonization and Brazilian Indigenous thinking decentralize and pluralize epistemologies, stories, political-normative alternatives and, therefore, perform a criticism of Western modernity from the place of speak of the political-cultural minorities.

Keywords: *Modernity; Colonialism; Decolonization; Other of Modernity; Decentralization.*

REFERÊNCIAS

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. São Paulo: Hemus, 1974.

DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo* (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

_____. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba, 2014a.

_____. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014b.

MEMMI, Aimé. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MUNDURUKU, Daniel. *Daniel Munduruku*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018.

_____. *Memórias de índio: uma quase autobiografia*. Porto Alegre: EDELBRA, 2016.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidade”, *Perú Indígena*, vol. 13, nº. 29, p. 11-20, 1992.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, p. 125-142. In: CLACSO (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO Editora, 2005.

SCHELER, Max. *A diferença essencial entre o homem e o animal*. Lisboa: Lusofia, 2008.

ZEA, Leopoldo. *Negritud e indigenismo*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1979.

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

WERÁ, Kaká. *Kaká Werá*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

WERÁ JECUPÉ, Kaká. *Ore Awé Roiru’a Ma: todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: Peirópolis, 2002.

WITTGENSTEIN. ÉTICA E CEGUEIRA ASPETUAL¹

José Manuel Morgado Heleno (ULisboa)^{2,3}
jmmheleno@gmail.com

Resumo: O nosso intuito é refletir sobre a noção de ética e cegueira aspetual na filosofia de Wittgenstein. Trata-se de abordar a ética, apresentada de forma tantas vezes fragmentada, a partir da “Conferência sobre ética” e das noções de cegueira aspetual e inexprimível (*Investigações filosóficas*), para além de se tomar em consideração tudo aquilo que Wittgenstein escreveu sobre ele próprio. É nesta relação entre ética, interpretação e biografia que se pode vislumbrar a perspectiva de Wittgenstein.

Palavras-Chave: Wittgenstein; absoluto; cegueira aspetual; ética; inexprimível.

1. INTRODUÇÃO

*Wenn die Ethik etwas Grundlegendes sein soll: ja!
Wittgenstein, Tagebücher 1914-1916 (2.8.16).*

O nosso intuito é refletir sobre a noção de ética e cegueira aspetual na filosofia de Wittgenstein. Para além dos *Diários*, do *Tratado lógico-filosófico* e das *Investigações filosóficas*, é fundamental ter em consideração aquela que é encarada como a única conferência pública escrita ou pronunciada por Wittgenstein. Com efeito, a “Conferência

¹ Recebido: 07-01-2021/ Aceito: 18-10-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É doutor em Filosofia Contemporânea pela Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, Portugal.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2272-1987>.

sobre ética” foi proferida em Cambridge numa sociedade conhecida como “The Heretics”, entre setembro de 1929 e dezembro de 1930⁴.

De maneira diferente de Aristóteles, Kant ou Stuart Mill, não se trata de pensar a ética escrevendo longas reflexões sobre o tema, mas abordá-la de forma tantas vezes fragmentada, obscura, mesmo que denotando preocupação. Também não é de modo algum indiferente a personalidade e o caráter de Wittgenstein, quer dizer, a preocupação em pensar a ética como forma de vida e capaz de espelhar aquilo que Wittgenstein pretendia fazer da sua própria vida. O que conhecemos da biografia de Wittgenstein atesta esse intuito de viver de acordo com ideais que confirmam o que pensava da ética.

Parece-nos ainda fundamental referir o que cogitava sobre a questão do “ver” no âmbito da filosofia da psicologia na segunda parte das *Investigações Filosóficas*. Na verdade, o “ver” é indicativo das preocupações do autor com as questões relacionadas com a interpretação e a percepção. No entanto, tudo o que podemos pensar acerca da “cegueira aspetual” pode estar relacionado com a ética, como se surgissem reflexões fundamentais que não se cingissem ao campo perceptivo. Tanto quanto sabemos,

⁴ Sobre a data do texto e as várias peripécias que rodeiam a sua origem e publicação, ver as notas de Leonel L. Azevedo e Mário J Carvalho em (L. Wittgenstein, 2015) e de António Marques (L. Wittgenstein, 2017). O texto editado por Zamuner, Lascio e Levy (2007) é a referência principal da *Conferencia sobre ética*. Trata-se de uma edição diplomática onde consta, para além da introdução, comentários e notas e da edição do texto datilografado (TS 207), as duas conferências escritas à mão (MS 139 a e MS 139b) e uma outra que reúne as precedentes. Em *A Viena de Wittgenstein* (JANIK, tOULMIN, 1987: 26-27) escreve-se o seguinte: “O *Tractatus* aos olhos da sua família e dos seus amigos era algo mais que meramente um livro de ética; era um ato ético, que mostrava a natureza da ética”.

Wittgenstein não relacionou a cegueira aspetual com a ética, mas parece-nos que não é despendendo se o fizermos. Mais: desta relação surgem respostas que nos permitem compreender a impossibilidade de existir uma ética absoluta.

Embora não nos detenhamos no mundo vienense no qual Wittgenstein nasceu e cresceu, tal não pode ser alheio àquilo que o filósofo pensou. O suicídio de alguns dos seus irmãos, o seu isolamento persistente e a influência de Schopenhauer, Loos, Kraus, Weininger ou Kierkegaard, retratam um mundo, pessimista e decadente, que permite enquadrar a noção de ética para Wittgenstein.

Ray Monk, no início de *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius* (1991), refere que as primeiras recordações de Wittgenstein, então com oito ou nove anos, era a de saber porque “deve alguém dizer a verdade se é mais vantajoso mentir”. Ao que parece, foram preocupações como estas que acabaram por conduzir Wittgenstein para a filosofia, ou seja, foram preocupações éticas que o impeliram a filosofar. De acordo com uma das ideias fundamentais de Monk – que não poderíamos deixar de concordar – o que há de peculiar na filosofia de Wittgenstein é que esta não pode deixar de ser sentida, quer dizer, tem que dizer respeito à vida. Mais do que uma mera coleção de pensamentos, sente-se que os escritos de Wittgenstein – dos textos lógicos e matemáticos aos cadernos ou reflexões sobre a psicologia da filosofia, por exemplo – denotam uma preocupação constante com a vida, a sua e a dos outros.

2. CONVICÇÕES ÉTICAS E EXPERIÊNCIA

De acordo com Wittgenstein, uma vida feliz é boa e má uma vida infeliz. Apesar de a ética ser inefável, pois não pode expressar-se, vive bem quem vive no presente, havendo a convicção de quem é feliz é bom (há uma espécie de conexão lógica nesta relação). Nos *Cadernos* e no *Tractatus*, ao falar-se da inefabilidade da ética, associa-se esta ao mistério e ao místico. Por exemplo, nos *Cadernos* (2004), depois de escrever (em 30.7.16) que “a vida feliz justifica-se por si própria, é a única vida correta”, acrescenta: “Tudo isto é, em rigor, e num certo sentido, profundamente misterioso! É claro que a ética não se *pode* expressar”. (cf., também, *Tractatus*, 6.421) Mas tal significa que uma vida feliz não se deixa descrever, pois o “eu é profundamente misterioso” e é ele “que não é um objeto”. Wittgenstein insiste ainda na ideia de ver o mundo *sub specie aeternitatis*. Com efeito, estética e ética unem-se sob o ponto de vista da eternidade, pois, “a obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*; e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Tal é a conexão entre arte e ética” (WITTGENSTEIN, 2004: em 7.10.16).

De forma similar, ao querermos pensar a noção de ética para Wittgenstein, teremos então de encarar a sua obra *em totalidade*. Não apenas tomar em consideração a “Conferência sobre ética” ou as observações que surgem no *Tractatus* e nas *investigações Filosóficas*, por exemplo, mas ter em conta os *Diários*. Na verdade, tanto o que Wittgenstein escreveu em 1914-16 como os *Diários Secretos* e os *Cadernos de Cambridge e Skjold* (na década de trinta), é essencial para compreender não apenas a forma como aperfeiçoou a

noção de lógica como a noção de ética. Se algo une essas notas pessoais é a importância de “trabalhar em si próprio”, uma espécie de exercícios espirituais assentes numa vida simples e na esperança de que, em certas alturas da sua vida, se deve abandonar de vez a filosofia e entregar-se ao trabalho manual. Sem dúvida que há um rosto ético que se desprende destes *Diários* em momentos e locais diferentes da sua vida, embora não nos esqueçamos que se pode afirmar que Wittgenstein tanto viveu isolado em Cambridge como em Skjolden, na Noruega.

Refira-se, por último, que há um parágrafo das *Investigações filosóficas* (§ 107) que assinala claramente esta importância da experiência (e da ética) em contraste com a pureza da lógica. Escreve Wittgenstein que há um conflito entre a “pureza cristalina da lógica” e a aspereza que a experiência possui. O autor confessa que precisa de atrito, de experiência, e que o gelo polido da lógica não lhe permitirá andar e vencer as resistências que a experiência propicia. O fascínio por Tolstoi, em particular pelo *Evangelho abreviado*, mostra esse anseio ético, essa necessidade de viver e de sentir os atritos da vida, mesmo que se sentisse frequentemente angustiado e as experiências da guerra o tivessem marcado profundamente. Pois bem: é este homem que escreveu que o perigo maior era o orgulho e a vaidade que quis repensar a ética e desafiar as ideias feitas que proliferam a seu respeito.

3. A “CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA”

Na “Conferência sobre ética” Wittgenstein afirma que escolheu propositadamente um tema genérico com a

esperança de que poderia ser importante para os ouvintes; um tema que os ajudasse a refletir sobre questões que dizem respeito às suas vidas e não fosse tão abstrato como a lógica, por exemplo. Uma dificuldade metodológica – que poderíamos alargar a todas as questões filosóficas – diz respeito ao fato de o ouvinte (ou o leitor, diríamos nós) poder muito bem ver o caminho que se pretende percorrer mas não a finalidade, ou ver a finalidade mas não o caminho, como se o difícil fosse ver ambas as coisas. Ora, compreender um problema filosófico é não apenas ver o caminho que se deve percorrer como a finalidade desse mesmo caminho, o que equivale a dizer que tanto ficamos com o conhecimento adequado das dificuldades como das soluções propostas. Assim, e ainda antes de Wittgenstein iniciar a conferência propriamente dita, é de assinalar que a ética é um tema que deve merecer ponderação e que, à semelhança de qualquer outra questão filosófica, é importante explicitar os passos que se dão e o fim que se pretende alcançar.

Partindo da definição de G. Moore – a de que a ética é uma investigação geral sobre o bem – Wittgenstein acaba por salientar o facto de haver várias perspetivas sobre o bem, pois é da sua conjugação que pode surgir uma ideia do seu significado. Pressupõe-se que essas perspetivas são os vários usos que o bem possibilita. Por conseguinte, para compreender uma noção teremos de considerar características distintas; as diferentes fotografias ou retratos, como se fosse essa multiplicidade de sentidos que fizesse sobressair o essencial. O importante é compreender o uso que se faz do bem ou do valioso, por exemplo, porque só refletindo sobre a forma como empregamos as noções de

bem, valioso ou importante é que compreendemos o que se entende por ética. Trata-se, assim, de mostrar o que ela é a partir do quotidiano, quer dizer, a própria vida mostrar-nos-á qual o sentido que damos a expressões tidas como éticas. Em vez de partirmos de uma noção de ética, uma essência qualquer que se pressupusesse ao defini-la, tomamos em consideração aquilo que fazemos e denominamos bem, valioso ou importante. Como se vê, há uma série de pressupostos diferentes daqueles que o *Tractatus* referia. Não apenas a forma como se reflete sobre ética mas os argumentos que se desenvolvem, em particular a não preocupação com a lógica propriamente dita.

Na “Conferência sobre ética” há também o cuidado em exemplificar: Wittgenstein não quer falar de ética de modo vago, pois assinala constantemente a sua reflexão com exemplos tidos como pessoais e comuns. Muitas vezes esses exemplos acabam por ser revistos e aperfeiçoados à luz das reflexões que se vão sucedendo. Deste modo, compreendemos que uma cadeira é *boa* ou que o caminho é o *correto* quando se indica o prazer ou o conforto que a cadeira proporciona e a meta que o caminho permite alcançar. Mas Wittgenstein acrescenta de imediato que não se trata de bons exemplos para esclarecer o que se entende por ética, pois, dizer que isto ou aquilo é bom ou correto só é ético se tiver um poder coercivo, quer dizer, se nos ordenar a agir de modo incondicional, absoluto.

No entanto, se as expressões éticas se usam, então é nessa relação efetiva com o mundo, com os factos, que consideramos que isto ou aquilo é bom. Um sentido absoluto transcenderia o mundo dos factos, quando tudo

aquilo que se pode considerar de um ponto de vista ético só tem sentido num contexto determinado. O absoluto da ética seria estar para além de qualquer contexto – o que é um absurdo. Wittgenstein é sensível a esta ideia de que o bem e o mal têm que ser entendidos em situações que nos ajudem a compreender o porquê desse bem ou mal. Noutros momentos, em particular nas conversas com Rhee, saber se alguém fez bem ou mal é difícilimo por não se saber qual o mundo interior desse homem que agiu do modo como o fez. Não se pode compreender o bem ou mal sem conhecer o interior de quem age, e como não o conhecemos, nem podemos formar uma noção absoluta do bem nem desligá-lo das situações efetivas onde ocorre.

O facto de não haver um sentido absoluto para o bem tem ainda outra aceção. Na verdade, se há coisas que faço mal ou de modo sofrível, nem por isso procuro ser melhor do que realmente sou – como Wittgenstein exemplifica na “Conferência sobre ética” com o facto de alguém jogar mal ténis e não pretender melhorar a sua performance. Há, no entanto, ações, como mentir, em que não posso assumir que se faço mal só a mim diz respeito, pois, parece que esse tipo de atos não se resume àquilo que eu acho mas está para além da minha opinião. É assim que a ética exige um compromisso que abrange os seres humanos e que não é indiferente querer ou não fazê-lo, como se só a mim dissesse respeito. Ora, com a ética entramos num tipo de atos em que parece não ter fundamento o “só a mim diz respeito”. E é aqui, justamente, que parece haver um valor absoluto, pois, se algo diz respeito aos seres humanos e à forma como convivem, então parece que há qualquer coisa que, dizendo-lhes respeito, os transcende e os obriga a agir

em função de um valor que já não é relativo.

Se atendermos que esses valores têm sempre a ver com factos – e podem ser descritos nessa linguagem – então esse “mais” do absoluto é desnecessário. Posso sempre dizer que isto ou aquilo é bom numa linguagem factual, ou seja, explico-o em função dos factos. Como afirma Wittgenstein: “O que agora quero sustentar é que, embora sempre se possa mostrar que todos os juízos de valor relativo são meras declarações de factos, nenhuma declaração de facto pode alguma vez ser ou implicar um juízo de valor absoluto” (WITTGENSTEIN, 2015: 45).

Se temos a ambição de criar uma “teoria” ética, algo que sobrevoe os factos, então falharemos o alvo. Uma teoria ética, mesmo aplicando-se aos factos, parece sobrevoá-los e impor-se a eles, quando o intuito de Wittgenstein é mostrar que há “factos, factos e mais factos”. Mas porque continuaremos então a falar em termos éticos? Onde está o equívoco? Está na tendência em ultrapassarmos os limites da linguagem e, portanto, dos factos. Ora, a propensão para usarmos mal a nossa linguagem é visível nas expressões éticas e religiosas. Tudo indica que se soubéssemos servir-nos da nossa linguagem, quer dizer, saber quais eram os seus limites, então desapareceriam os abusos de que são pródigos a ética e a religião.

Poderia até dizer-se que se a ética está em algum lado, estará então na nossa cabeça, ou seja, naquilo que *pensamos* sobre os factos. Mas se assim é tal acaba por provar que essa existência da ética não tem valor, pois, se entendermos por valor o que se passa no próprio mundo, a ética mostra como é frágil se existir apenas como forma de pensar. Ora,

não será preocupante esta subjectivização da ética? Não se eliminará as questões éticas e, ao relativizar, acabar-se-á por “compreender” e aceitar o que, por exemplo, denominamos como mal – e que parece, amiúde, ser uma realidade objetiva? Não será escandalosa esta posição de Wittgenstein? No entanto, o que o filósofo pretende dizer não é que não vivamos de forma ética – e que não sejamos sujeitos éticos -, mas sim que a ética não é esse absoluto que ambiciona – e é nesse desejo que reside o seu perigo. É sem sentido dizer que me espanto com a existência do mundo (exemplo de Wittgenstein), pois trata-se de uma expressão tautológica, que se limita a dizer o que é. Na verdade, não posso imaginar a inexistência do mundo, embora possa ficar espantado quando um cão é grande (pois poderia não sê-lo).

Ao falar nessa relatividade o intuito de Wittgenstein é mostrar que, ao descrevermos esta ou aquela ação, podemos sempre imaginar o que aconteceria se fosse diferente. Ora, o bem ou o mal têm a ver com esta relativização, quer dizer, é bom na medida em que poderia existir algo que fosse tido como mal. Mas se não houver alternativa é a própria ideia de bem que se destrói, justamente porque nada há a que se possa comparar ou relativizar.

Aliás, o importante é podermos comparar situações, e é nisso que elas são boas ou más, a ponto de dizermos que é bom ou mal por ter certas características. Esta comparação faz com que destaquemos semelhanças entre ações ou acontecimentos e assinalemos características comuns. De tal forma que o próprio Deus e as religiões em geral são projeções que reproduzem as nossas comparações, como se não fosse possível pensar sem destacar e sublinhar as

semelhanças entre as comparações. E de onde surgem essas semelhanças? No modo de as dizer: da linguagem, precisamente. Se a ética “não pode ser uma ciência” é porque todo o nosso conhecimento tem como suporte os limites da linguagem, a forma como exprimimos os factos. Ora, se estes se diferenciam, tudo o que podemos é perceber que a linguagem e os factos se unem para traçar limites aos voos transcendentais da ética. Não há mundo sem o intuito ético de avaliar o que vai ocorrendo. Mas se pensarmos em absolutizar a ética ou até criar teorias, é porque estamos a encher a taça mais do que aquilo que ela pode conter.

Uma das questões fundamentais da “Conferência sobre ética” é então a de saber se pode ou não haver um sentido absoluto de ética. E esse absoluto pode ser abordado em pelo menos duas perspectivas: primeiramente, a de se saber se a ética é uma questão que é *absolutamente necessária e imprescindível* para os viventes, humanos e não humanos, e, em segundo lugar, refletir se a ética poderá ter um sentido absoluto ou tão só um sentido relativo. Neste último caso, a ética terá a ver com o uso, os atos, e jamais poderá ter a pretensão de ascender a uma essência que uma teoria poderia eventualmente fixar.

A primeira questão incita-nos a saber se a vida de cada um de nós é ética, ou seja, se vivemos de acordo com uma ou várias noções de bem, valioso, importante. Mais do que ajuizar sobre o tipo de valores existentes, é o facto de estes existirem que é fundamental. De tal forma que a questão do mundo acaba por ser filtrada por impressões e valores éticos, como se a própria noção de ontologia nascesse de

uma concepção ética. O real só é real porque tem *valor e importância*; o próprio mundo aparece num quadro valorativo de bom ou mau que as diferentes impressões e as tonalidades afetivas mostram absolutamente.

Mas se Wittgenstein nega que possa existir uma ética *absoluta*, fá-lo no sentido em que tal concepção ultrapassa certos limites, em particular os limites da linguagem. Se a linguagem estrutura todas as nossas concepções do mundo, então jamais poderá haver algo que a transcenda, embora vivamos com esse anseio. Assim, tanto as questões éticas como as religiosas e estéticas mostram esse desejo metafísico de ultrapassar os limites que a linguagem impõe. Aliás, esses limites são os próprios factos, algo que acaba por mostrar o valor relativo das convicções éticas e que apenas nesse plano têm direito a existir. Contudo, se a ética quer ser algo mais, ela é então esse impossível, essa terra prometida que apenas podemos vislumbrar mas não alcançar.

A insistência de Wittgenstein em traçar limites ao que podemos compreender do mundo deve-se à forma como encara a linguagem humana. Tudo o que podemos saber ou compreender do mundo tem esses limites, reservando o silêncio para o que está para além deles. Nem tão pouco é pensável o para além. Todavia a teimosia de Wittgenstein – a sua denúncia da filosofia em querer ultrapassar os limites referidos, mas também a sua inabilidade em recusar liminarmente a religião; a sua atração pela estética e, em particular, pela música – mostra que o que está para além dos limites foi uma tentação que jamais o deixou de perseguir. O sentido absoluto da ética é seguramente algo que o atrai mas que ele não cessa de recusar,

principalmente a recusa da imagem *essencialista* da ética, como se fosse essa que deveria existir embora não possa existir de modo algum.

Se a forma como se encara a linguagem no *Tractatus* assenta no facto de as proposições serem imagens do mundo e serem, por conseguinte, verdadeiras ou falsas, a ética tem que ser distinta, pois, mais do que indicar uma verdade ou falsidade é antes a expressão de um dever. Mas se a ética nada tem que ver com a linguagem proposicional, há um aspeto que aproxima a ética à lógica: a de que a forma lógica da linguagem dos factos, aquilo que a linguagem é, não pode ser dita, apenas mostrada, exatamente como a forma da expressão ética apenas se mostra e não pode ser descrita.

Como se sabe, a distinção entre *dizer* e *mostrar* é fundamental no *Tractatus*. Se há coisas que se podem dizer e que pertencem ao domínio da lógica, em particular a forma como o estado de coisas pode ser dito e a linguagem se ajusta ao mundo, outras há que se podem apenas mostrar. Deste modo, não pode ser posto em palavras não apenas aquilo que a própria linguagem é como tudo aquilo que parece haver de essencial no *Tractatus* e em toda a obra de Wittgenstein. *Mostra-se* mas de nada vale construir teorias. É nesse contexto que se compreende o papel da filosofia como clarificação e como luta contra o feitiço da linguagem.

Um segundo aspeto que faz com que ética e estética sejam um é, precisamente, a vida feliz, a possibilidade de haver a esperança de uma outra vida que tanto a ética como

a estética proporcionam⁵. Tolstói e Schopenhauer são autores que incentivaram Wittgenstein a pensar deste modo. Ora, tal permite-nos destacar outros aspetos a respeito das afinidades entre ética e estética: a ideia de que uma e outra não têm fundamento, ou seja, estão para além de qualquer prova, pois pertencem ao plano do intuitivo e do inefável. Trata-se de formas de sentir muito mais do que pensar. Ou então, trata-se de uma forma de pensar sensível mais do que uma forma de pensar exclusivamente lógica.

Um último desafio em relação a este relação entre ética, estética e religião é a de se poder conjecturar se, afinal, a preocupação com a lógica e a matemática não teria tido como fundamento esta vivência ética, estética e religiosa do homem e pensador Wittgenstein. Assim, e numa conjectura surpreendente, seria a ética que fundamentaria a lógica em termos de prioridade filosófica na obra de Wittgenstein.

De facto, um aspeto fundamental na filosofia de Wittgenstein é de pôr a ética (ou a religião) no centro da sua filosofia, tantas vezes de forma implícita. Nesse sentido é significativo uma das frases que Monk escolheu para epígrafe da sua biografia: trata-se de uma citação de *Sexo e caráter*, o livro de Otto Weininger, que Wittgenstein tanto admirava, onde se diz: “A lógica e a ética são fundamentalmente o mesmo, nada mais são do que o dever para consigo próprio”.

Aliás, aquando da escrita das *Notas sobre Lógica* (1914),

⁵ “É óbvio que a Ética não se pode pôr em palavras. A Ética é transcendental. A Ética e a Estética são Um” (WITTGENSTEIN, 1987: 6.421). Ética e estética veiculam valores e, ao fazê-lo, acabam por partilhar a mesma dimensão mística. Tal dimensão mostra o poder do indizível, do silêncio, mais o poder da intuição do que da razão (Cf. NEF, 1988).

ditadas a Moore, e a sua apresentação em Cambridge para efeitos de obtenção do título de *Bachelor of arts*, tal acabou por não acontecer porque Wittgenstein recusou (por questões éticas) escrever uma introdução e as notas que deveriam estar de acordo com os ditames universitários. Como se sabe, tal originou também o corte de relações com Moore, apenas retomadas quinze anos depois deste episódio (CF., a Introdução de Wilhelm Baum aos *Diários Secretos*, pp. 28-29). Tal episódio mostra não apenas que Wittgenstein era uma pessoa suscetível, difícil, mas também que tinha princípios que não podia abdicar.

Se seguirmos Monk, é extraordinário como o jovem Wittgenstein se comportava, ou seja, como é que, por exemplo, era sensível às atitudes éticas, em particular àquilo que os outros poderiam pensar dele. De tal modo que, preferia mentir do que cair nas más graças dos outros. Se os seus irmãos forma tocados pela genialidade (em particular musical), Wittgenstein distinguia-se deles pela destreza manual e por comportamentos éticos rigorosos. Contudo, Wittgenstein sentia-se infeliz, embora alguns dos seus irmãos tivessem outra impressão, a de que se tratava de uma criança feliz. Esta discrepância acaba por originar comportamentos ambíguos, como se Wittgenstein usasse uma máscara e sentisse uma preocupação exacerbada em relação ao que os outros pudessem pensar dele.

Mais tarde, o sentimento religioso é um traço importante que o acompanhará sempre. A questão do misticismo e a ideia de que ele, Wittgenstein, nada era, que fazia parte do todo e que era isso que não poderia deixar de esquecer, foi recolhida quando assistiu a uma peça de teatro

por volta dos vinte e um anos de idade, em Viena, acabou por ser premonitória. Verdadeiramente, aquilo que pensa da ética não pode desligar-se do que pensa (e sente) da religião e da própria lógica. Essa era, de facto, a vida de Wittgenstein. Na peça de teatro, da autoria de Ludwig Anzengruber, dizia-se algures: “Tu formas parte do todo, e o todo forma parte de ti. Não pode acontecer-te nada!”

Uma boa imagem do carater de Wittgenstein é-nos dada pelo conjunto de testemunhos reunidos por Rhus Rhees (1984). Norman Malcolm, por exemplo, recorda Fania Pascal, a professora de russo de Wittgenstein nos anos trinta, e a forma severa, rígida com que lidava até com alguns dos mais próximos, a ponto de não se importar de magoá-los quando pensava que tinha razão.

Há então qualquer coisa de dramático na concepção ética de Wittgenstein. Na “Conferência sobre ética” afirmava-se que não se podia escrever um livro sobre ética, pois, se tal fosse possível, seria como uma explosão das nossas ideias e concepções morais. Mas não pode escrever-se porque se trata de um tema impossível, sobre o qual nada mais nos resta do que silenciar, justamente porque está para além dos limites da linguagem e, por isso, dos limites do pensamento. No entanto, se discorremos sobre o assunto, não podemos esconder os nossos anseios e essa vontade de que o silêncio nos segrede convicções morais.

Uma parte significativa da “Conferência sobre ética” consiste na recusa de uma ética tida como absoluta, o que será uma espécie de miragem. Contudo, parece inevitável o recurso ao místico, ao sobrenatural, como se houvesse algo que não se conseguisse descrever ou demonstrar mas acabasse por existir. Se nos ativéssemos aos factos não

haveria ética. Mas eis que surge uma espécie de dever que nos faz abraçar esse inefável que a ética consubstancia. De certo modo, em vez de se esclarecer a ética acaba por se adensar o seu mistério, a sua não resolubilidade. E é claro que tudo isto tem a ver com a vida na sua totalidade e com aquilo que há de mais íntimo em cada indivíduo. É este absoluto que nos perturba.

4. A CEGUEIRA ASPETUAL E O INEXPRIMÍVEL

De acordo com o que dissemos na Introdução, tentaremos agora relacionar a ética com aquilo que Wittgenstein pensou no âmbito da interpretação e da percepção e, portanto, no âmbito do que se chama vulgarmente filosofia da psicologia. Começaremos com a elucidação do que se entende por “cegueira aspetual”.

Wittgenstein refere-se à cegueira aspetual na segunda parte das *Investigações Filosóficas* (Cf., WITTGENSTEIN, 1987: 576 e sgs). Considera que “uma pessoa com cegueira aspetual não verá a mutação dos aspetos”: é como se não tivesse “ouvido musical” e percebesse os sons de outra forma. É assim que vive de outro modo aquele que é cego para certos aspetos que as palavras e as imagens podem veicular, embora tal não impeça que as pessoas falem e usem conceitos e imagens. Contudo, a mutação dos aspetos indica a capacidade de transitar de uns para outros, numa espécie de flexibilidade mental que nos permite não apenas ver perspectivas mas transitar de umas para outras. Por conseguinte, a cegueira aspetual não reside apenas no desconhecimento de aspetos, mas principalmente na incapacidade de perceber a transição, de “ver” a sua

mutação. Por exemplo: podemos ver as coisas como se veem habitualmente e vê-las de modo científico, filosófico, estético ou religioso. Isso é visível na sensibilidade estética: ser capaz de ver um urinol como um objeto que tem a sua utilidade e vê-lo de uma forma que se aparenta àquela que Marcel Duchamp nos quis transmitir. Podemos até imaginar que o mesmo se passa com qualquer objeto e que, na verdade, podemos considerar a sabedoria como uma passagem do senso comum para outras formas de conhecimento e sensibilidade e devêssemos, assim, reforçar a nossa mestria em multiplicar a visão dos aspetos.

Nos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* (1999, Vol. 1: 14), Wittgenstein escreve que “quando eu vejo uma mudança de aspetos, estou *ocupado* (*beschäftigt*) com o objeto.” Mas poderemos dizer que a mestria na mudança de aspetos depende tão-só da minha vontade? Sabemos que algo se furta à vontade – embora não seja estranho a ela. Posso querer mudar a minha visão das coisas; posso desejar ver isto ou aquilo como sei que alguém vê, mas não conseguir fazê-lo. Por vezes, e apesar dos nossos esforços, não somos capazes de ver como os outros veem.

E que dizer da “clarividência aspetual”, algo que nos permitiria ver inúmeras perspetivas? Realçemos que a “cegueira aspetual” não deve ser entendida como se estivéssemos cegos, mas sim cegos para certos aspetos e para a sua mutação. Podemos aperceber-nos da importância que isso tem para a vida, pois não adianta imaginar que poderíamos viver sem “cegueira aspetual”: ela é tão consubstancial à vida como o esquecimento. Aliás, a “cegueira aspetual” é uma forma de esquecimento, como se não pudéssemos viver se não omitíssemos certos aspetos

que a realidade nos oferece. Uma pessoa interessante, capaz de nos indicar que há aspetos da realidade que eram, para nós, insuspeitáveis, pode também ser surpreendida. Contudo, *ela torna-se interessante devido à especificidade da sua cegueira*. O paradoxo é que ao sermos acometidos de “cegueira aspetual” podemos desenvolver uma forma invulgarmente lúcida de ver – pelo menos em certos aspetos. E a filosofia de Wittgenstein, como a de qualquer outro filósofo, simboliza as aventuras de uma cegueira aspetual. Se fosse de outro modo, era a própria filosofia que se destruiria.

Detetar aspetos pressupõe uma “evidência imponderável” – e é a ela que pertencem, por exemplo, “a subtileza do olhar, do gesto e do tom de voz” (WITTGENSTEIN, 1987: 605). Ora, não será o mundo feito de “evidências imponderáveis”? Pense-se na importância que têm a subtileza do olhar, do gesto e o tom de voz. O nosso viver em comum pode consubstanciar-se em olhares, gestos e vozes habituais, como se os banalizássemos e não descobríssemos nem subtilezas nem diferenças. Mas o interessante surge quando as evidências imponderáveis pregam a partida e aparecem em cena. Melhor: o mundo está repleto de “evidências imponderáveis”: a todo o momento há coisas que se singularizam, tornando-se diferentes e irrepetíveis. Compete-nos a nós detetá-las ou, se tal não for possível, ao menos senti-las. Uma vida interessante é aquela que se apercebeu das evidências imponderáveis – mesmo que as não possa compreender. E uma boa definição de arte é a de ser um tipo de criatividade que nos dá a ver – ou a suspeitar – que há “evidências imponderáveis”.

Nos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*, Wittgenstein refere essa “atmosfera” que rodeia o nome, e que não imaginamos ausente. Compreender um nome é compreender a atmosfera que o rodeia, embora essa reflexão tenha também a sua importância se considerarmos o papel da memória e do esquecimento. Wittgenstein nada diz sobre isso, mas a verdade é que podemos esquecer-nos de um nome, embora retenhamos a sua atmosfera: o facto de ele estar na ponta da língua significa que alguma coisa desse nome – a sua atmosfera – está na nossa memória, pois, se assim não fosse, nem sequer saberíamos que o tínhamos esquecido. Algo semelhante acontece quando vivemos um acontecimento desagradável. Sentimos, de repente, que o nosso humor se alterou, sem sabermos ao certo porquê. Mas se fizermos uma retrospectiva, podemos, por vezes, aceder a esse acontecimento que foi sentido como desagradável. Uma vez mais, ele foi esquecido mas deixou um rasto, uma atmosfera que nos permitiu compreender a causa da nossa perturbação.

Deste modo, não é improvável que a arte se esforce por contribuir para a clarividência aspectual, uma forma subtil de ver o mundo, quer dizer, compreender as suas atmosferas. Aqueles que não foram seduzidos por alguma forma de arte não se apercebem que há outras maneiras de viver as palavras, os conceitos ou as imagens. Há sempre pessoas a quem falta alguma coisa por não sentirem certas atmosferas que as palavras, os conceitos ou as imagens são pródigos em oferecer. Mas não só a arte, também a filosofia, a ciência e até a religião, criam atmosferas - são *outros* jogos. E temos sempre, na verdade, a sensação de que se pode mudar de jogo. Às vezes, são pequenas coisas,

razões subtilíssimas que não permitem detetar que se muda incessantemente de jogo. Quando o pressentimos, podemos então interrogar: “Está a jogar o mesmo jogo que eu?”. Outras vezes temos uma “visão contínua”, outras, uma “iluminação súbita”. Mas pode acontecer que nem sequer repararemos que alterámos as regras do jogo, como essa evidência de passar de uma imagem real em três dimensões para a sua representação bidimensional. Dizemos, por exemplo, que a casa que estamos a ver na fotografia é a mesma que os nossos olhos estão a contemplar. Valerá a pena reparar na alteração das dimensões? E o que se perde (ou ganha) em afirmar que as três dimensões da realidade são a *mesma coisa* que as duas dimensões da fotografia?

Para Wittgenstein “o inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano de fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que possa exprimir” (WITTGENSTEIN, 1996: 33). Por outro lado, “as coisas estão mesmo à frente dos olhos, nenhum véu as cobre” (WITTGENSTEIN, 1996: 19), embora “seja difícil ver aquilo que está *mesmo à frente dos meus olhos*” (WITTGENSTEIN, 1996: 64). O inexprimível, aquilo que dá sentido a tudo o que posso exprimir, relaciona-se intimamente com as evidências imponderáveis. Parece, assim, que há qualquer coisa de irrepresentável em toda a representação, algo de silencioso em toda a linguagem, o que é suficiente para mostrar que jamais conseguiremos vencer a cegueira aspetual e que seria impossível e inútil alcançar a clarividência. Podemos e devemos esforçar-nos para ver o que está mesmo à frente dos nossos olhos, mas devemos ter consciência da sua dificuldade. Se a filosofia teima em apreender as evidências imponderáveis, em

expressar o inexprimível ou em dotar-nos de clarividência, é porque esse é o seu papel desde que existe. Lembremo-nos de Heraclito e do fragmento que nos diz que se não esperarmos o inesperado jamais o alcançaremos.

Aliás, “inexpressável” é uma palavra que aparece nas cartas trocadas entre Wittgenstein e Engelmann (2009). A propósito de um poema de Uhland, Wittgenstein escreve a Engelmann que se uma pessoa não se empenha a expressar o inexpressável “não perde nada”, pois, “o inexpressável está contido - inexpressavelmente - no expressado” (2009: 38; sublinhado no texto). Ou seja, há coisas que não se conseguem expressar - e seria um erro tentar exprimi-las. Percebe-se porque é que a vida tem, inevitavelmente, qualquer coisa de místico e de inexprimível.

Na correspondência com Paul Engelmann é visível tanto o sofrimento como o desencanto e até a culpa de Wittgenstein. Apesar da admiração sincera dos seus amigos (Engelmann, Max Zweig e outros), Wittgenstein expressa bem os seus estados anímicos quando afirma que a sua vida é feliz, “exceto nos momentos em que é claramente infeliz” (2009: 55-56). Na altura em que se corresponde com Paul Engelmann, tanto vive os períodos conturbados da publicação do *Tractatus*, como a sua participação na Segunda Grande Guerra e o seu cativeiro. Depois há ainda o período em que começa a lecionar como professor primário e, posteriormente, a de se tornar jardineiro durante alguns meses. Seja como for, as cartas refletem sempre uma instabilidade, tal como a dificuldade em lidar com as pessoas - “as pessoas normais tanto me são um alívio como um tormento” (2009: 67). Por conseguinte, a vida de Wittgenstein, tal como se vislumbra nas sua

correspondência e no que se conhece das várias profissões, dos amigos e até o desprendimento em relação ao dinheiro, ajuda-nos a compreender o que pensa sobre a ética.

A verdade é que se os filósofos têm apetência por esses temas, nem todos são suficientemente humildes para admitir que a vida não existe sem o inexprimível, as evidências imponderáveis e a cegueira aspectual. É certo que pretendem alcançar a tranquilidade – “tranquilidade nos pensamentos: eis o que aspira alguém que filosofa” (Wittgenstein, 1996: 69). Mas deverão consentir que não poderão fundamentar tudo; que para toda a proposição fundamentada existe outra não fundamentada.

O que o filósofo pretende é alcançar a *verdade*, quer dizer, considera que a verdade das suas afirmações é a prova da *compreensão* dessas afirmações (WITTGENSTEIN, 1996: 34-35). Há, por conseguinte, uma satisfação qualquer que surge por ter compreendido. Mas esquece-se que a sua compreensão só tem sentido num horizonte de compreensão bastante mais vasto e que não há proposições isoladas das quais se possa afirmar que são verdadeiras, mas que essas proposições se encadeiam noutras inevitavelmente. É por isso que ele jamais pode compreender, justamente por não ter acesso a esse horizonte de compreensão que precede tudo aquilo que afirma e pensa.

5. DOS FACTOS À CEGUEIRA ASPETUAL: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Salientemos que há, então, uma espécie de *salto* dos factos (relativos) para o valor (absoluto). Os factos por si sós

não nos podem ajudar a compreender a importância (e o absoluto) da ética. Mas tal como só há factos, factos e mais factos, dir-se-á também que haverá sempre uma tentação pelo absoluto.

É este *salto* que nos leva a compreender a importância do elevado, do transcendente, enfim, da necessidade de ver o mundo *sub specie aeternitatis* (e não é improvável que Kierkegaard tenha influenciado Wittgenstein a este respeito). Poderemos então dizer que toda a ética só poderá ser compreendida de “fora”? Uma descrição do mundo seria tão só uma descrição do mundo: não haveria, de acordo com Wittgenstein, lugar para o valor. Mas como se pode fazer uma descrição dos factos sem valores? Não é verdade que o facto, ao sê-lo, *já pressupõe a existência de valores*? O tal livro de ética que, a existir, faria explodir o livro dos factos, não se pode escrever. A existir a ética seria radicalmente diferente, pois a linguagem é invariavelmente a linguagem dos factos enquanto a ética tem qualquer coisa de sobrenatural. Contudo, um desafio importante é mostrar que *não há factos sem valores* que os delimitem e destaquem pelo menos enquanto factos.

Insistamos então em duas perspetivas. Em primeiro lugar, a distinção entre factos e valores é problemática. Tudo indica que Wittgenstein defendia a neutralidade dos fatos, o que nos parece bastante controverso. Segundo, o “salto” do mundo dos factos para o mundo dos valores é o que há de verdadeiramente enigmático na perspetiva ética de Wittgenstein. É aí que se aloja o místico, o sobrenatural, o silêncio e a inefabilidade. Wittgenstein diz-nos de várias maneiras que a ética é essencial embora não seja

compreensível – o que nos frustra. Por último, há claramente uma ênfase dada ao indivíduo, como se fosse alheio às preocupações de Wittgenstein pensar os valores numa perspectiva cultural e social, detendo-se antes numa espécie de drama individual. É provável que o interesse por Kierkegaard tivesse acentuado esta dimensão individualista do pensamento de Wittgenstein.

Significa isto que Wittgenstein se junta a tantos outros filósofos que fracassaram ao escrever sobre ética? Que mostraram serem incapazes de fazê-lo? A verdade é que um dos intuitos de Wittgenstein é o de pensar a ética em situações determinadas, como se a recusa em conhecer uma essência do bem conduzisse à recusa de qualquer perspectiva geral ou abstrata. O que interessa a Wittgenstein é a própria vida e aquilo que ela produz efetivamente de valorativo. Daí que a ética só tivesse sentido desde que expressasse a sensibilidade de um indivíduo ou, dito de outro modo, só na primeira pessoa era possível e desejável abordar as questões éticas. Assim, se a preocupação pela vida feliz pode aproximar Wittgenstein de Aristóteles, tanto como a questão do dever o aproxima de Kant, o certo é que esta ênfase na primeira pessoa e a concomitante recusa de uma essência diferencia-o de outros filósofos.

Atentemos, uma vez mais, na questão do “mostrar”, declarada no interesse que Wittgenstein devota ao caráter gestual da linguagem. Assim, aprender um jogo de linguagem é aprender uma forma de vida, o que se faz amiúde por intermédio de interjeições. Exclamar: “isto é belo!” é um bom exemplo de aprendizagem estética, e sabemos como tais exemplos são frequentes em Wittgenstein. Também essa forma de vida ou esse jogo que

é próprio da ética tem uma apreciação similar. Ao exclamarmos “isso é bom!” introduzimos o ouvinte numa sensibilidade ética que ele acabará por interiorizar. Aprende então as regras de forma implícita, o que mostra o poder do mostrar e das interjeições para a compreensão e diferenciação entre os vários jogos de linguagem. Sublinhe-se que esta perspectiva acabará por corrigir a ênfase dada ao indivíduo, como se, afinal, tudo o que diz respeito à ética e à estética se pudesse compreender a partir de regras ou jogos que se transmitem cultural ou socialmente. Mas há ainda outra forma de mostrar como o indivíduo se pode “apagar”, ou seja, que é importante recordar uma reflexão de Schopenhauer em *O Mundo como vontade e representação* ao afirmar que “nós não conhecemos nunca o sujeito; é ele que conhece em toda a parte em que há conhecimento” (I, § 2). Significa isto que, no *Tractatus* e não só, Wittgenstein sublinhou que o sujeito só se revela ou mostra quando conhece e ao conhecer, quer dizer, só na intencionalidade do conhecer há um sujeito cognoscente.

A verdade é que os textos de Wittgenstein, escritos sob a forma de sentenças breves, oscilam entre o claro e o obscuro. Por vezes a pureza lógica torna-os herméticos, como se necessitassem de explicações suplementares. Mas também as notas enigmáticas dos seus diários e a tendência em escrever fragmentos mostram que Wittgenstein se tornava obscuro, ou por falta de contextualização ou por outros motivos. Isso lança-nos para outras questões, nomeadamente a de saber o que significam expressões como místico, inefável, imponderável e, enfim, a própria ética no vocabulário de Wittgenstein. Por exemplo: poderíamos dizer que a ética é uma espécie de música para

Wittgenstein no sentido em que comunga com ela certas características, como a de ser “incompreensível” ou de se tratar de “um mundo fechado”, “imponderável”, etc. É esse tipo de vocabulário que poderia merecer a nossa atenção. Veja-se, por exemplo, a preocupação de Wittgenstein em desmontar os conceitos e servir-se de um reportório fascinante de palavras inusuais em textos filosóficos como “escaravelho”, “martelo”, “chave de parafusos” e tantas outras. Mas há também a sua incapacidade de o fazer noutros aspetos, pois nem sempre esclarece o que entende por noções como “imponderável”, “inefável” ou “silêncio”, por exemplo.

Na verdade, a impossibilidade de existir uma ética absoluta prende-se com a cegueira aspetual. O facto de vermos a figura como um pato ou um coelho; o facto de vermos o que nos vai acontecendo sob este ou aquele aspeto e termos dificuldade em ver outros aspetos, mostra como é impossível uma ética absoluta, precisamente a que nos daria uma visão de todos os aspetos. Se a ética é sobrenatural é porque só Deus poderia ver todos os aspetos; se a ética é uma visão elevada, de “fora”, é justamente pelo mesmo motivo. Assim, mesmo que as reflexões de Wittgenstein sobre o “ver” sejam alheias ao problema da ética, nada nos impede de relacioná-las e de mostrar como há uma profunda ligação entre ambas. Se não pode haver “clarividência aspetual” é porque não se pode “ver” tudo. Deste modo, o carácter inefável da ética é uma espécie de “evidência imponderável”; de “atmosfera” que rodeia certos acontecimentos. Tal como na estética, poderia ainda haver uma referência à “apreciação” para mostrar como é difícil compreender o que se sente (e aprecia) como um valor.

O que Wittgenstein escreveu sobre ética deve ser interpretado a partir do muito que escreveu sobre ele próprio. Os cadernos, a escrita fragmentada e aforística, é uma constante na sua forma de pensar e viver. Aliás, como ele próprio escreveu em 1931 “o trabalho em filosofia - tal como muitas vezes o trabalho em arquitetura - é, na realidade, mais um trabalho sobre si próprio. Sobre a nossa própria interpretação. Sobre a nossa maneira de ver as coisas (E sobre o que delas se espera) ”. Este trabalho em si próprio - trabalho sobre a forma como interpretamos e vemos as coisas - e sobre aquilo que delas esperamos, é, na verdade, um projeto que tanto tem a ver com o Wittgenstein pensador como com o Wittgenstein humano e ético.

Sem dúvida que a estrutura da sua personalidade - de acordo com os inúmeros testemunhos e “recordações” que se têm dele -, são sinais dessa apropriação viva e autêntica do pensamento. Mesmo quando opta pelo estudo da matemática e da filosofia, procurando Frege e acabando por ser acolhido por Russell, mostra a intensidade das suas reflexões. Ao abandonar os estudos que fazia em Manchester enquanto engenheiro aeronáutico e decidir dedicar-se ao estudo da matemática e da filosofia, o jovem Wittgenstein mostra uma faceta indelével do seu caráter.

É assim, parece-nos, que devem ser lidos os seus fragmentos, testemunhos desse pensamento vivo e, claramente, da importância que se revelará na ética. Escreve em 1930: “ Cada uma das frases que escrevo procura exprimir tudo, isto é, a mesma coisa repetidas vezes; é como se elas fossem simplesmente visões de um mesmo objeto, obtidas de ângulos diferentes” (1996: 21). Também

importante é o fragmento datado de 1929 (1996: 15): “Não se pode levar os homens ao bem; apenas se lhes pode indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do âmbito dos factos”.

Relembremos, para finalizar, *Khadji-Murat*, a novela de Tolstoi que Wittgenstein tanto apreciava (tal como admirava as reflexões de *O Evangelho Abreviado*), a qual relata a história de um guerreiro checheno que, num último esforço para resgatar a sua família, aprisionada por Chamil, um rival e inimigo de longa data, acaba por sucumbir às mãos dos soldados russos. Sem entrarmos em detalhes, recapitulemos as páginas finais da novela quando, ferido, prestes a morrer, se escreve que as “memórias passavam pela sua imaginação sem despertar nele qualquer sentimento: nem piedade, nem rancor, nem vontade. Tudo isso parecia tão insignificante em comparação com aquilo que se iniciava e que já começara para ele” (TOLSTOI, 2005: 179).

O que fica para trás é, portanto, o seu heroísmo, tanto como tudo aquilo que amava e pelo qual lutou, como se a vida acabasse por dar lugar à morte. Esta atitude estoica que o narrador expõe acaba por ser reforçada com o lembrar das primeiras páginas da novela, onde se fala de uma bardana carmesim que tinha sido cruelmente esmagada. O ciclo completa-se porque a novela se encerra comparando a morte de um guerreiro com a de uma planta, ambos heróis à sua maneira, ambos protagonistas e vítimas de um destino que molda o mundo. Contudo, o estoicismo e a “indiferença” com que os acontecimentos se dão - como se houvesse uma naturalidade qualquer nesse ser assim ou, pelo menos, uma espécie de destino -, reforçam essa

aceitação do presente e a sequência de todos os acontecimentos. Também aqui há qualquer coisa de inefável e de misterioso, pois a novela relata uma vida em totalidade, como a do herói Khadji-Murat que tem, aliás, as suas semelhanças com uma bardana carmesim..

Abstract: Our aim is to reflect on the notion of ethics and aspectual blindness in Wittgenstein's philosophy. It is about addressing ethics, presented in so many fragmented ways, from the “Lecture on ethics” and the notions of aspectual blindness and inexpressible (*Philosophical investigations*), in addition to everything that that Wittgenstein wrote about himself. It is in this relationship between ethics, interpretation and biography that Wittgenstein's perspective can be glimpsed.

Key-Words: Wittgenstein; absolute; aspectual blindness; ethics; inexpressible.

REFERÊNCIAS

BOUVERESSE, Jacques. *Wittgenstein: La rime et la raison*. Paris: Éditions de Minuit, 1973.

DIAMOND, Cora. Wittgenstein, Ludwig” and “Wittgenstein’s ethics”. *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker. New York: Garland Publishing, 1992, p. 1810-1815.

_____. Wittgenstein, Ludwig. La philosophie morale de Wittgenstein et son influence sur les théories morales. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. 2. Paris, Puf, 1996, p. 2086-2094.

GLOCK, Hans-Johann. *A Wittgenstein Dictionary*. Blackwell Publishers, 1996.

HALLER, Rudolf (1991). A ética no pensamento de Wittgenstein. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 5, 1991.

JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid : Taurus, 1987.

MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*. Vintage, 1991.

NEF, Frédéric. “Lógica e mística: a propósito do atomismo lógico de Russell e Wittgenstein”. *Análise (10)*, Lisboa , 1988, p. 89-102.

OUELBANI, Mélika. *La philosophie de Wittgenstein*. Paris : Vrin, 2019.

RHEES, Rush (1965). “Some Developments in Wittgenstein’s View of Ethics”, *The Philosophical Review*, v. 74, n. 1, pp. 17-26.

RHEES, Rush. *Recollections of Wittgenstein*. London: Oxford University Press, 1984.

WITTENSTEIN, Ludwig. *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.

_____. (1987). *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. (1990). *Vermischte Bemerkungen / Remarques*

mêlés. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1990.

_____. *Geheime Tagebücher*. Tradução castelhana Diarios secretos. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. *Philosophical Occasions 1912-1951*. Edited by James Klagge and Alfred Nordmann. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.

_____. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. *Carnets de Cambridge et de Skjolden 1930-1932, 1936-1937*. Paris: Puf, 1999.

_____. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Blackweel, 1999.

_____. *Cadernos 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Werkausgabe Band I. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. Berlin: Suhrkamp, 2006.

_____. *Lecture on Ethics*. Macerata: Quodlibet, 2007.

_____. *Wittgenstein-Engelmann. Cartas, Encuentros, Recuerdos*. Valencia: Pre-Textos, 2009.

_____. *Uma conferência sobre ética*. Tradução de Leonel Lucas Azevedo e Mário Jorge de Carvalho. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

_____. *Conferência sobre ética*. Tradução de António Marques, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

TOLSTOI, Lev. *Khadji-Murat* Lisboa: Cavalo de Ferro, 2005.

_____. *The Gospel in Brief*. Grad Rapids: The Christian Classics Ethereal Library, 1921.

WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

ORIGEM E ALTERAÇÃO NO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO DE ROUSSEAU¹

Mauro Dela Bandera (UFAC)^{2,3}

maurodelabandera@yahoo.com.br

Resumo: A diversificação física e cultural humana pode ser lida na antropologia de Rousseau a partir da ideia da degenerescência e do afastamento de uma natureza originária, mas também pode ser encarada em chave positiva como a afirmação da variedade humana, independente de uma referência a um modelo originário. Assim, o pensamento antropológico de Rousseau transita entre dois polos distintos e igualmente válidos: o julgamento histórico e o saber etnográfico. Se o primeiro (mais corrente entre os intérpretes) apoia-se em um modelo único e originário de ser humano que paulatina e historicamente se degeneraria, corrompendo-se; o último multiplica as origens de modo a afirmar positivamente as diferenças, explicando-as enquanto tais. Um se constitui em escala de medida, outro em antídoto contra o etnocentrismo. O objetivo maior deste texto consiste em apresentar sobretudo o último polo. Nele, a diversidade física e cultural se afirma enquanto tal, sem que haja a necessidade de se atribuir prêmios de preservação de uma maior pureza a esta ou aquela sociedade localizada num ponto determinado do tempo e do espaço. A diversidade indicaria não mais uma corrupção, mas sim os vários caminhos assumidos e tomados pelos grupos humanos de acordo com os tempos e as circunstâncias vivenciados.

Palavras-chave: Rousseau; Filosofia das luzes; Antropologia; Origem; Alteração.

¹ Recebido: 07-11-2020/ Aceito: 29-04-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professor adjunto da Universidade Federal do Acre, Rio Branco, AC, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9672-2483>.

TIPO PRIMITIVO-DEFLEXIVO

Há entre os diversos intérpretes de Rousseau uma tendência a enxergar sua concepção de ser humano baseada em um elemento estático originário, uma natureza humana fixa e homogênea que paulatinamente se corromperia no desenrolar da história, em virtude das aquisições técnico-cognitivas e do desenvolvimento econômico, social e político. Nesta perspectiva, os textos do cidadão de Genebra não fariam senão projetar uma lógica de tipo primitivo-deflexivo. De um lado, existiria um tipo primeiro e, de outro, a(s) história(s) das alterações e dos desvios, isto é, a degeneração do modelo originário.

Essa leitura é, aliás, sugerida pelo próprio Rousseau no início dos *Diálogos* (ROUSSEAU, OCI, 1959, 668-669). Para melhor divisá-la, basta recordarmos as duas frases que abrem o livro I do *Emílio*: “tudo está bem saindo das mãos do autor das coisas” e, em seguida, “tudo degenera entre as mãos dos homens” (ROUSSEAU, OC IV, 1969, 245). Ou ainda, o famoso exemplo da estátua de Glauco no *Discurso sobre a desigualdade*:

como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer, mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível (ROUSSEAU, OC III, 1964,122).

Toda a argumentação sugere a absolvição da natureza no processo que julga a história humana. Ela é inocente pois não preparou os seres humanos para a sociedade, não

lhes estreitou os laços, tampouco os dotou dos instrumentos necessários para tanto. Em muitos momentos de sua obra, Rousseau nos conta que o ser humano foi criado bom e, portanto, algo outro o depravou, algo não inscrito em sua natureza, de sorte que o mau seria apenas um advento, um fato histórico, uma exterioridade que vem alterar e perverter a natureza humana, sufocando-a. De uma bondade natural passa-se então a uma maldade adquirida, isto é, uma corrupção e uma degeneração da origem.

A fecundidade dessa leitura de tipo primitivo-deflexivo pode ser notada em três exemplos singulares: i) a questão da dieta alimentar humana, ii) a teoria linguística e, por fim, iii) a teoria da história.

I. Dieta alimentar humana

O *Discurso sobre a desigualdade* apresenta a passagem entre o tipo de alimentação originário e sua degeneração e desvio. Referindo-se a Rousseau e a essa mudança de regime, no capítulo “Animais carnívoros” (tomo VII da *História natural*, 1758), Buffon assevera que

na primeira idade, no século de ouro, o homem, inocente como a pomba, comia avelã e bebia água; encontrando em toda parte a sua subsistência, não tinha inquietude, vivia independente, sempre em paz consigo mesmo e com os animais; mas, assim que ele esqueceu sua nobreza, sacrificou sua liberdade para se reunir aos outros, a guerra e a idade do ferro tomaram o lugar do ouro e da paz; **a crueldade e o gosto da carne e do sangue foram os primeiros frutos de uma natureza depravada, que os costumes e as artes terminaram de corromper** (BUFFON 2011, 123-124, grifo nosso).

Rousseau imagina, na primeira parte do *Discurso sobre a*

desigualdade, um estado de natureza no qual os humanos viveriam em determinadas condições que não os colocariam em relação uns com os outros e, por conseguinte, não os coagiriam a obrigações e deveres recíprocos. A dispersão e o isolamento absoluto visam a criticar os defensores da sociabilidade natural. Ademais, o argumento de Rousseau busca também refutar Hobbes. Neste quadro, a defesa da dieta composta exclusivamente por frutas, verduras e raízes se apresenta como uma defesa do caráter pacífico do estado de natureza. Assim como outros pensadores do século XVIII, Rousseau considera – diz explicitamente o *Emílio* – que “os grandes devoradores de carne” são, em geral, “mais cruéis e ferozes do que os outros homens” (ROUSSEAU, OC IV, 1969,411). Para Rousseau, contrariamente ao pensamento de Hobbes, o ser humano não é naturalmente belicoso e a não disposição em se nutrir de alimentos cárneos prova tal hipótese. Por isso, nas diversas notas que compõem o *Discurso*, o autor recorre à anatomia comparada⁴ e a outras disciplinas, a fim de provar que o ser humano seria naturalmente vegetariano. A organização fisiológica dos intestinos, a dentição, o bipedismo, as mamas e o número de filhos por gestação atestariam com segurança essa disposição alimentar. Portanto, os seres humanos deveriam ser natural e originariamente colocados ao lado dos animais herbívoros (ROUSSEAU, OCIII, 1964,198-199), sendo a quebra desse regime um signo seguro do advento da maldade e da belicosidade, uma aquisição que vem justamente

⁴ Nas notas, Rousseau se vale das competências da anatomia comparada, muito embora o início da primeira parte de seu livro afirme que esta disciplina, que até então realizara poucos progressos, ainda produzia conhecimentos incertos (ROUSSEAU, OC III, 1964,134).

perverter a natureza humana ao abrir espaço para a violência, tal como havia sugerido Buffon.

II. Teoria linguística

A história linguístico-musical apresentada no *Ensaio* transita entre dois silêncios, um que antecedeu a eclosão das palavras e outro imposto pela violência das coisas. Entre a inexistência e a impossibilidade da expressão vocálica, Rousseau apresenta o tipo primitivo, originário e perfeitamente musical de língua. Música e língua formavam um todo original e coeso, de modo que não se sabia mais, escreve Rousseau na *Carta a M. Burney*, até que ponto se fazia “cantar a língua e falar a música” (ROUSSEAU, OC V,445). Diz o autor no *Ensaio*, “cantar-se-ia em lugar de falar” (ROUSSEAU, OC V,383). Em seguida, entram em cena as alterações e os desvios desse tipo, a degeneração e corrupção desse modelo linguístico-musical originário. Após detalhar a natureza e os elementos distintivos da língua acentuada dos primeiros tempos, de duração meramente ficcional, Rousseau conta que as línguas reais se afastam deste ideal em virtude do excesso de consoantes e de articulações, da harmonização, do desvanecimento da imitação musical, da invenção da escrita, dos desenvolvimentos da razão, dos aperfeiçoamentos técnico-cognitivos e das alterações históricas, sociais, econômicas e políticas. Com isso, retrata o *Princípio da melodia*, “o canto tornou-se gradativamente uma arte inteiramente separada da língua” (ROUSSEAU 1987,461), o que representa uma degeneração. A língua tornou-se, complementa o *Ensaio*, “mais justa e menos apaixonada”, “não fala mais ao coração, mas à ra-

ção” (ROUSSEAU, OC V, 1995,384).

III. Teoria da história

Os exemplos mobilizados até aqui corroboram com a tese de que a teoria da história de Rousseau opera segundo a lógica da queda (STAROBINSKI 1991,23-24), ou seja, baseia-se em um elemento estático originário, uma natureza humana fixa que paulatinamente se corromperia em razão das aquisições técnico-cognitivas e do desenvolvimento econômico, social e político. Ambas as narrativas hipotéticas de Rousseau apresentam essa lógica, de modo que o ponto final do *Ensaio sobre a origem das línguas*, no qual “as sociedades adquiriram sua última forma” (ROUSSEAU, OC V, 1995,428), harmoniza-se com a conclusão do *Discurso sobre a desigualdade*, o último grau da desigualdade representado pelo estado formado por senhor e escravos (ROUSSEAU, OC III, 1964,191). Rousseau, no *Discurso*, apresenta a história do “funesto acaso” ou, para utilizar o vocabulário de La Boétie, do “mau encontro” (LA BOÉTIE 1999,19; CLASTRES 2004,155-171) que estabeleceu de modo indelével a realidade da desigualdade moral e política. De um lado estaria a natureza humana pura e original, de outro, a natureza humana maculada, degenerada e corrupta. Uma natureza definida como o tempo estável da inocência, o tranquilo reino primitivo/antigo/selvagem; e outra encarada como a atividade culpada, o devir da história da depravação atual/moderna/civilizada. Se o ser humano do puro estado de natureza vivia “em si mesmo”, doravante “o homem sociável, sempre fora de si, vive apenas na opinião dos outros” (ROUSSEAU, OC III,

1964,193); se outrora a liberdade e a independência naturais marcavam a existência humana, atualmente a servidão e a dependência civil indicam de maneira mais apropriada sua condição.

*
* * *

Os três exemplos aqui mobilizados operam a partir de dois polos de estatutos ontológicos distintos: a origem é natural e a alteração, artificial. Mesmo que distintos, há uma relação entre esses polos. A instituição do puro estado de natureza é necessária para julgar por contraste a condição atual do ser humano e o fenômeno social. Com base no ideal formulado de estado de natureza, de dieta originária ou de língua primeva, busca-se construir uma crítica do presente, considerado como uma alteração e um afastamento do modelo paradigmático: o estado social marcado pela desigualdade e dependência, a agressividade oriunda do consumo de carne e as línguas surdas provenientes do desenvolvimento técnico-social atestariam a degeneração atual. Assim, mesmo que a origem não tenha lugar na história, é preciso defini-la, sendo ela a referência a partir da qual se poderá julgar a condição atual do ser humano, objetivo maior dos escritos de Rousseau e afirmado com clareza no *Discurso*:

separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente (ROUSSEAU, OCIII, 1964,123).

LIMITES PARA A LEITURA DE TIPO PRIMITIVO-DEFLEXIVO

A partir desse quadro, como então compreender a diversidade física e cultural dos seres humanos? Se nos fiarmos de modo integral à leitura de tipo primitivo-deflexivo, seria ela uma simples degeneração.

Rousseau considera que os indivíduos que se aproximam do tipo primitivo originário (inatingível) não são os europeus das regiões temperadas que habitam entre os paralelos 40° e 50° de latitude norte, mas sim as populações ditas selvagens ou não-europeias. O europeu não é mais visto como o modelo primitivo de beleza, virtude e boa constituição, nem o que mais se aproxima desse ideal, mas sim o mais afastado dessa origem. No entanto, a aparição originária da língua fria e articulada e do ser humano setentrional questiona a leitura de tipo primitivo-deflexivo, já que este ser humano e esta língua não podem ser considerados apenas como fenômenos corrompidos – diga-se de passagem, que já nascem corrompidos –, sob o risco de pensarmos que a antropologia de Rousseau resolve-se inteiramente num modelo no qual somente em determinadas regiões geográficas, notoriamente o sul, o ser humano poderá ser verdadeira e efetivamente humano e favorável à boa expressão cultural (linguístico-musical). Rousseau não somente inverte os polos da dicotomia selvagem/civilizados – o que já é em si um empreendimento grandioso –, mas também questiona a própria validade da comparação, ao dizer que não há compatibilidade entre uma e outra sociedade, já que os processos que as formaram são distintos.

Se por um lado há em seus textos um julgamento histórico sobre o estado presente, por outro, não existe propria-

mente na antropologia de Rousseau modos falsos e verdadeiros de estar no mundo. Não obstante, tampouco há um relativismo radical, de acordo com o qual tudo é permitido. Para evitar qualquer confusão, o julgamento em relação ao presente a partir de um parâmetro de medida ideal e abstrato (sem considerar as forças singulares que produzem a diversidade empírica) ainda permanece válido nos escritos do autor. Se se quiser, ele serve como um salutar freio ao possível relativismo e como critério normativo para o estabelecimento de julgamentos comparativos. Mas isso não é tudo.

Por isso, Rousseau também se preocupa em explicar as razões da multiplicidade dos modos de vida. Os povos nórdicos, bem como suas manifestações culturais e modos de vida, não são deslegitimados ou descartados da história. Rousseau deslegitima precisamente a universalização de uma visão particular e o ponto de vista nórdico sobre o ser humano e a humanidade. Para o autor, uma cultura não pode se afirmar como a única verdadeira e digna de ser vivida, ignorando as outras ou negando a elas o estatuto de culturas, diversas e diferentes. A recusa do etnocentrismo se dá uma vez que nenhuma acepção particular de humano pode impor-se enquanto norma da humanidade, nem como o princípio de constituição de um sistema jurídico, social, epistemológico, cultural, etc. A antropologia de Rousseau consiste em recusar a identificação obrigatória de uma cultura à natureza ou ao universal. Em seus textos, bem notou Bento Prado, o projeto de universalidade aparece apenas “como ideológico, prática antropofágica de uma consciência singular ou de uma certa cultura” (PRADO JÚNIOR 2008,317). Rousseau ilustra o caráter particular das pretensões universais na carta endereçada a Charles Bonnet (no-

meado Philopolis), de outubro de 1755: para o indígena, os seres humanos são feitos para “dormir ao ar livre sobre uma rede pendurada nas árvores”, de acordo com os tártaros, “para dormir em uma carruagem”, e, segundo os Europeus, “para construir cidades!” (ROUSSEAU, OC III, 1964,234). O que se afirma através desta aparente vontade de universalidade seria antes – ou apenas – a particularidade de uma consciência histórica e local.

Dito isso, Rousseau estabelece uma tentativa de compreender como se formou cada modo de vida, inclusive o nórdico. Compreender a formação das diversas singularidades humanas torna-se a questão fundamental a guiar suas reflexões antropológicas. Para tanto, a escolha metodológica do autor passa pela multiplicação das origens, na medida em que isto se torna um meio para combater a tendência generalizada – que ronda sobretudo o pensamento europeu – de proceder como se os critérios e valores específicos de uma cultura ou grupo possuísem um alcance e uma validade universais. Nesse sentido, não é suficiente acusar o grau de corrupção e de afastamento de cada agrupamento humano em relação ao parâmetro originário previamente estabelecido. Faz-se necessário observar, assinalar, mapear e inventariar as diferenças e as variações da natureza humana, oferecendo as razões objetivas de sua inconstância.

CRÍTICA DA IMUTABILIDADE DA NATUREZA HUMANA

Refletir sobre a possibilidade de uma outra leitura da diversidade humana implica em romper com o pressuposto basilar da leitura de tipo primitivo-deflexivo, a saber, o caráter imutável e unitário da natureza humana.

O caminho para esse rompimento passa pelo reconhecimento do fato de que Rousseau desenvolve um pensamento sobre a alteração e o desenvolvimento (BEYSSADE 1988, 195), e isto não mais ou não apenas em chave negativa, mas também em chave positiva ao afirmar a variedade da natureza humana. A gênese desta variabilidade enraíza-se nos dois predicados metafísicos que distinguem a humanidade da animalidade: a liberdade e a perfectibilidade. Os seres humanos são perfectíveis e agentes livres não entregues ao instinto, ao passo que os animais são condenados a seguir o instinto fixo próprio de sua espécie e a permanecer sempre idênticos a si mesmos.

Essas duas qualidades metafísicas não toleram nada de muito constante, o que por certo exige uma concepção de natureza humana que seja irremediavelmente alterável. Se a liberdade se situa no centro absoluto, por sua vez, a perfectibilidade inscreve-se num plano relativo, encontra-se submetida ao mundo e ao tempo. Sem ela, certamente os seres humanos sucumbiriam, dado que para sobreviver precisam vencer constantemente as alterações do meio ambiente, as condições adversas de existência (sempre renovadas) e os obstáculos que a natureza lhes impõe (ROUSSEAU, OC III, 1964,143). A perfectibilidade então faz a mediação necessária entre a natureza e o desenvolvimento histórico-cultural. Mesmo que não idênticas, ela aparece associada a liberdade, como um índice e um sintoma. Se a liberdade se define como a abertura ao campo dos possíveis, a perfectibilidade representa a efetivação concreta dessas possibilidades. Sendo a existência humana caracterizada por seu constante movimento, a perfectibilidade pode ser então considerada como a temporalização histórica da liberdade

(GUICHET 2006, 249-252).

Por um lado, se Rousseau apela para uma natureza humana, por outro, ele nunca a qualifica como imutável, sendo seu objetivo, ao contrário, justamente demonstrar a variabilidade desta natureza. Interessa a Rousseau sobretudo mostrar que cada uma das noções existentes de direito natural se estrutura a partir de uma concepção de ser humano mais ou menos definida. Ao defender a variabilidade da natureza humana, o autor então torna mais complexa a gênese do direito natural, criticando toda uma tradição de autores precedentes. Radica critica exatamente o caráter imutável da natureza humana:

é muito delicado afirmar que Rousseau supõe uma natureza humana estável para efetuar sua gênese, uma vez que sua gênese é notavelmente a gênese da variabilidade da natureza humana. Há certamente algo que Rousseau chama de natureza, mas quando ele finalmente consente em lhe dar um conteúdo, a saber, as duas disposições, a piedade e o amor de si, descobre-se que uma delas, a piedade, desaparece assim que é refletida pelo indivíduo. Quanto ao amor de si, transforma-se a ponto de tornar-se irreconhecível, pois às vezes se volta contra o indivíduo que ele deveria preservar, ao se tornar amor-próprio. Se existe natureza humana, ela não é imutável. Ou a entendemos como origem sempre já ultrapassada, ou somos forçados a aceitar que a noção de natureza que Rousseau propõe inclui necessariamente o dado de um desenvolvimento, do qual a história é o suporte: a natureza que Rousseau descreve e segue é irredutivelmente histórica. Nesse caso, a natureza não é, então, nem somente a origem da gênese, nem somente seu resultado, do qual poderíamos então abstraí-la. Quanto à gênese da variabilidade da natureza humana, ela se baseia em uma premissa que é uma forma vazia, um ponto de partida necessário, mas puramente teórico: a perfectibilidade. Nada muito constante ou imutável é dado por isso. (RADICA 2008,68-69).

Na *Carta sobre os espetáculos*, Rousseau admite que o ser

humano “é uno”, mas também que ele se torna diferente na medida em que é “modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, pelos climas” (ROUSSEAU, OC V, 1995,16). Ele é uno em sua multiplicidade de aparições históricas e esta unidade só pode ser compreendida como uma forma vazia, já que de fato se inscreve na variação. Ele muda de forma segundo a época e os lugares, de tal modo que se pode dizer sobre o parisiense o que definitivamente não se poderia asseverar sobre o genebrino, e o que se diz sobre o europeu não seria de forma alguma admissível sobre o índio americano. Tudo isso sugere a existência de uma natureza humana no interior da qual as transformações e alterações deverão ser apreendidas. Esta natureza não é, portanto, incompatível com o fato de ser transformada irremediavelmente, de sorte que o autor rompe com toda e qualquer ideia de estabilidade. Logo, o ser humano possui uma natureza submetida a variações, não uma natureza estável. É, pois, na mudança e na alteração que o ser humano deve ser compreendido. A perfectibilidade e a liberdade, predicados que deveriam imobilizar e fixar a natureza humana, mostram precisamente o contrário, a saber, que não se pode compreender o ser humano como um ser dotado de uma natureza imóvel e fixa.

A NÃO DISSOCIAÇÃO ENTRE HISTÓRIA HUMANA E HISTÓRIA NATURAL

Um princípio geral anunciado no texto *Ideia do método na composição de um livro* indica a chave para a compreensão do pensamento antropológico de Rousseau. Segundo tal princípio, o ser humano deve ser examinado por meio de

suas relações, o que engloba tanto as relações intersubjetivas quanto as estabelecidas com a natureza e o meio ambiente⁵. Para melhor entender o significado desse princípio, Rousseau distingue o ser da coisa de um objeto físico do ser da relação de um objeto moral:

o conhecimento da natureza das plantas pode muito bem, por exemplo, ser auxiliado por aquele do terreno que as produzem, dos sucos que as nutrem, e de suas virtudes específicas, mas jamais se conhecerá bem sua mecânica e seus princípios motores se não se examinar isso nelas próprias, se não se considerar toda sua estrutura interior, as fibras, as válvulas, os condutos, a casca, a medula, as folhas, as flores, os frutos, as raízes e, em suma, todas as partes que entram em sua composição. Nas investigações morais, ao contrário, eu começaria por examinar o pouco que nós conhecemos do espírito humano tomado em si mesmo e considerado como indivíduo, daí eu tiraria de forma hesitante alguns conhecimentos obscuros e incertos, mas abandonando logo este tenebroso labirinto, adiantar-me-ia em **examinar o homem por meio de suas relações, e é daí que tiraria uma multidão de verdades luminosas** que logo fariam desaparecer a incerteza de meus primeiros argumentos, e que seriam ainda mais iluminadas pela comparação. (ROUSSEAU, OC II, 1961,1244-1245, grifo nosso).

Se, no exemplo de Rousseau, a inspeção da “estrutura” da planta (debate botânico) em sua individualidade assegura um conhecimento de sua natureza, a experiência imediata dos humanos (debate antropológico), por sua vez, não garante o conhecimento da natureza humana. Sem descon-

⁵ Nas páginas do *Emílio*, Rousseau afirma que o estudo conveniente ao ser humano (enquanto sujeito do conhecimento) é o estudo de suas relações (ROUSSEAU, OC IV, 1969, 493). Prossegue sustentando que enquanto o homem “se conhece apenas por seu ser físico, deve estudar-se por suas relações com as coisas” e à medida que “ele começa a sentir seu ser moral, ele deve estudar-se por suas relações com os homens”. A mesma ideia aparece na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa*: “meu objetivo é conhecer o homem e meu método é estudá-lo em suas diversas relações” (ROUSSEAU, OC II, 1961,242).

siderar o papel da comparação etnográfica afirmado na citação acima⁶, o peso de fatores externos como o terreno e o clima, cujo papel na determinação do organismo vegetal é desdenhado como algo não essencial, será nuclear na argumentação antropológica de Rousseau. Com isso, o ser humano aparece intimamente atrelado a suas condições materiais de existência, sendo impossível refletir sobre ele sem que tais condições sejam contempladas na análise. Em resumo, se a história humana se funde à história natural ou à história da natureza, nenhuma teoria sobre o ser humano pode desconsiderar as relações efetivas com o mundo, o mundo natural ou os mundos humanos.

Esse princípio é tão geral que permanece válido até mesmo para o homem do puro estado de natureza. Todo ser humano – mesmo o homem do puro estado de natureza – e todos os fenômenos humanos refletem condições materiais de existência. Nesse sentido, não basta apenas chegar ao ser humano do puro estado de natureza por meio de um desnudamento antropológico (meditativo ou ficcional) ou da regressão analítica de inspiração condillaquiana⁷; não é suficiente atingir o “espírito humano tomado em si mesmo e considerado como indivíduo”, o grau zero da cultura ou, de acordo com a feliz expressão de Gusdorf, o “Adão epistemológico” (GUSDORF 1972, 375), pois os conhecimentos daí provenientes seriam, nas palavras de Rousseau,

⁶ Sobre a importância do método comparativo para a antropologia do século XVIII francês, remetemos o leitor ao nosso artigo “O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau” (BANDERA 2019).

⁷ O leitor interessado em se aprofundar no uso que Rousseau faz do método analítico de Condillac poderá consultar a seção intitulada “Da regressão à progressão” de nossa tese de doutorado (BANDERA 2018,242-256).

“obscuros e incertos”. O ser humano do puro estado de natureza possui certamente uma função análoga e uma equivalência metodológica em relação à estátua de Condillac no *Tratado das sensações* (1755). Ambos autores visam o original antes do histórico, do agregado ou do artificial, de modo que o retorno às origens serve para melhor reconstruir a genealogia das aquisições e dos desenvolvimentos humanos. Não obstante, surge uma diferença substancial, o ser humano do puro estado de natureza está desde o começo inserido no mundo e essa inserção traz consigo consequências nada desimportantes para a compreensão da origem. É indispensável então levar em consideração as condições materiais atreladas a existência humana. Nesta perspectiva, o ser humano do puro estado de natureza exige como condição de sua existência (mesmo que teórica) uma terra pródiga ou condições materiais favoráveis de vida. Por isso, a partir das páginas da *História natural* de Buffon (tomo I, 1749) e em oposição às hipóteses de Locke⁸, Rousseau elabora uma imagem de uma idade da abundância, de uma natureza sempre fértil, nunca deficitária e capaz de gerar continuamente excedentes (BUFFON 2007a, 458-459; ROUSSEAU, OCIII, 1964,198).

A condição de possibilidade da dieta herbívora, da língua primeva acentuada e musical, bem como o postulado antropológico inicial de isolamento e independência no puro estado de natureza, passa necessariamente pela definição precisa do entorno no qual o ser humano se insere. Em ou-

⁸ Locke diz no *Segundo tratado sobre o governo civil* que a fertilidade da terra não é natural, mas advém do trabalho humano: “aquele que se apropria da terra por meio de seu trabalho não diminui, mas aumenta a reserva comum da humanidade” (LOCKE 1960, 294).

tras palavras, só é permitido formular a hipótese do ser humano, sem o auxílio de outro, seguir uma dieta composta exclusivamente de vegetais, ou ainda, uma língua perfeitamente musical, imaginando um meio ambiente adequado ou favorável a isso, ou seja, um estado de abundância.

A suposição desse estado em sua perenidade homogênea é a condição de possibilidade para o estabelecimento da hipótese de uma natureza humana estática e também homogênea. A concepção de natureza humana imutável aparece então intimamente associada ao suposto estado universal de fertilidade natural da Terra. Se o estado de natureza for fixo e imutável, fixa e imutável também será a natureza humana. No entanto, o complexo entretido de natureza e natureza humana (meio ambiente e ser humano) aparece como uma condição instável e altamente transformativa, o que acaba por interditar a fixidez da natureza humana.

Se pensarmos na ficção do homem do puro estado de natureza, sua existência (ou possibilidade teórica) só é possível ao preencher condições materiais mínimas, a saber, a fertilidade ou abundância natural da terra e a primavera perpétua sem transtornos nem reveses, derivadas de acordo com as hipóteses das teorias da Terra do período de um estágio bastante específico na formação do planeta Terra, não possuindo duração permanente. Quaisquer perturbações nestas condições iniciais implicam em novos arranjos, o que acaba por produzir metamorfoses sucessivas na natureza humana e, conseqüentemente, diversidade física e cultural. Em outras palavras, é possível falar em ser humano e suas diferentes formas de expressão apenas se refletirmos previamente sobre suas condições materiais de existência: a

força modeladora da natureza (geografia, topografia, clima, grau de fertilidade ou esterilidade da terra, de abundância ou de escassez, fauna, flora, regime das águas e dos ventos), as catástrofes naturais, a demografia, as ações antrópicas, os desenvolvimentos econômicos, políticos e sociais.

Se os humanos nascessem todos no mesmo lugar e se toda a Terra possuísse originalmente condições materiais homogêneas e inesgotáveis, se poderia pensar num discurso único sobre a origem e em uma natureza humana imutável e homogênea. No entanto, as duas suposições iniciais de Rousseau (lugar único de origem e fertilidade natural) são anuladas pelos acidentes naturais e pelo crescimento demográfico. O crescimento populacional ao alterar a fertilidade da terra força a migração humana; por sua vez, a catástrofe e os acidentes naturais alteram a superfície do globo terrestre e fazem com que a homogeneidade da primavera perpétua se transforme em heterogeneidade.

1) a primeira suposição afirma que os homens teriam nascido todos em um mesmo lugar, um lugar originário. O capítulo VIII do *Ensaio* apresenta este começo absoluto: “o gênero humano nasce nos países quentes, estende-se nos países frios; é aí que ele se multiplica e volta em seguida aos países quentes” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 394). Essas ondas migratórias acontecem, sublinha o autor no capítulo II, uma vez que “o efeito natural das primeiras necessidades foi afastar os homens e não os aproximar”, e “isso era necessário para que a espécie viesse a se estender e que a Terra se povoasse prontamente; sem isso o gênero humano se empilharia em um só canto do mundo, deixando todo o resto deserto” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 380). Algo seme-

lhante se passa no *Discurso sobre a desigualdade*. Rousseau descreve nele como se dá o processo de desertificação: o crescimento populacional altera e perturba o lugar originário de nascimento dos homens, fazendo com que eles migrem para outros cantos diferentes do originário, pois quanto mais homens consumirem os alimentos da terra, menor será a quantidade de materiais orgânicos depositados em sua superfície e, por conseguinte, menor será a quantidade de alimentos e mais negativo será o balanço entre consumo e recursos disponíveis. Os seres humanos adquiriram, ao se espalharem pelo mundo, hábitos convenientes e compatíveis aos seus novos ambientes. Nesse sentido é possível distinguir os habitantes das margens daquelas populações que se localizam em terra firme: os homens se alimentavam de peixe ao longo das costas, da caça em meio à floresta. E assim por diante, se pensarmos em outros biomas ou meios ambientais. A procura por outros alimentos, a diversificação dos modos de ser e a multiplicação das relações com a natureza (coleta, caça, pesca, etc.) não foram provocadas imediatamente por conta do crescimento demográfico, mas por uma adequação às (e uma reflexão sobre as) situações materiais de existência de cada meio ambiente e de cada lugar para os quais esse crescimento deslocou os homens. Em outras palavras, as condições geográficas levaram os seres humanos a identificar o melhor alimento, a internalização das diferentes condições vivenciadas levou-os a expressá-las de modos distintos, dos quais se destacam, dentre outras coisas, as variações alimentares.

2) a segunda suposição afirma que toda a Terra estaria sob uma “primavera perpétua” (ROUSSEAU, OC V, 1995,400) dotada de uma fertilidade generalizada, o que

proporcionaria uma homogeneidade originária nas condições materiais de existência. No *Discurso sobre a desigualdade*, o estado de natureza é apresentado como um estado “em que todas as coisas tendem a caminhar de uma maneira bastante uniforme e em que a face da terra não está sujeita a essas mudanças bruscas e contínuas” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 136); ou ainda, um estado em que reina “a simplicidade e a uniformidade da vida animal e selvagem, em que todos se nutrem dos mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem exatamente as mesmas coisas” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 160-161). Faz-se necessário anular esta segunda suposição, já que não haverá diversificação dos modos de ser e multiplicação das relações com a natureza se os deslocamentos e as ondas migratórias direcionarem-se para outras regiões de uma Terra homogênea. Donde a importância dos acidentes naturais que fazem com que a homogeneidade da primavera perpétua da idade de ouro – a abundância do meridiano absoluto – não esteja mais presente no globo terrestre.

O *Discurso sobre a desigualdade* apresenta esses acidentes como as “grandes inundações ou tremores de terra” que “cercaram de água ou de precipícios regiões habitadas”, e as “revoluções do globo” que “separaram e cortaram porções do continente em ilhas” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 168-169). A mesma imagem dos “acidentes da natureza” (dilúvios, erupções vulcânicas, terremotos, incêndios e etc.) aparece tanto no *Ensaio* [a “tradição das desgraças da terra” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 402)] quanto no texto *A influência dos climas sobre a civilização* (ROUSSEAU, OC III, 1964, 533). Nestes dois últimos, aliás, Rousseau também

mobiliza a ideia de catástrofe. Para o autor, a homogeneidade do paraíso terrestre que reteve o homem em sua indolência originária findou com uma espécie de *piparote demiúrgico*. Tal é a inscrição da catástrofe no seio do *Ensaio sobre a origem das línguas*: aquele que inclinou com o dedo o eixo do globo foi o responsável pela catástrofe e pelo estreitamento dos laços sociais indispensáveis para o surgimento das línguas (ROUSSEAU, OC V, 1995, 401)⁹. Por uma catástrofe circunstancial e contingente – que poderia nunca ter ocorrido –, alterou-se a própria dinâmica do globo terrestre fazendo com que sua topografia fosse ela também alterada. Em lugar da unidade da primavera perpétua, a catástrofe coloca em cena a dualidade de princípios, a polaridade e a oposição dos lugares e das origens, o Norte e o Sul, as revoluções das estações do ano que de alguma forma fazem mudar o clima do mesmo local, produzindo a alternância do quente e do frio, da água e do fogo. Com isso, Rousseau insere em suas reflexões as diferenças espacial e também temporal, o que acaba por transformar a topografia e o clima da Terra e, por conseguinte, altera o registro de

⁹ Rousseau insiste nessa imagem n’*A influência dos climas sobre a civilização*: “Inclinar com o dedo o eixo do mundo ou dizer ao homem: *cobre a Terra e sê sociável*, isso foi a mesma coisa para Aquele que não tem necessidade nem de mão para agir nem de voz para falar” (ROUSSEAU, OC III, 1964,531). Segundo Charles Porset, a fonte dessas passagens é o livro de Noël-Antoine Pluche, *Le spectacle de lanature*, 1733: “uma linha deslocada da natureza bastou para Deus mudar sua face. Ele tomou o eixo da Terra e o inclinou um pouco em relação às estrelas do Norte” (PORSET, in: ROUSSEAU 1969,108, nota). Todavia, pensamos que não se pode desconsiderar aqui a influência do livro *A new theoryofthe Earth* de William Whiston (1667-1752), publicado em 1696. Para o autor, “a Terra era originalmente desprovida de montanhas, sua órbita era circular e seu eixo não era inclinado, de sorte que a humanidade primitiva desfrutaria de uma eterna primavera”. Mas veio o dilúvio perturbar esse quadro idílico. Um dilúvio provocado por um objeto celeste: “a passagem de um cometa provocou uma catástrofe planetária, inclinando o eixo dos polos, alongando a órbita e derramando torrentes de chuvas provenientes supostamente da água contida na cauda do cometa e atraída pela gravidade terrestre” (SCHMITT, “Introduction”, in: Buffon 2007a,78-79; SCHMITT, in: Buffon 2007b,1408-1409, nota 3).

origem homogêneo no qual os seres humanos se encontravam outrora inscritos.

Desse modo, a alteração e a diversificação das condições materiais de existência são elementos solidários a um discurso sobre a origem que insere em seu interior outras tantas narrativas possíveis, o que termina por anular o discurso unitário sobre o ser humano do puro estado de natureza, abrindo caminho para a diversidade. Ainda que seja possível pensar de modo conjectural em um ser humano que escape incólume às causas físicas que formam as identidades e as diferenças (um ser puro e neutro, sem coloração e fisionomia bem definidas), ou ainda que seja hipoteticamente admissível ter um acesso à coisa em si, é preciso admitir que diversas causas agem continuamente para variar a constituição humana e produzir toda a multiplicidade observada de conformações físicas (diversidade de fisionomias, cores e tamanhos), de costumes, de línguas, de paixões, de regimes alimentares, de modos de vida e sistemas culturais. Não fosse uma ficção, poderíamos até supor que o homem do puro estado de natureza (encarado como paradigmático) seria apenas uma das possibilidades existentes. E isto em razão do próprio princípio antropológico estabelecido pelo autor, de acordo com o qual é preciso inscrever o ser humano em sua rede de relações.

Os modelos da primeira língua, da dieta originária e do primeiro ser humano são construídos, então, a partir da suposição de certas condições materiais de existência. A questão é saber se ainda existem as condições materiais necessárias ou adequadas para a produção do ser humano (fictício) originário. Para Rousseau, é muito provável que não. Mais ainda, talvez nunca tenha existido uma “primave-

ra perpétua” (*Ensaio*), tampouco céus clementes e terrenos pródigos espalhados por todos os lados (*Discurso sobre a desigualdade*); se exatas, estas últimas considerações acabariam por atestar o carácter ficcional do homem natural, inscrito em um meio ambiente também ele ficcional.

A insistência – teoricamente justificada – de Rousseau em perseguir o ser humano puro e não alterado pelos caprichos da história talvez revele apenas a impossibilidade real de encontrá-lo. Lévi-Strauss parece sustentar ter conhecido ou divisado esse humano saído diretamente das mãos da natureza entre os Nhambiquara. Afirma que “por detrás do véu demasiado erudito dos Caduveo e dos Bororo”, prosseguira sua procura pelo puro estado de natureza descrito por Rousseau.

Mais feliz do que ele, eu [diz Lévi-Strauss] acreditava havê-lo descoberto numa sociedade agonizante, mas de que era inútil indagar se representava ou não um vestígio: tradicional ou degenerada, ela me punha apesar de tudo em presença de uma das formas de organização social e política mais pobres que seja possível conceber. Eu não tinha necessidade de me dirigir à história particular que a mantivera nessa condição elementar ou que, mais verossimilmente, para ela a reconduzira. Bastava considerar a experiência sociológica que se desenrolava sob os meus olhos. | Mas era ela que se furtava. Eu procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nhambiquara o estava a tal ponto que nela só encontrei homens. (LÉVI-STRAUSS 1957,337).

Lévi-Strauss afirma ter tido mais sorte que Rousseau, pois em meio aos Nhambiquara encontrara o tão procurado humano num estágio de pureza originária ou, ao menos, num grau mais puro de natureza. No entanto, Lévi-Strauss não é ingênuo. Sabe que os Nhambiquara não são exemplos do ser humano natural, nem revelam um arcaísmo ori-

ginal ou um grau (quase) zero da cultura: a sociedade Nhambiquara já é uma sociedade marcada pela alteração, muito possivelmente tendo sido conduzida à sua atual situação pela “história particular” de suas condições de existência, englobando em seu interior seus modos de estabelecer relações com os elementos externos. Também sabe que, aos olhos de Rousseau, qualquer ser humano ou agrupamento humano observado por viajantes ou etnólogos já se encontra longe do estado de natureza e, por conseguinte, modificado por suas diversas relações com o mundo humano e natural. Sustenta ser ridículo acusar Rousseau de glorificar o estado de natureza (LÉVI-STRAUSS 1957,369). Assim, apesar de algumas sociedades parecerem aos olhos do observador muito primitivas, dentre elas os Nhambiquara, diz Lévi-Strauss em *A noção de arcaísmo em etnologia*, “a história de cada uma delas, se a conhecêssemos, explicaria melhor sua condição particular do que a hipótese de serem sobrevivências de um nível mais arcaico” (LÉVI-STRAUSS 2008,122).

O FUNDAMENTO ECONÔMICO DO DEBATE ANTROPOLÓGICO

Assim que vem ao mundo, o ser humano encontra condições variáveis de existência, cuja força formadora é uma força de origem variável. Por isso, a questão sobre as origens da diversidade físico-cultural humana se traduz nos textos de Rousseau em termos econômicos. Como escreve o autor no fragmento sobre os climas, “tudo se reduz primeiramente à subsistência e é por aí que o homem se apega a tudo o que o cerca. Ele depende de tudo e torna-se o que tudo de que ele depende o força a ser” (ROUSSEAU, OC

III, 1964,530). Ou ainda, desta vez no *Ensaio*,

vê-se que tudo se liga, em seu princípio, aos meios de atender a subsistência e, no que concerne àqueles meios que reúnem os homens, que são eles determinados pelo clima e pela natureza do solo. Será, pois, pelas mesmas causas que se deve explicar a diversidade das línguas e a oposição de seus caracteres (ROUSSEAU, OCV, 1995, 400).

Com a introdução desse fundamento econômico no discurso antropológico, faz-se necessário reler os três exemplos iniciais, sublinhando a mudança do discurso antropológico rousseauiano, não mais preocupado com a degeneração de um modelo originário, mas com a variação de origem quase infinita da natureza humana: i) as dietas alimentares, ii) as teorias linguísticas e, por fim, iii) as teorias da história.

I – Dietas alimentares

O fundamento econômico se faz ver desde o início das narrativas de Rousseau. O caso das dietas alimentares é aqui significativo, pois, ao criticar as tentativas de fixar o comportamento humano, Rousseau defende por meio da perfectibilidade a tese da variabilidade da natureza humana. Apesar de tudo na configuração física do ser humano indicar que ele deveria ser natural e originariamente colocado ao lado dos animais herbívoros, ele é livre para aquiescer ou recusar “a voz da natureza”, podendo aperfeiçoar-se e estabelecer para si novos regimes alimentares mais apropriados para satisfazer as necessidades experimentadas. Segue-se que não é legítimo eleger no caso humano nenhum regime melhor do que outro, nem concluir uma disposição originária absolutamente herbívora de sua natureza. Nesse sentido, o

debate fisiológico perde paulatinamente valor argumentativo (sua aparição em nota já é, neste sentido, bastante reveladora). As disposições fisiológicas deixam a cena em prol de um discurso de ordem eminentemente econômica. O regime herbívoro é apenas um dos casos de dietas alimentares. Sua existência se dá apenas ao se supor um estado de fertilidade natural da Terra, isto é, certas condições materiais de existência. Portanto, o fato de se alimentar de plantas não revela a conformidade humana à uma fisiologia natural, mas sim o acesso à abundância única e específica do mundo vegetal. De acordo com as razões de Rousseau, com uma economia natural superprodutiva e com excedentes vegetais se afirma conseqüentemente a ideia de uma alimentação vegetal que prevalece sobre o consumo de carne (ASSOULY 2016,354). Uma vez alterada essa condição material homogênea de existência do estado de natureza (a fertilidade e a abundância derivadas do balanço sempre positivo de alimentos), outras dietas surgirão naturalmente, sem que isto represente uma degeneração do humano ou um afastamento de uma pureza originária da natureza humana.

II – Teorias linguísticas

É certo que o autor desejou uma única gênese possível, isto é, uma única origem, tal como assinala o próprio título do livro, *Ensaio sobre a origem das línguas*, mas ele se viu forçado a multiplicar as origens justamente para dar conta da diversidade cultural humana, inscrita também no título, *as línguas*. Não à toa existem duas teses opostas no *Ensaio*: enquanto uma supõe as paixões como a origem única das

línguas, a outra, por sua vez, afirma as necessidades e as paixões como representantes de duas origens que se opõem mutuamente. De um lado, um discurso único sobre a origem, de outro, um discurso duplo sobre as origens. Os capítulos I a VII representam a primeira tese ao retrazar a evolução das línguas desde sua origem até seu estado atual, lógica que tem seu paralelo nos capítulos concernentes à evolução e à degradação da música (do XII ao XIX); ao passo que os capítulos VIII a XI representam a segunda e explicam a diversidade das línguas a partir da diversidade humana oriunda da variedade dos climas, dos terrenos e dos processos de socialização. Rousseau declara nesta segunda tese a existência de duas línguas de origens diferentes: as línguas do Norte e as línguas do Sul. As primeiras são, sobretudo, línguas da necessidade, ao passo que as últimas são fundamentalmente línguas da paixão.

A inteligibilidade dessa mudança no discurso se dá quando compreendemos que a variação da pressão da necessidade sobre a formação da socialização faz surgir diferentes tipos de agrupamentos humanos, distintas paixões e, por conseguinte, origens variáveis para as línguas e culturas. Diz Rousseau no *Emílio*: “a região não é indiferente à cultura” dos seres humanos, pois no norte eles “consomem muito sobre um solo ingrato”, ao passo que, junto a linha do equador, consomem “pouco sobre um solo fértil” (ROUSSEAU, OC IV, 1969, 267). Do mesmo modo, afirma no *Discurso*: em geral, “os povos do norte são mais industriais que os do equador, porque eles podem menos passar sem sê-lo, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas, conferindo ao espírito a fertilidade que recusa à terra”

(ROUSSEAU, OC III, 1964, 144). Ou ainda: “a diferença de terrenos, de climas, de estações forçou-os a adaptar sua maneira de viver” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 165).

Tudo isso comprova que a fertilidade generalizada e os céus clementes da primavera perpétua não se fazem mais sentir inteiramente no globo terrestre. Mais ainda, não se fazem presentes nem mesmo no Sul, já que os seres humanos aí necessitam frequentemente perseguir seus meios de subsistência. Ao contrário do que se passa nas regiões férteis e bem irrigadas, o calor e a aridez do Sul atraem os seres humanos para os pontos de água, tal como ilustra a passagem do *Ensaio* sobre as “primeiras festas”. Não há uma inversão completa em relação aos povos do Norte, pois os habitantes das regiões áridas também se reúnem para satisfazer necessidades comuns. Com diferenças de graus de necessidade, Norte e Sul inscrevem-se no interior de um mesmo quadro de aridez estimulante, eliminando de modo preliminar as zonas pródigas dotadas de uma fertilidade atenuante desfavoráveis ao aparecimento das necessidades e, com isso, incapazes de aproximar materialmente os seres humanos.

Nesse quadro, os agrupamentos localizados em regiões quentes possuem línguas “vivas, sonoras, acentuadas, eloquentes”, já que são sociedades de maior abundância ou, ao menos, de menor escassez. O pouco tempo dedicado ao trabalho faz com que essas sociedades sejam sociedades do lazer, sendo suas necessidades materiais mais fáceis de satisfazer e os seres mais disponíveis para a paixão amorosa. Ao passo que as regiões frias do Norte, sociedades de maior carência, dispõem de línguas “surdas, rudes, articuladas, gri-

tantes, monótonas e claras” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 409), uma vez que seus habitantes têm frequentemente mais ocasião de comunicar suas inquietudes e dificuldades do que suas alegrias de viver. Não é que os homens do Norte não tenham paixões, eles as têm, mas de uma variedade diferente daquela do Sul, já que a pressão da necessidade sobre a formação da socialização é muito maior. Enquanto as línguas do Sul nascem de uma demanda de amor (*aimez-moi*), pois são as paixões que arrancam as primeiras vozes, as línguas do Norte nascem de uma demanda de ajuda, de um pedido de socorro (*aidez-moi*). A diferença que reside em um mero traço fonemático revela-se de capital importância: de um lado, um bilabial (*m*) e, de outro, um dental (*d*). A agressividade dos homens do Norte necessita de uma articulação consoante mais dura para se expressar, ao passo que as paixões dos homens do Sul são transmitidas através de uma língua mais melodiosa e mais doce. O toque labial é o mais fácil de acionar, o mais suave e gracioso; em contrapartida, os dentes são mais firmes e as entonações que deles provêm são fortes e ruidosas. Em suma, a pluralidade inscrita no título do *Ensaio* indica diferentes posturas próprias para cada língua: umas exprimem originalmente a paixão, outras a necessidade. Nesta perspectiva, o Norte não é simplesmente o outro distanciado do Sul, assim como não abdica das paixões. Ele não expressa uma simples degeneração de uma língua primeva, não é um termo que se atinge partindo-se da única origem concebível, a saber, a meridional. Rousseau reconhece que o Norte é uma outra origem, diferente da origem do Sul, mas tão válida quanto ela.

Nenhuma língua é substancialmente do Sul ou do Nor-

te, assim como nenhuma sociedade é absolutamente uma sociedade da abundância ou da carência. Sobre isso, o debate sobre a música italiana e francesa – que também é um debate linguístico – é significativo. Na *Carta sobre a música francesa*, Rousseau atribui ao italiano moderno a musicalidade que, no *Ensaio*, é apanágio da língua originária. Não obstante, o autor não excetua nem mesmo a língua italiana nas páginas do *Ensaio*: “as línguas modernas da Europa estão, todas, mais ou menos no mesmo caso. [...] A língua italiana, tanto quanto a francesa, não é, em si mesma, uma língua musical” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 392). A diferença do lugar ocupado pela música italiana nos dois textos se explica na medida em que o *Ensaio* apresenta um contexto amplo no qual a língua italiana aparece como nórdica se comparada às línguas orientais, ao árabe e ao persa. Inserida em um contexto mais limitado, a argumentação da *Carta* apresenta as línguas italiana e francesa não como derivadas de uma posição absoluta (GARCIA 2008, 90-91). O italiano localiza-se mais ao sul e o francês mais ao norte, o que sugere que cada língua ocupa apenas uma posição relativa.

Por tudo isso, é preciso prestar atenção em uma certa economia da natureza e não universalizar uma condição material de existência particular – tendência que os humanos têm de tudo referir ao que se passa ao seu redor –, tal como sugere uma passagem do *Ensaio* em que o autor critica o etnocentrismo europeu:

o grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofar sobre as origens das coisas próximo ao que se passa ao seu redor. Nunca deixam de nos mostrar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguirem

um abrigo e roupas; veem em todos os lugares apenas a neve e os gelos da Europa, sem pensar que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes e que sobre dois terços do globo o inverno mal é conhecido. (ROUSSEAU, OC V, 1995, 394).

Isso sugere que o desejo de uma única origem existe, mas se dilui ao longo da descrição de Rousseau. Em seu lugar entra em cena um jogo de origens controlado por uma lógica da alteração das condições materiais de existência. Desenha-se com uma consistência clara algo que Derrida havia expressado de modo ainda hesitante:

não podendo simplesmente resolver que o conceito de origem só ocupa uma função relativa em um sistema que situa em si uma multidão de origens, cada origem podendo ser o efeito ou o rebento de uma outra origem, podendo o norte tornar-se o sul para um sítio mais nórdico e etc., Rousseau gostaria que a origem absoluta fosse um meridiano absoluto (DERRIDA 1967,311)¹⁰.

III – Teorias da história

O movimento da linguagem reproduz a seu modo e em seu plano o da história da humanidade, não sendo diferente deste. No domínio da história humana, Rousseau também desejara narrar efetivamente uma história única

¹⁰ Em outra passagem e de modo nada hesitante, Derrida sustenta que “falar de origem e de grau zero é comentar, efetivamente, a intenção declarada de Rousseau e, a este respeito, tal fala corrige mais de uma leitura clássica e precipitada. Contudo, a despeito desta intenção declarada, o discurso de Rousseau se deixa coagir por uma complexidade que tem sempre a forma do suplemento de origem. Sua intenção declarada não é anulada, mas *inscrita* num sistema que ela já não domina. O desejo da origem torna-se uma função indispensável e indestrutível, mas situada numa sintaxe sem origem. Rousseau desejaria separar a originalidade da suplementariedade. Tem a seu favor todos os direitos constituídos por nosso *logos*: é impensável e intolerável que, o que tem o nome de *origem*, não seja mais do que um ponto situado no sistema da suplementariedade. Esta rouba, com efeito, a língua à sua condição de origem, ao seu condicional ou futuro de origem, ao que ela *ter(i)á* devido ser e nunca foi: ela só pode nascer ao suspender sua relação com toda a origem. A sua história é a do suplemento de origem: do suplente originário e do suplente da origem”. (DERRIDA 1967,345).

marcada pela queda e pela passagem da liberdade à servidão. A história humana termina no *Discurso sobre a desigualdade* com “um novo estado de natureza”, não obstante, “diferente daquele por que começamos”, pois “fruto de um excesso de corrupção” humana e marcado pela desordem política e moral (ROUSSEAU, OC III, 1964,191). Como o movimento da história humana se mostra indissociável do movimento da história da natureza, vemos que a própria natureza desemboca em um novo estado de homogeneidade diferente, no entanto, do inicial: se o primeiro estado de natureza era marcado pela ideia da abundância generalizada, o último será marcado pela esterilidade oriunda da ação antrópica.

O mesmo movimento de homogeneização aparece tanto no *Discurso sobre a desigualdade* (ROUSSEAU, OC III, 1964, 208) quanto na seção dedicada às viagens no *Emílio* (ROUSSEAU, OC IV, 1969,829-830). Nestes textos, o autor relata o processo contínuo de diluição dos caracteres nacionais¹¹. A civilização, em escala mundial, espalha-se cada vez mais por todos os cantos da Terra, diluindo as inúmeras pequenas diferenças por conta do comércio constante entre os povos, da miscigenação, da padronização dos terrenos, ações antrópicas, etc. Para Rousseau, os processos da mundialização nascente e da constante padronização nos modos de vida dos homens forçam uma dissolução de suas idiossincrasias, uniformizando cada vez mais os costumes e até mesmo o aspecto físico dos povos. A onda civilizatória invadiria paulatinamente o imenso, diverso e

¹¹ Os tópicos sobre o processo de homogeneização dos homens e sobre as viagens foram abordados por Souza (2001,55 e sequência).

complexo continente multicultural, sendo esta invasão análoga à subida do nível dos oceanos. A analogia não é de toda descabida, uma vez que no nono capítulo do *Ensaio*, Rousseau sugere, muito provavelmente por influência de Buffon (BUFFON 2007a, 840), que o mundo seria nivelado pela ação das águas – com a diferença nada sutil de que a ação humana detém no *Ensaio* o movimento natural de homogeneização produzido pelas águas, ao passo que no *Discurso* e no *Emílio* ela é responsável direta pela homogeneização dos terrenos.

Poucas ilhas de humanidade permanecem acima da superfície, separadas por enormes extensões de um oceano bastante homogêneo. É certo, no entanto, que a teoria antropológica de Rousseau deixa aberta a possibilidade para o surgimento de novas diferenças, novas originalidades, em formas que não podemos nem imaginar, não sendo ninguém capaz de assegurar definitivamente o termo no qual o ser humano poderia chegar. “Quem ousa determinar limites precisos à natureza e dizer eis até onde o homem pode ir e não vai além?”, escreve Rousseau no segundo prefácio da *Nova Heloísa* (ROUSSEAU, OC II, 1961, 12). Mas mesmo que o fim seja o mesmo para todos os povos e que no fim da história narrada todos os seres humanos se corrompam, os pontos de partida (as origens) e os caminhos percorridos por cada um deles são radicalmente diferentes. Se é verdade que Rousseau afirma no capítulo X do *Ensaio* que “com o tempo todos os homens se tornam semelhantes”, na sequência ele pontua que “a ordem de seus progressos é diferente” (ROUSSEAU, OC V, 1995,407). Assim, mesmo que as sociedades projetem, ao fim e ao cabo, uma imagem ho-

mogênea de suas histórias, chegam a isso por vias diferentes que precisam ser levadas em consideração na investigação antropológica.

Desse modo, não é de todo fora de propósito distinguir em Rousseau os processos formadores das sociedades europeias – apontando as eventuais diferenças entre elas – de outras formas de socialização humanas, por exemplo, as sociedades ameríndias. Tal distinção pode apoiar-se metodologicamente na diferenciação realizada por Pierre Clastres (2003) de dois tipos principais em que podem se reduzir a diversidade das organizações sociais e a abundância de sociedades dessemelhantes, a saber: sociedades sem Estado e sociedades com Estado. Em alguns lugares os seres humanos experimentaram o mau encontro que estabeleceu o poder político e a distinção entre dominantes e dominados, entre governantes e governados ou, ainda, entre senhor e escravos. Para Rousseau, foi a metalurgia e a agricultura em larga escala, particularmente o ferro e o cultivo do trigo – ambos abundantes na Europa –, que levaram necessariamente ao lento aparecimento da ideia de propriedade, à divisão do trabalho, à desigualdade social e ao estabelecimento do Estado¹². No entanto, a realidade do

¹² Sobre a relação entre a emergência do Estado e a agricultura baseada em cereais, remeto o leitor ao livro de James Scott *Against the grain: a deep history of the earliest states* (2017), traduzido para o francês como *Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États* (2019). Scott retoma Rousseau. Segundo ele, a história jamais registrou a existência de um Estado da mandioca, do sagu, do inhame, do taro, da banana da terra, da fruta-pão e da batata doce. Apenas os cereais são adaptados à concentração da produção, à arrecadação fiscal, à apropriação, aos registros cadastrais, à estocagem e ao racionamento; apenas eles permitem o controle da população por parte do Estado. Por isso, eles são a condição necessária, mas não suficiente, para a emergência do Estado. O autor arrisca dizer que, ao menos até aproximadamente os séculos XVII e XVIII (estimativa conversadora), a maioria da população mundial permaneceu constituída em povos sem Estado, considerados bárbaros, selvagens, indomáveis e, em suma, não domesticáveis (SCOTT 2019, p. 233).

Estado não é incontornável, e os trabalhos de Clastres são exemplares em “precisar as condições de seu não aparecimento” (CLASTRES 2003, 222), de modo que outros grupos humanos experimentam formas de organização social que recusam a instauração da servidão e da divisão entre os que mandam e os que obedecem, isto é, rejeitam o nascimento do Estado – prova disso talvez sejam as dezenas de povos isolados existentes no mundo que recusam constante e voluntariamente, portanto não por desconhecimento, o contato com o Estado.

Para Rousseau, nenhuma das sociedades ditas selvagens mostra o ser humano em sua integridade originalmente natural, sendo já diferenciada e marcada pela cultura. Os povos conhecidos já estão longe do primeiro estado de natureza, e os ameríndios, tais como aparecem no *Discurso sobre a desigualdade*, se encontram a meio caminho entre o puro estado de natureza e a civilização, denominado “juventude do mundo”. Os “selvagens”, afirma o autor, foram quase todos encontrados nesse estágio intermediário, um “meio termo entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade de nosso amor-próprio” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 171). As expressões “juventude do mundo” e “meio caminho” não significam – como parecem sugerir – a confissão de um evolucionismo hoje em dia ultrapassado. Ao contrário, Rousseau considera que existem nas sociedades localizadas na juventude do mundo processos profundos de relações tanto com o meio social quanto com a natureza, expressões complexas de sistemas linguístico-musicais, bem como a interdição do incesto, marca definiti-

va e maior da presença da cultura¹³. Fica claro, afirma Lévi-Strauss referindo-se a Rousseau, “que esse estado médio não é de modo algum um estado primitivo”, pois supõe “certa dose de progresso; e que nenhuma sociedade descrita apresenta a imagem privilegiada disso” (LÉVI-STRAUSS 1957, 370). Do mesmo modo, Lévi-Strauss considera que os Nhambiquara não revelam um “estado natural utópico”, nem “a descoberta da sociedade perfeita no coração da floresta”. Isso nos permite conjecturar que as sociedades ameríndias, tanto para Lévi-Strauss quanto para Rousseau, não se localizam em um passado que foi ultrapassado pelas formas europeias de sociedade, tampouco que estão fadadas ao desaparecimento, ao contrário, são contemporâneas a elas e, com isso, refletem processos distintos e específicos de formação social. Embora o curso histórico dessas sociedades escape frequentemente à análise, elas não são definitivamente povos sem história que permaneceram congeladas no tempo, como se fossem fósseis vivos ou janelas para um passado perdido.

A juventude do mundo representa de modo nítido a ideia de sociedade sem Estado – ou seria também para Rousseau, assim como é boa parte das sociedades ameríndias da floresta tropical para Clastres, uma sociedade contra o Estado? Seja como for, Rousseau reconhece que tais sociedades não constituem formas incompletas de humanidade nem que lhes faltaria algo para que se desenvolvessem integralmente. Não se trata de uma humanidade *manquée*, de um embrião infrapolítico revelador de uma infância da

¹³ Remeto o leitor ao nosso artigo “Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau” (BANDERA, 2021).

humanidade, mas, ao contrário, de formas outras de existência e de ordenamento sociais, possuindo consistência e lógica próprias. Isso tudo sugere que as soluções propostas e perseguidas por uma determinada sociedade não são comparáveis àquelas de uma sociedade diferente, pois suas condições materiais não são compatíveis. Se certos povos não chegaram a possuir Estado, não foi por incapacidade, atraso, inferioridade cultural, mas simplesmente porque eles não tinham necessidade ou desejo dele. Assim, se cada sociedade reflete formas singulares de modos de ser, é imperioso entender cada uma das sociedades existentes no mundo em suas dinâmicas específicas de constituição e de relações tanto com a natureza quanto com seu entorno, sem nenhum tipo de ilusão originária.

*
* * *

À diversidade geográfica corresponde uma pluralidade real de modelos de origem para as línguas, para os agrupamentos humanos que as falam, bem como para outros tipos de manifestação cultural, como as dietas alimentares. O que Rousseau nos faz ver é, bem notou Mosconi, que “a questão da origem admite somente respostas singulares, que implicam, em cada caso, a análise, sob todos os aspectos, de uma certa relação dos homens com suas condições de existência” (MOSCONI 1966,83). As condições humanas em relação aos meios de subsistência influenciam diretamente suas trocas mútuas e, conseqüentemente, a formação do arranjo social, das línguas e de seus sistemas culturais. Essas influências se realizam no seio de cada sociedade diferentemente por meio de um processo singular que só se torna

inteligível se referido à análise completa de uma situação histórica, a todos os elementos constitutivos do modo de vida dos homens e, fundamentalmente, às relações efetivas entre o humano e a natureza.

Temos então o seguinte quadro da antropologia de Rousseau:

1) Ao ser humano natural associam-se certas condições materiais de existência. As variedades humanas e distinções culturais não são apresentadas no quadro teórico-fictício dos seres humanos dos tempos primevos, pois eles hipoteticamente viveriam todos em condições bastante homogêneas. Sendo as condições em todos os lugares as mesmas, homogêneos serão também os humanos.

2) Às variedades encontradas na espécie humana vinculam-se condições materiais de existência variadas. Sendo distintas as condições de existência em cada rincão da Terra, distintos serão os indivíduos e os grupos humanos. Por isso, em relação aos modelos de origens disponíveis que a reflexão antropológica pode acessar, a origem setentrional da língua e do humano é apenas mais um dos modelos naturais possíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não obstante a força e pertinência da leitura de tipo primitivo-deflexivo – nunca é demais repetir, validada pelo próprio Rousseau –, a lógica do desvio não é a única nem a melhor expressão do pensamento antropológico do autor. Ler Rousseau numa chave analítica que busca a origem do humano e seu desvio não se mostra adequado quando se trata de compreender a diversidade humana. As diferenças

humanas não indicam pura e exclusivamente a degenerescência de uma natureza humana única e homogênea, pois não há em Rousseau um quadro único no qual se inscrevem originariamente as condições materiais de existência a partir das quais podemos pensar, de um lado, o ser humano natural da origem e, de outro, o ser humano alterado. A passagem de uma estrutura de origem homogênea para outras estruturas heterogêneas revela toda sua importância. Todo ser humano reflete em sua constituição condições materiais de existência e, como essas condições variam de lugar para lugar, não pode haver uma condição natural de existência fixa elevada como norma ou padrão unitário, segue-se então que a natureza humana não se apresenta como estática, nem imutável, não sendo o que explica o ser humano de maneira imediata, como um termo pronto que pode ser exibido a todo e qualquer momento. Ela é, antes – e isso que a torna mais interessante –, o que no humano se altera, o que o explica apenas indiretamente.

Rousseau assinala a inconstância da natureza humana e oferece as razões objetivas dessas variações, razões que levam em consideração as transformações da natureza, não mais considerada como um reduto imaculado de pureza. Se a inconstância da natureza humana caminha junto com a instabilidade da noção de natureza em Rousseau e se a história humana aparece intimamente associada à história natural, segue-se que o humano se deixa ver apenas em suas relações com o mundo e com a natureza enquanto universo transformacional. Com isso, a dicotomia entre origem primitiva e alteração corruptiva deixa de fazer sentido.

As reflexões antropológicas de Rousseau sugerem um quadro no qual nenhuma natureza humana fixa pode ser

admitida. A questão da origem única se dilui então em uma profusão de origens distintas e igualmente possíveis. Multiplicam-se as origens de modo a afirmar a diversidade por ela mesma, sem que a baliza teórica de julgamento (seja o estado de natureza, seja o ser humano do puro estado de natureza, seja ainda a língua primeva ou a dieta originária) tenha lugar ou muita importância. Se na leitura de tipo primitivo-deflexivo a diversidade implicava em um afastamento progressivo da origem, donde a possibilidade de falarmos em uma origem da alteração, nesse outro modelo de interpretação, por sua vez, a diversidade expressa precisamente a ausência dessa origem, não sendo a natureza humana incompatível com o fato de ser constante e originalmente alterada. Temos aqui a alteração ou as alterações de origem, originária(s), uma vez que o humano deixa de ser pensado a partir do referencial de uma natureza única, passando a ser compreendido apenas a partir dos processos singulares de socialização, dos elementos constitutivos dos diferentes modos de vida e, mais fundamental, das relações efetivas entre ele e a natureza.

Abstract: Human physical and cultural diversification can be read in Rousseau's anthropology from the idea of degeneration and the removal of an original nature. Otherwise, it can also be seen, in a positive way, as the affirmation of human variety, regardless of a reference to a original model. Thus, Rousseau's anthropological thought moves between two distinct and equally valid poles: historical judgment and ethnographic knowledge. If the first one (most common among interpreters) is based on an unique and original model of human being that gradually and historically would degenerate and become corrupted; the latter one multiplies the origins in order to positively affirm the differences, explaining them as such. One constitutes a scale of measurement, another one is an antidote against ethnocentrism. The main objective of this text is to present specially the last pole. In it, physical and cultural diversity affirms itself as such, with no need to award prizes for pre-

serving greater purity to this or that society located at a specific point in time and space. Diversity would no longer indicate corruption, rather the various paths assumed and taken by human groups according to the times and circumstances experienced.

Keywords: Rousseau; Enlightenment; Anthropology; Origin; Alteration.

REFERENCIAS

ASSOULY, Olivier. *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

BANDERA, Mauro Dela. *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

_____. Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau. *Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp, Marília*, v. 44, n. 1, p. 293-312, 2021. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/10252/7168>. Acesso em: 8 mai 2020.

_____. O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau. *Revista Discurso, São Paulo*, n. 2, p. 137-153, 2019. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165480> . Acesso em: 13 out. 2020.

BEYSSADE, Jean-Marie. Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement. In: *Entre forme et histoire: la formation de la notion de*

développement à l'âge classique. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988.

BUFFON. *Histoire naturelle*. Tome I. Paris: H. Champion, 2007a.

_____. *Histoire naturelle*. Tome VII, Paris: H. Champion, 2011.

_____. *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2007b.

CASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. *A sociedade contra o estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

GARCIA, Daniela de Fátima. *A música sob a perspectiva crítica de Rousseau: uma análise da carta sobre a música francesa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Unicamp, Campinas/SP, 2008.

GUICHET, Jean-Luc. *Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972.

LA BOÉTIE. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de arcaísmo em etnologia. In: _____. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

LOCKE, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960.

MOSCONI, Jean. Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIème siècle. *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 4, 1966.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008.

ROUSSEAU. *Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique*. In: WOKLER, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language (Texte imprimé): an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, pp. 436-482, 1987.

_____. *Essai sur l'origine des langues*. Bordeaux: Duclos, 1969.

_____. *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1995.

SCOTT, James C. *Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États*. Traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry. Paris: La Découverte, 2019.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRANSUMANISMO COMO RELIGIÃO? UMA ABORDAGEM CRÍTICA¹

Murilo Mariano Vilaça (FIOCRUZ)^{2,3}
contatoacademico@hotmail.com

Luiz Bernardo Leite Araujo (UERJ)^{4,5}
lbaraujo@uerj.br

Resumo: neste artigo, examinamos a ideia de que o transumanismo é uma religião. Para isso, partimos de uma definição prototípica do transumanismo, que orientará nossa abordagem. Na sequência, apresentamos a ideia de transumanismo como um tipo de religião. Além de destacar as semelhanças entre transumanismo e religião apontadas pelos defensores de tal *possibilidade de associação/identificação*, apresentamos algumas das suas alegações fundamentais, concluindo a seção com uma lista de diferenças entre transumanismo e religião (mais especificamente, a cristã). Em seguida, tendo em mente semelhanças e diferenças, analisamos as alegações apresentadas na seção anterior, o que nos leva à contestação da plausibilidade daquela ideia. Concluimos o artigo com uma breve reconstrução da teoria habermasiana da religião, a fim de fundamentar a manutenção da separação entre as esferas da ciência (saber) e da religião (fé), o que seria fundamental para salvaguardar o horizonte epistêmico e normativo das sociedades pós-metafísicas, democráticas e pluralistas.

Palavras-chave: Transumanismo; Religião; Habermas; Secularismo.

1. INTRODUÇÃO

O transumanismo é um movimento, linha de pensa-

¹ Recebido: 15-01-2021/ Aceito: 27-09-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É pesquisador da FAPERJ (Jovem Cientista do Nosso Estado) e pesquisador associado na Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9720-5552>.

⁴ É professor Titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

⁵ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4195-1334>.

mento, uma classe de filosofias e/ou um campo de estudos associado à defesa do biomelhoramento humano. Prototipicamente, os pensadores transumanistas compartilham um entendimento composto por algumas ideias fundamentais: o humano é um ser biológico; seu estágio evolutivo atual não é o final; sua estrutura biológica mutável está à disposição de intervenções tecnocientíficas que permitem a auto-transformação; tais intervenções não estão restritas ao campo da terapia (eugenia negativa); a biotecnociência é um meio legítimo e eficiente de promover mudanças tidas como promotoras de melhoramento (eugenia positiva), abrindo-se, assim, ao humano a possibilidade de participação ativa no processo evolutivo; tal possibilidade pode alterar a condição humana tão profundamente, que poderemos dar lugar a novas formas de vida, a transumana e pós-humana (VILAÇA; DIAS, 2014). Atraindo muito interesse e gerando várias controvérsias, o transumanismo é defendido e criticado, em suma, pelo mesmo motivo, a saber, seu racionalismo tecnocientífico, sua aposta na aplicação da ciência e da técnica para mudar e melhorar a condição humana, implicando inflexões radicais nela.

Diferenças internas à parte, os fundamentos transumanistas são integralmente racionais, seculares e científicos, o que não implica um ateísmo. O transumanismo defende a diversidade, inclusive de crenças, mas como valor derivado, e não como valor central (BOSTROM, 2005b). Ou seja, uma religião pode, no contexto de sociedades liberais, democráticas e pluralistas, geralmente endossadas pelos transumanistas, legitimamente orientar seus seguidores num sentido anticientífico ou antimelhoramento, de modo que eles teriam o direito de não utilizar algumas ou todas as bio-

técnicas produzidas e disponibilizadas pelo avanço biotecnocientífico, cujos usos sejam incompatíveis com suas crenças fundamentais. Mas, de modo algum, inclusive em nome do pluralismo, as crenças dessa corrente religiosa legítima poderiam ser usadas como fundamento para a proibição do desenvolvimento de biotécnicas com potencial de utilização melhoradora. Ou seja, há a possibilidade de coexistência entre o transumanismo e as religiões, no plural.

No sentido oposto ao transumanismo, há uma corrente chamada de bioconservadorismo. Em síntese, os pensadores bioconservadores compartilham o entendimento de que a ciência e a técnica não devem modificar o que denominam de *natureza humana*, conceito central do bioconservadorismo. Em favor da proteção da natureza humana e da sua indisponibilidade à manipulação tecnocientífica, os bioconservadores posicionam-se contra a transposição dos usos terapêuticos da biotecnociência para o campo melhorador. Segundo eles, disso depende a manutenção da dignidade, da liberdade, da igualdade e da autonomia humanas (DIAS; VILAÇA, 2010).

Embora seus representantes não devam ser enquadrados em bloco, cabe ressaltar um viés religioso presente na argumentação de alguns dos mais severos críticos do biome-lhoramento e, sobretudo, do transumanismo. Em um texto publicado originalmente em 2004, Francis Fukuyama, por exemplo, categoriza o transumanismo como *a ideia mais perigosa do mundo* (FUKUYAMA, 2019). Para ele, o transumanismo seria uma espécie de culto estranho, uma ficção científica que não deve ser levada a sério, com uma aparente razoabilidade, o que o torna ainda mais perigoso. Num

livro dedicado ao tema, Fukuyama (2003) recorre ao conhecido autor cristão C. S. Lewis para embasar sua tese de que mexer na *natureza/essência humana* (o que chama de *Fator X*, um fundamento indeterminado) produziria efeitos catastróficos para a humanidade.

Leon Kass, ex-presidente (entre 2001 e 2005) do *The President's Council on Bioethics* norte-americano, por sua vez, também endossando a perspectiva biocatastrofista de C. S. Lewis de que mudanças na natureza humana causarão desastres inéditos e irreversíveis, sublinha os potenciais riscos individuais e societários de uma biotecnologia que ultrapassasse os limites da terapia (KASS, 2003). Uma de suas teses é que toda iniciativa de mudança da natureza humana, ainda que para tentar melhorá-la, possui certo grau de arrogância e fere a sensibilidade religiosa. Kass (2003) teme, como é comum na corrente bioconservadora, estarmos *brincando de Deus*. Aliás, no mesmo livro, ele cita dogmas cristãos e passagens bíblicas, dizendo o que e como deveríamos aprender com eles, com destaque para a ideia de que devemos respeitar um ser criado à imagem de Deus (KASS, 2003).

Nos comentários acima, notamos explícitos tons religiosos, terrificantes e, logo, amedrontadores naquilo que Cole-Turner (2018) denomina de *vozes bioconservadoras antitecnologia* que formam *uma visão tecnopessimista de mundo*. Com a seleção de alguns importantes representantes da ala mais contundente e rigidamente crítica ao biomelhoramento humano e ao transumanismo, ilustramos duas características do debate bioético: a presença frequente de menções a elementos da religião (destacadamente, a cristã) e a existência de uma corrente conservadora bioética religiosa que,

cumpre destacar, é muitíssimo ativa, ideologicamente bastante influente, especialmente no que diz respeito ao campo das decisões político-legislativo-jurídicas.

A evidenciada relação entre bioconservadorismo e religião, com esta servindo de base para aquele, revela o que tradicionalmente vinha se delineando no debate, a saber, uma *relação de oposição* entre religião e transumanismo, o que não seria exatamente um problema, considerando os desacordos razoáveis característicos das sociedades pluralistas. Agora, no entanto, há outra forma de usar a religião contra o transumanismo, a saber: por *associação ou identificação*. Quer dizer, em vez de defender que o transumanismo seria problemático porque se oporia a valores e sensibilidades fundadas nas religiões, ele seria problemático justamente por ser uma forma de religião.

Tendo como pano de fundo um cenário histórico conflituoso entre formas concorrentes de explicação do mundo (ciência e religião), e em meio às tendências negacionistas e pseudocientíficas contemporâneas, excogitamos a hipótese de que a ideia de que o transumanismo é uma religião pode descaracterizá-lo.

Ao imputar ao transumanismo traços de um sistema formado por crenças, práticas e ritos, por vezes, incluindo textos, instituições e autoridades tidos como sagrados, cuja base é a suposição da existência de seres ou forças sobrenaturais, por-se-ia em xeque a ideia de que o transumanismo é uma perspectiva secular, baseada em investigações empíricas e na produção de evidências científicas confiáveis e seguras sobre intervenções tecnocientíficas que poderiam ser colocadas a serviço dos humanos, tanto para a sua biotransfor-

mação quanto para o seu biomelhoramento.

Dito de outro modo, ao associar o transumanismo à religião, haveria um desfazimento de distinções fundamentais – por exemplo, entre fé e saber, religião e ciência, e tudo que está na base ou deriva delas – o que comprometeria a validade da perspectiva transumanista. Ou bem o transumanismo seria uma espécie de *religião falsa* (uma vez que se apropriaria indevidamente de elementos religiosos, usurpando suas funções), ou bem uma *falsa perspectiva secular* (já que deturparia a função do conhecimento científico e da aplicação técnica, não sendo suficientemente pautado pela objetividade científica e por valores sem conotação religiosa⁶). Assim, por um lado, o transumanismo não seria suficientemente religioso; por outro, não seria suficientemente secularista. Nesse sentido, buscar equiparar o transumanismo à religião pode resultar numa desacreditação da sua perspectiva.

O cerne da nossa análise não é contestar a possibilidade de coexistência ou de compatibilidade entre o transumanismo e algumas religiões. Nosso ponto é avaliar se a representação do transumanismo como uma religião é pertinente ou se operaria uma descaracterização do transumanismo como uma perspectiva de que os humanos podem alterar/melhorar vários aspectos significativos da sua existência por meio da aplicação da ciência e da técnica a si mesmos, ou seja, por meio do progresso tecnocientífico – sem qualquer recurso a entidades, elementos ou planos metafísicos ou transcendentais, como canonicamente está previsto nas

⁶ Segundo Smith (2012), por exemplo, para alguns ateus, o transumanismo seria uma religião.

religiões –, entendimento que lhe confere caracteres seculares.

Nosso objetivo não é defender o transumanismo em detrimento das religiões. O que nos ocupa são os riscos do apagamento das diferenças significativas entre perspectivas com pontos de partida, meios e fins adotados, concepções de realidade e visões de futuro tão díspares. Nesse sentido, reputamos como fundamental apresentar dissimilaridades e destacar separações que, no nosso entendimento, devem ser preservadas, tendo em vista a manutenção do horizonte secular (ou pós-secular, como veremos) em que nos inscrevemos. Para tanto, iniciamos com uma abordagem das características prototípicas do transumanismo contemporâneo, destacando sua clara filiação científica, seu caráter não religioso.

2. TRANSMANISMO: CARACTERÍSTICAS PROTOTÍPICAS

Nossa abordagem do transumanismo será propositalmente genérica, a fim de destacar seus traços gerais, sobre os quais haja um largo consenso, delineando sua face prototípica. Pontos importantes, mas sobre os quais haja controvérsias, serão intencionalmente deixados de fora nesta seção. Assim, aqui, não serão contemplados alguns aspectos relevantes, como a história do pensamento transumanista (BOSTROM, 2005a; VITA-MORE, 2019), a diversidade de vertentes e suas especificidades (BOSTROM, 2005b; ANTONIO, 2017), bem como os dissensos acerca da variedade de tipos/modalidades, meios e objetivos de melhoramento humano (AGAR, 2014; VILAÇA, 2014).

Selecionamos, então, textos que representam (ou repre-

sentaram em algum momento) consensos, por serem produções coautorais (BOSTROM, 2003; BAILY *et al.*, 2009), bem como textos, por assim dizer, canônicos do transumanismo, de autoria de um de seus expoentes – Nick Bostrom –, os quais são tidos como referências consagradas sobre o tema (BOSTROM, 2005a; 2005b). Com base neles, apresentamos alguns níveis da definição básica do transumanismo, a lista de afirmações transumanistas fundamentais e a tabela de valores que o orientam.

Segundo Bostrom (2003), o transumanismo é uma “[...] forma de pensar sobre o futuro que se baseia na premissa de que a forma atual da espécie humana não representa o fim do nosso desenvolvimento, mas uma fase inicial” (p. 4). É um *movimento intelectual e cultural* que afirma ser possível e desejável melhorar a condição humana por meio de tecnologias amplamente disponíveis. No horizonte transumanista estão, por exemplo, a eliminação do envelhecimento e dos sofrimentos desnecessários, a erradicação das doenças, a extensão radical da saúde humana, o melhoramento de capacidades intelectuais, físicas e psicológicas, bem como, num extremo, a colonização espacial e a criação de máquinas superinteligentes/inteligência artificial (BOSTROM, 2005b).

É, também, um *campo de estudos* caracterizado por uma abordagem interdisciplinar, por meio da qual são abordadas as ramificações, promessas e os perigos relativos às tecnologias que permitirão superar limitações humanas fundamentais, incluindo as questões éticas, sociais e estratégicas envolvidas (BOSTROM, 2003; 2005b). Desta forma, os transumanistas não adotariam um otimismo tecnológico

ingênuo ou acrítico, na medida em que reconhecem e se preocupam seriamente com os enormes danos que o desenvolvimento tecnológico descontrolado poderia causar (BOSTROM, 2005b).

O transumanismo seria uma extensão do humanismo, mas também uma ultrapassagem dele. Os transumanistas consideram que os humanos importam (têm valor normativo), mas que isso não significa que não possam ser melhorados, considerando a promoção do pensamento racional, da liberdade, da tolerância, da democracia e da preocupação com nossos semelhantes (BOSTROM, 2003). Enfatizar a importância dos humanos seria compatível com a promoção dos potenciais melhoradores. O horizonte humanista, que é compatível com o uso de meios racionais para mudar o mundo externo e melhorar a condição humana em geral (*melhoramento humano genérico/tradicional*), seria ampliado pela perspectiva transumanista, na medida em que o uso de meios racionais/tecnológicos de transformação do mundo seria estendido à radical alteração do organismo humano (*biomelhoramento humano* ou *melhoramento biomédico*). Tal biotransformação radical pode, inclusive, remodelar o humano, dando origem a formas de vida *além-do-humano*, a saber, a transumana ou pós-humana (BOSTROM, 2005b).

A fim de tornar mais clara a proposta do transumanismo, citamos a última versão da *declaração transumanista* (BAILY *et al.*, 2009, s/p.):

1. A humanidade será profundamente afetada pela ciência e tecnologia no futuro. Visualizamos a possibilidade de ampliar o potencial humano, superando o envelhecimento, deficiências cognitivas, sofrimento involuntário e nosso confinamento no

planeta Terra.

2. Acreditamos que o potencial da humanidade ainda não foi realizado. Existem cenários possíveis que levam a condições humanas melhoradas maravilhosas e extremamente valiosas.
3. Reconhecemos que a humanidade enfrenta sérios riscos, especialmente com o uso indevido de novas tecnologias. Existem possíveis cenários realistas que levam à perda da maior parte, ou mesmo de tudo, o que valorizamos. Alguns desses cenários são drásticos, outros são sutis. Embora todo progresso seja mudança, nem toda mudança é progresso.
4. O esforço de pesquisa deve ser investido na compreensão dessas perspectivas. Precisamos deliberar cuidadosamente sobre a melhor forma de reduzir os riscos e agilizar as aplicações benéficas. Também precisamos de fóruns nos quais as pessoas possam discutir de forma construtiva o que deve ser feito e de uma ordem social em que decisões responsáveis possam ser implementadas.
5. A redução dos riscos existenciais, o desenvolvimento de meios para a preservação da vida e da saúde, o alívio do sofrimento grave, a melhoria da precaução e sabedoria humanas devem ser perseguidos como prioridades urgentes e fortemente financiados.
6. A formulação de políticas deve ser orientada por uma visão moral responsável e inclusiva, levando a sério as oportunidades e os riscos, respeitando a autonomia e os direitos individuais, mostrando solidariedade e preocupação com os interesses e a dignidade de todas as pessoas ao redor do globo. Devemos também considerar nossas responsabilidades morais para com as gerações que existirão no futuro.
7. Defendemos o bem-estar de todas as senciências, incluindo humanos, animais não humanos e quaisquer intelectos artificiais futuros, formas de vida modificadas ou outras inteligências às quais o avanço tecnológico e científico possa dar origem.
8. Somos a favor de permitir aos indivíduos uma ampla escolha pessoal sobre como eles capacitam suas vidas. Isso inclui o uso de técnicas que podem ser desenvolvidas para auxiliar a memória, a concentração e a energia mental; terapias de extensão de vida; tecnologias de escolha reprodutiva; procedimentos criogênicos; e muitas outras modificações humanas possíveis e tecnologias de melhoramento.

Por fim, destacamos os valores que orientariam o transumanismo, mencionando a *tabela de valores transumanistas* (BOSTROM, 2005b, p. 13):

- Valor central: ter a oportunidade de explorar os domínios transumano e pós-humano.
- Condições básicas: segurança global, progresso tecnológico e amplo acesso.
- Valores derivados: defesa da ideia de que a natureza humana pode ser modificada (rejeição da arrogância; hubris rejected); garantia da escolha individual acerca do uso de tecnologias de melhoramento (liberdade morfológica); compromisso com a paz, cooperação internacional e o pacto de não-proliferação de armas de destruição em massa; investimento no melhoramento da compreensão, incentivando o debate público, o pensamento crítico, a ‘mente aberta’, pesquisas científicas e a franca discussão sobre o futuro; ampliação da inteligência individual, coletiva e artificial; adoção do falibilismo filosófico, reexaminando constantemente os pressupostos, na medida em que avançamos; adoção do pragmatismo, engenhosidade, empreendedorismo e cientificidade; defesa da diversidade (espécies, raças, crenças religiosas, estilos de vida, etc.); cuidado do bem-estar de toda forma de vida senciente; compromisso de salvar e prologar vidas.

Reafirmando o caráter sintético da seção e esperando ter apresentado as características prototípicas do transumanismo, passamos à seção em que abordamos a ideia de que ele seria uma forma de religião.

3. TRANSMANISMO COMO RELIGIÃO

Iniciamos esta seção recuperando três pontos sobre a relação entre religião e transumanismo mencionados nas seções anteriores. Chamá-los-emos de *possibilidades*: a de *contraoposição* (como no caso dos bioconservadores religiosos,

cujas severas críticas ao biomelhoramento humano estão religiosamente baseadas em princípios, fundamentos, valores e dogmas concernentes à fé cristã); a de *compatibilidade* (ilustrada pela defesa transumanista da tolerância religiosa); e a de *associação ou identificação* (representada pela ideia de que o transumanismo seria uma religião), o que, malgrado os transumanistas frequentemente demarcarem suas diferenças em relação à religião⁷ (MORE, 1990; BOSTROM, 2003), tem sido postulado por alguns autores.

Nesta seção, abordamos a possibilidade de associação/identificação. Para tanto, selecionamos algumas das mais relevantes publicações sobre o assunto e focalizamos alguns dos principais autores, destacando os pontos mais recorrentes na retórica de quem a defende.

A ideia de que o transumanismo é uma religião está, em regra, amparada na alegação de que a adoção do princípio da transcendência conferiria a ele traços soteriológicos e escatológicos. O transumanismo seria uma perspectiva que, por meio da transcendência tecnocientífica da condição humana, versaria sobre questões afetas à salvação humana e ao fim do mundo/conclusão dos tempos/juízo final/destino final da humanidade. Ou seja, os humanos, em busca da transcendência, transitariam da esperança biome-lhoradora salvífica aos efeitos escatológicos pós-humanistas.

Dito de modo mais desenvolvido, a ideia acima articula três aspectos afetos ao transumanismo: (1) o desejo de

⁷ Aqui, deixamos apenas apontado que, prototipicamente, o transumanismo não se reconhece como uma forma de religião, não se alia a uma em específico, tampouco se apresenta como um meio para a promoção de qualquer uma delas. Considerando alguns dos elementos centrais do transumanismo e da religião (mais especificamente, a cristã), em regra, pode-se dizer que eles contrapõem-se em vários sentidos fundamentais. Esse ponto será desenvolvido numa seção à frente.

transcendência, que decorre da insatisfação com a condição humana, motivando a busca da alteração e, no limite, superação de suas características (entendidas como limites); (2) a esperança da ‘salvação’ por meio do processo de biomelhoramento humano, na medida em que bioajustes/biomudanças nos ‘libertarian’ das ameaças inerentes à vulnerável condição humana; e (3) as possibilidades vitais e os riscos potencialmente catastróficos/irreversíveis decorrentes das mudanças radicais que gerariam o estágio/cenário (escatológico/apocalíptico) pós-humano. Assim, o transumanismo possuiria uma concepção de mundo e de humanidade, bem como uma visão de futuro, o que o coloca ao lado de perspectivas filosóficas e religiosas que também refletem sobre esses temas.

Abaixo, por meio de uma abordagem expositivo-sintética dos argumentos, apresentaremos como essa ideia aparece na literatura. Visando à maior precisão, seremos fiéis a como as alegações são feitas/redigidas, abstendo-nos, nesta seção, do uso de interpretações, inferências ou análises críticas, o que faremos na próxima seção. Comentários pontuais virão como nota de rodapé.

Segundo a abordagem de Waters (2011), embora o transumanismo não seja uma religião no sentido formal, ele representa uma resposta religiosa moderna tardia à questão da finitude humana. Ao tratar de uma preocupação tipicamente religiosa e prover uma resposta salvífico-especulativa à ansiedade humana diante da morte, o transumanismo teria semelhanças com o cristianismo, particularmente no que diz respeito à soteriologia e escatologia, de modo que a cosmovisão pós-humanista pode ser comparável à cristã. Ambos – transumanismo e cristianismo – concordariam

que os humanos precisam ser libertos da sua situação atual, discordando quanto ao meio utilizado para isso. Para aquele, seria a tecnologia de transformação da condição humana. Para este, as expectativas estariam depositadas em Cristo. Outro ponto de convergência seria o entendimento de que a morte é o inimigo final. Todavia, novamente, eles divergem acerca do modo de vencê-la. Para transumanistas, a morte será vencida pelas biotecnologias de extensão da longevidade e, finalmente, pela imortalidade virtual proveniente de interfaces humano-máquina. Para cristãos, a morte será vencida pela ressurreição em Cristo. Assim, destaca o autor, inobstante as semelhanças, uma *genealogia intelectual do transumanismo* revela que suas crenças e convicções têm fontes que cristãos podem considerar como heréticas (WATERS, 2011).

Robert Geraci, um dos mais entusiasmados defensores da ideia de que o transumanismo é uma religião, afirma que, enquanto “[...] a crença de que a ciência e a tecnologia podem nos permitir transcender as limitações da vida humana” (GERACI, 2011, p. 142), ele é um sistema religioso que tem sido difundido na vida moderna, sendo caracterizado por projetar cenários virtuais ou fantasiosos (GERACI, 2012). Partindo, inicialmente, da concepção de religião de Chidester, segundo a qual ela é “uma negociação do que significa ser humano em relação ao sobre-humano (*Superhuman*) e ao sub-humano (*Subhuman*) (CHIDESTER *apud* GERACI, 2011, p. 142), Geraci afirma que *pode descrever*⁸ o transumanismo como uma visão de mundo religio-

⁸ O uso do termo *descrever* merece destaque, uma vez que sugere que o autor está apenas relatando, narrando, apresentando, enumerando, etc. características objetivamente. O texto, ao invés, Cont.

sa.

Em seguida, ele adota uma definição de religião com mais elementos, com destaque para um importante acréscimo: “[...] religião é qualquer visão de mundo em que a consciência ou consideração de *forças sobrenaturais* afeta as crenças, discursos, práticas, instituições ou simbolismo, que é usada para nos ajudar a entender o que significa ser humano” (GERACI, 2011, p. 142; grifo nosso). Com base nesta definição, Geraci endossa a ideia de Chidester de que toda instituição, prática, etc. secular que exerça as funções tradicionalmente realizadas por grupos religiosos (*Doing Religious Work*) são *falsificações autênticas* (*Authentic Fakes*). Segundo ele, o transumanismo atuaria por meio de duas falsificações autênticas, a saber, a ficção científica e a ciência popular (GERACI, 2011). Nos termos do autor, estas são instrumentos do *evangelismo transumanista*, por meio das quais o transumanismo propaga suas crenças, suposições e desejos. Mantendo os objetivos básicos de outros grupos religiosos, embora use técnicas distintas, os transumanistas permaneceriam fiéis às suas crenças, mesmo diante da ausência de evidências empíricas, à semelhança do que ocorre com outras religiões, o que seria um elemento da sua religiosidade (GERACI, 2011).

Outro aspecto destacado por ele é a atribuição à autoridade científica de poderes para promover três elementos que caracterizam o apocalitismo judaico-cristão: alienação dentro do mundo, desejo pelo estabelecimento de um novo mundo celestial e a transformação/purificação dos seres

tem um claro teor argumentativo, pois ele *defende* um entendimento (e não descreve um fato).

humanos. Para ele, a fusão entre o pensamento religioso apocalíptico e a pesquisa científica, com vistas à criação da Inteligência Artificial, aponta para uma nova versão da tradição apocalíptica, a saber, o Apocalipse AI (AI - *Artificial Intelligence*) (GERACI, 2008). Em razão do modo como é representada pela ficção científica, pode-se dizer, até mesmo, que a AI congregaria o medo e a fascinação, a alteridade ameaçadora e promessa salvífica (GERACI, 2007). Enfim, Geraci (2011) afirma que, embora a maioria dos transumanistas rejeite o rótulo de religião, alguns o admitem, concluindo que o transumanismo é, de fato, uma religião.

Hava Tirosh-Samuelson (2012), outra destacada defensora da possibilidade da associação/identificação, define o transumanismo como uma fé secularista, apontando que sua dimensão religiosa seria expressa pela atribuição de um sentido religioso à tecnologia e pela secularização de temas, preocupações e objetivos tradicionalmente religiosos. Para a autora, o significado cultural do transumanismo é mais bem compreendido no contexto dos estudos que articulam ciência e religião (*Science-Religion Studies*) (TIROSH-SAMUELSON, 2012). Ela defende que “[...] é importante reconhecer as dimensões utópica, apocalíptica e escatológica do discurso trans/pós-humanista” (TIROSH-SAMUELSON, 2015, p. 163), semelhanças que, segundo ela (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 25), levaram a que,

na primeira década do século XXI, as religiões estabelecidas [...começassem] a se envolver mais seriamente com o transumanismo, à medida que os estudiosos começaram a notar que a visão transumanista do céu na terra seguida pela imortalidade pós-humana

tem uma forte dimensão religiosa, mesmo que os líderes transumanistas desprezem as religiões tradicionais ou instituições religiosas⁹.

Tirosh-Samuelson (2012, p. 725) afirma que, “ironicamente, a disseminação de razões transumanistas é auxiliada pelo fato de que elas são endossadas e incorporadas aos escritos influentes dos principais cristãos evangélicos, como ilustra Cole-Turner”. Fazendo menção a Cole-Turner, a autora afirma que “independentemente das diferenças, os visionários evangélicos e os transumanistas defendem enfaticamente que as ‘transformações radicais do futuro já começaram com os avanços rápidos em tecnologia” (TIROSH-SAMUELSON, 2012, p. 725). Assim, para ela, uma visão tecnologicamente otimista e a ideia de que o humano é uma *obra em andamento* (*work in progress*) uniriam o discurso cristão evangélico e o transumanismo.

Partindo do entendimento de que pensar em Deus é pensar sobre como se relacionar com o Outro, Benko e Hruby (2015) articulam o que denominam de *transumanismo crítico* à religião por meio da *ética da alteridade*, de Emmanuel Levinas, afirmando que o transumanismo crítico, assim como a religião, inclui a preocupação com o Outro. Cientes do papel central da tecnologia no pensamento transumanista, eles demonstram preocupação. Afirmando que a tecnologia, “[...] como estratégia de sobrevivência e

⁹ Como vimos na seção anterior, o transumanismo, prototipicamente, não despreza crenças ou vertentes religiosas. No texto, apesar de afirmar o contrário, a autora não cita quem seriam os *líderes transumanistas*, nem quais textos amparariam tal acusação. Não descartamos que possa haver pensadores que se identifiquem com o transumanismo e que manifestem desprezo pela religião. Nossos pontos são, primeiro, que a autora não consubstancia o que afirma e, segundo, que a existência de um transumanista avesso à religião não tornaria o transumanismo, como um todo, avesso a ela.

adaptação evolutiva, não pode ser alheia ao humano [...]”, os autores asseveram que ela “[...] afasta os humanos de outros humanos [...], rompe os claros limites que existem entre o humano e o divino, o profano e o sagrado, o humano feito e divinamente criado” (BENKO; HRUBY, 2015, p. 259).

Para os autores, o transumanismo crítico estaria atento a esses riscos, preocupando-se com a ambiguidade inaugurada pelo melhoramento tecnológico, responsabilizando-se pelos efeitos das alterações na nossa autocompreensão sobre o modo como nos relacionamos uns com os outros e com o divino (BENKO; HRUBY, 2015). O transumanismo crítico assumiria as tarefas de reafirmar as normas humanistas e promover um reencontro com o significado de ser humano, comprometendo-se com uma perspectiva ético-religiosa mediada pela alteridade (BENKO; HRUBY, 2015).

Além da preocupação com a alteridade, na perspectiva deles, outro elemento associaria transumanismo à religião. Para Benko e Hruby (2015, p. 255), ele “[...] estimula a reflexão teológica sobre o uso da tecnologia para alterar o mundo criado e a natureza humana, para superar o pecado e alcançar a salvação fora da religião institucionalizada ou revelada, ou para substituir totalmente a necessidade da religião”. Assim, o transumanismo seria uma extensão do desejo religioso de transcender os limites corpóreos, para alcançar a vida eterna, não sendo possível separar os caracteres ético e o religioso do transumanismo (BENKO; HRUBY, 2015).

Schussler (2019) argumenta que o paradigma tecnológico, decorrente dos avanços tecnocientíficos do século XXI,

influencia os conceitos de religião e de espiritualidade atualmente. Articulado a esse novo paradigma, o transumanismo funciona como um mecanismo de relativa desterritorialização da religião e da espiritualidade. Desterritorializadas do sistema metafísico tradicional, elas têm sido reterritorializadas num sistema científico-racional, que atende ao novo regime de verdade tecnológico. Assim, pode-se definir o transumanismo como uma *tecnorreligião* e denominar de *espiritualidade tecnológica* seus mecanismos/objetivos de desenvolvimento pessoal (SCHUSSLER, 2019). A pós-transcendência tecnológica, resultante da reconfiguração biológico-material-espiritual-pessoal dos humanos, tomará o lugar da transcendência divina. Como resultado, a autora afirma, há um abandono do conceito tradicional de religião, uma substituição do poder e ideologia religiosos pelo paradigma de uma ideologia tecno-otimista. Surge, então, um novo modelo de crescimento pessoal e melhoria da condição da vida humana, que está baseado em princípios extropianos (progresso perpétuo, autotransformação, otimismo prático, tecnologia inteligente, sociedade aberta, autodireção e pensamento racional), cujo caráter tecnocientífico aponta para a condição trans-pós-humana (SCHUSSLER, 2019).

Em um texto em que busca apresentar uma estrutura básica compartilhada pelo transumanismo e pela religião, Hopkins (2005) argumenta que o ponto em comum entre eles é o que chama de uma insatisfação com o *relato animal*, isto é, uma *descrição deflacionária da condição humana*. Tal descontentamento ensejaria a esperança e a busca ativa pela transcendência. Assim, segundo o autor, eles comparti-

lham, ao mesmo tempo, a insatisfação com a condição humana animal e o desejo de transcendência.

Smith (2018), num texto que tem o mérito de sintetizar vários pontos da ideia abordada aqui, afirma que, com o transumanismo, nasce uma *nova fé*. Diferentemente das religiões monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo), ele não visa a um relacionamento pessoal com um Deus transcendente, nem parte do ortodoxo pressuposto de que os humanos seriam constituídos de um corpo material e de uma alma imaterial. Enquadrada pelo autor como fervorosa e radicalmente individualista e materialista, a fé transumanista tem adeptos que entendem que temos um corpo, mas é a mente que realmente importa, a qual seria redutível a meras trocas químicas e elétricas. Para o transumanismo, tudo é, sempre foi e sempre será físico, contrapondo-se, por exemplo, à ideia de céu do cristianismo e de mundo como ilusão do budismo (SMITH, 2018). Dessa forma, no lugar da salvação divina tradicionalmente prometida pelas religiões monoteístas, o transumanismo ofereceria esperança aos seus adeptos com base na *perspectiva de resgate* (*Prospect of Rescue*), uma versão pós-moderna da fé na vida eterna, baseada na sua extensão radical por meio das aplicações tecnológicas. De acordo com Smith (2018), como uma religião para os tempos pós-modernos, o transumanismo desacopla o conforto e os benefícios da fé das responsabilidades concomitantes de se seguir dogmas, não adotando os conceitos de pecado e perdão. De acordo com o autor, em síntese, o transumanismo faria duas promessas fundamentais:

Em primeiro lugar, os humanos logo adquirirão capacidades elevadas, não por meio de orações profundas, meditação ou disciplina pessoal, mas meramente tomando uma pílula, manipulando nosso

DNA ou aproveitando a ciência médica e a tecnologia para transcender as limitações físicas normais (SMITH, 2018, p. 17).

Inicialmente, portanto, as possibilidades de biomelhoramento humano apontam para uma espécie de salvação da condição humana limitada por meio de uma transcendentização biotecnológica parcial. Ou seja, os humanos seriam humanos melhores (*Human Plus*), pois superaríamos dores e sofrimentos, expandiríamos capacidades já possuídas, incorporaríamos novas capacidades, além de ampliarmos significativamente a longevidade. Mas ainda seriam humanos. A transcendência, as promessas soteriológicas e as ameaças escatológicas/apocalípticas só se realizariam plenamente no estágio pós-humano, por meio de mudanças ainda mais amplas e profundas na condição humana, o que aponta para a segunda promessa transumanista, a qual destaca, mais claramente, sua relação com a religião.

Segundo Smith (2018, p. 17), o transumanismo, em segundo lugar, “[...] promete que os adeptos irão, em breve, experimentar, se não a vida eterna, pelo menos a existência indefinida – neste mundo, não no próximo – por meio das maravilhas da ciência aplicada” (SMITH, 2018, p. 17). O diagnóstico do autor é de que essa segunda promessa dá ao transumanismo um caráter verdadeiramente escatológico. Segundo ele, “os profetas transumanistas antecipam um evento neosalvífico vindouro conhecido como ‘Singularidade’ – um ponto na história humana em que os avanços científicos tornam-se irrefreáveis, permitindo que os transumanistas se recriem à sua própria imagem” (SMITH, 2018, p. 17). Ele prognostica que a Singularidade caracterizará um cenário apocalíptico/escatológico.

A título de destaque, a Inteligência Artificial (computadores que se tornarão transcendentemente inteligentes), o ‘carregamento’ (*Upload*) das mentes humanas nas máquinas e a conseqüente emergência da Singularidade (fusão entre humanos e máquinas) estão em evidência na literatura (GERACI, 2006; 2007; 2008; 2010a; 2010b; TIROSH-SAMUELSON, 2012; 2015; COLE-TURNER, 2012; MERCER, 2015; 2020). Tais tecnologias resolveriam o problema da finitude humana, ou seja, transformariam o ser humano num ser pós-humano imortal. Em regra, o transumanista citado nas publicações é Ray Kurzweil, que teria ou assumiria a função de *profeta da Singularidade* (SINGLER, 2017), merecendo ressaltar que algumas das suas previsões não vêm se cumprindo nos prazos por ele estabelecidos (LECOURT, 2005).

Retomando o conceito de Singularidade, citamos Singler (2017, s/p.): “quando a singularidade é concebida como uma entidade ou ser, as questões giram em torno do que significaria se comunicar com uma criatura não humana que é onisciente, onipotente, possivelmente até onibenevolente”. Tal caracterização aproxima fortemente o transumanismo da religião, já que esse é um problema próprio dos crentes religiosos e da sua relação com a mente de Deus. Para reforçar sua tese de que as linguagens transumanista e religiosa são muito semelhantes, a autora cita um caso que denomina de emblemático, ocorrido em 2014, em que os singularitaristas teriam postulado uma AI estritamente utilitária, chamada de *Basilisco de Roko* (*Roko’s Basilisk*), uma fusão entre o nome do usuário que o propôs (Roko) e uma criatura mitológica que mataria as pessoas

apenas com o olhar (Basilisco) (SINGLER, 2017). Tal AI teria o poder de punir humanos mesmo após morrerem, caso eles não agissem em seu favor, poder que lhes serviria de motivação existencial. Segundo Singler (2017), tal conceito é ensinado na escola dominical (instituição cristã voltada para a educação religiosa).

Tendo apresentado os pontos centrais da ideia de transumanismo como uma religião, encerramos esta seção com James Hughes, um conhecido transumanista que está atento às possibilidades de relação entre transumanismo e religião. Abordamos tal importante pensador a fim de destacar a plausibilidade das possibilidades de contraposição e compatibilidade entre transumanismo e religião, ao mesmo tempo criando uma espécie de ponte para a próxima seção, em que argumentaremos contra a plausibilidade da possibilidade de associação/identificação.

Hughes (2012) afirma que o transumanismo expressa modernamente aspirações antigas e transculturalmente compartilhadas de transformação radical da existência humana. Como exemplos de tradições que esposariam tais aspirações, o autor cita o Iluminismo, o milenarismo religioso, a medicina mágica e as práticas espirituais.

Segundo Hughes (2012), desde o Iluminismo, que canalizou tais aspirações por uma via tecnocientífica, os movimentos tecnoutópicos têm interagido de modo dinâmico com o milenarismo sobrenatural, ora sincreticamente, ora chocando-se violentamente com ele. Destarte, como uma forma moderna de Iluminismo tecnoutopista, o transumanismo enfrenta resistências, mas também angaria adeptos. Ao passo que os cristãos apocalípticos e os catastrofistas seculares seriam exemplos de resistência, Hughes (2012) cita

os utópicos libertários, os sincretistas religiosos (Associação Transumanista Mórmon), os tecnoprogressistas de esquerda e os intelectuais bioliberais como exemplos de adeptos.

Hughes (2012) destaca que, enquanto alguns continuam defendendo a incompatibilidade entre fé e razão, outros apostam em novos híbridos entre elas. O *tecnomilenarismo* é proveniente dessa mistura de ideias e perspectivas, tendo como uma das suas expressões os transumanistas religiosos, que acrescentaram as mudanças tecnológicas aceleradas, o advento do pós-humanismo e a AI às suas perspectivas escatológicas.

Para Hughes (2007), o transumanismo seria especialmente compatível com dois tipos de tradições religiosas: as que enfatizam o agenciamento humano e a evolução para um estado transcendente, e aquelas que incorporam valores iluministas (como exemplo dessas tradições, ele cita o budismo e o cristianismo liberal). Contudo, segundo ele, elementos da visão de mundo transumanista e das tecnologias de melhoramento também poderiam ser conciliáveis com algum traço da maioria das religiões do mundo, incluindo as fundamentalistas. Assim, ele previa (em 2007) que, com o desenvolvimento das possibilidades tecnológicas transumanas, “[...] compatibilidades da metafísica, teodiceia, soteriologia e escatologia entre as visões de mundo transumanista e religiosa serão construídas para criar novas ‘transespiritualidades’” (HUGHES, 2007, p. 31). Haverá, ele dizia, tradições religiosas inspiradas no projeto transumanista, bem como serão criados rituais e significados religiosos em torno das capacidades biotecnológicas e cibernéticas.

Para concluir esta seção e reforçar o entendimento em

favor da plausibilidade das possibilidades de contraposição e compatibilidade, sugerimos a visualização da tabela produzida por Kheper, disponibilizada por Hughes (2007), em que as diferenças e correspondências entre algumas religiões e o transumanismo são apresentadas sumariamente. Considerando que a abordagem que fizemos nesta seção revelou que há um foco no cristianismo, selecionamos alguns pontos relativos às concepções de transformação adotadas pelo espectro em que se insere a tradição cristã e pelo transumanismo, destacando semelhanças e diferenças.

Semelhanças: ambos envolvem a ideia de imortalidade e de não vulnerabilidade (ao adoecimento), preveem uma mudança completa da Terra (embora divirjam quanto ao que isso significa e implica), bem como rejeitariam o recurso a poderes ocultos (*occult powers*).

Diferenças: enquanto, para o cristianismo, os seres transformados serão os crentes salvos, para o transumanismo, eles serão os pós-humanos; em relação ao surgimento de uma nova raça ou espécie, o cristianismo não prevê isso, enquanto o transumanismo prevê; o cristianismo prevê a ação divina direta no processo de transformação, o transumanismo não; o cristianismo exclui os meios naturais e a evolução cósmica, enquanto o transumanismo os pressupõe; o esforço individual não tem qualquer relevância para o cristianismo (a salvação vem pela fé), mas é determinante para o transumanismo (uso de técnicas avançadas); o uso de tecnologias avançadas e a profunda alteração da estrutura das células não estão previstos no cristianismo, mas constituem os fundamentos do transumanismo; o cristianismo não pressupõe o surgimento de seres superinteligentes, nem

de outras novas capacidades, o transumanismo aposta nisso fortemente; o cristianismo prevê a divinização da matéria, o transumanismo não.

4. ANÁLISE DA IDEIA DE TRANSUMANISMO COMO RELIGIÃO

Como vimos na seção anterior, os defensores da ideia de que o transumanismo é uma religião apoiam-se basicamente em quatro pontos de semelhança: insatisfação com a condição humana atual, a busca pela transcendência, traços soteriológicos e traços escatológicos. Contudo, em conformidade com a parte final dela, também vimos muitas e significativas dissimilaridades.

Nesta seção, tendo em mente a lista de diferenças supracitada, analisaremos a ideia de que o transumanismo é uma religião, apresentando objeções às alegações dos autores que compuseram a seção anterior. Para tanto, seguiremos a ordem em que eles aparecem no texto. Ao final, sopesando semelhanças e diferenças, alegações e objeções a elas, tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo, esperamos poder emitir uma espécie de parecer sobre a plausibilidade daquela ideia.

Em relação à argumentação de Waters (2011), entendemos que as afirmações de que o transumanismo não é uma religião no sentido formal, de que ele e o cristianismo têm concepções distintas de ressurreição, bem como de que crenças e convicções transumanistas soariam como heresias para o cristianismo apontam no sentido contrário da ideia de que o transumanismo seria uma forma de religião, bem como de que haveria substantivas semelhanças entre ele e o

cristianismo.

Quanto a Geraci (2011), uma objeção decisiva contra a tese de que o transumanismo é uma religião decorre da admissão de um conceito de religião como qualquer visão de mundo que envolva a consciência ou consideração de forças sobrenaturais, as quais influenciam um sistema de crenças e de compreensão do que é ser humano. Como não há qualquer evidência de que o transumanismo pressuponha a existência de tais coisas, não há dúvidas de que ele não se enquadraria no conceito de religião utilizado pelo autor.

Embora o ponto acima nos pareça suficiente para refutar a retórica de Geraci, gostaríamos de destacar mais alguns dos seus pontos problemáticos. Ao se referir ao *transumanismo como uma crença (belief)* e ao afirmar que os *transumanistas acreditam (believe)* em coisas, permanecendo *fiéis (faithful)*, mesmo diante da *ausência de evidências*, o que fica evidente é a constituição de uma retórica frágil. A enunciação utilizada sugere a intenção do locutor, a saber, produzir, por meio de uma intencional seleção de termos, o enquadramento do transumanismo num campo lexical atinente, via de regra, à religião. Assim, como efeito, o sociólogo da religião espera influenciar as possibilidades inferenciais do seu interlocutor. Teórica e pragmaticamente falando, não há um problema nisso, uma vez que a seleção lexical e a influência sobre o ato inferencial fazem parte de qualquer interação comunicacional. Contudo, considerando que tais termos aparecem na introdução do artigo e, sobretudo, que estão presentes em afirmações para as quais o autor não apresenta nem referências, nem argumentos, a

escolha lexical feita por Geraci pode ser uma forma indevida de indução inferencial. Nesse sentido, perguntamos: por que o transumanismo não seria uma perspectiva, movimento ou linha de pensamento, em vez de uma crença? Por que os transumanistas não pensam ou especulam, em vez de acreditarem? Por que eles não permanecem investindo em pesquisas, em vez de fiéis? Quais transumanistas fiéis estariam desconsiderando a falta de evidências? Aliás, a que falta de evidências Geraci se refere? Ela diz respeito a que campo de melhoramento, a todos, a alguns, a poucos?

Outro ponto controverso é a mistura de exemplos de melhoramentos reais (do humor, de capacidades mentais ou cognitivas, terapias com células-tronco para regeneração de membros e órgãos, engenharia genética com fins terapêuticos e melhoradores) e utópicos (provisão da imortalidade e ressurreição dos mortos) para exemplificar a crença utópica transumanista. No nosso entendimento, essa é uma forma inadequada, pois, ao passo que algumas possibilidades ainda estão longe de estar disponíveis e podem até mesmo nunca vir a estar, outras já estão à disposição faz tempo. Inobstante as controvérsias em torno do que realmente melhoram, da amplitude dos seus efeitos melhoradores, dos riscos potenciais e das implicações éticas envolvidos, há um não irrelevante rol de substâncias, técnicas, dispositivos, intervenções, etc. que retira o transumanismo do campo criado por Geraci, a saber, de uma credulidade utópica carente de evidências empírico-científicas (SAVULESCU, MEULEN, KAHANE, 2011). Ou seja, em vários aspectos significativos da vida humana, o melhoramento humano já é uma realidade.

Tais apontamentos indicam a implausibilidade da afir-

mação de Geraci, segundo a qual, embora os transumanistas neguem, o transumanismo faria um trabalho religioso e seria uma religião, no sentido atribuído a esta por Chidester.

De Tirosh-Samuelson (2012), destacamos inicialmente a expressão *fé secularista*, que nos parece ser uma contradição em termos. À semelhança de Geraci, a autora adota um procedimento insidioso, correlacionando artificialmente termos religiosos e seculares, a fim de produzir o sentido desejado (que o transumanismo é uma religião). Se a afirmação de que o transumanismo seculariza temas, preocupações e objetivos religiosos puder ser sustentada, o transumanismo não seria uma fé secularista, mas uma secularização da fé, o que é muitíssimo distinto. Para sustentar a pertinência da expressão, a autora teria que comprovar que, assim como ocorre nas religiões, não haveria respaldo empírico e científico para fundamentar racionalmente a perspectiva do transumanismo. Não havendo evidências empírico-científicas para seus pontos de partida, nem elementos que indicassem uma relação racional de adequação entre os fins estabelecidos e os meios propostos para alcançá-los, poder-se-ia chamar o transumanismo de uma crença, uma fé pretensamente secularista, mas uma fé como qualquer outra. Mas isso não é provado pela autora no texto.

Por outro lado, não nos parece clara a relação entre a tese de que o transumanismo é uma religião e duas contestáveis alegações, quais sejam, que há um interesse de religiosos pelo transumanismo e que os *Science-Religion Studies* contribuiriam decisivamente para uma boa compreensão dele. Além de haver grande margem para discordância sobre elas, tais alegações não guardam qualquer relação in-

trínseca com aquela tese. O interesse de religiosos pelo transumanismo e a possibilidade de abordá-lo por meio do campo de estudos citado podem ser, em si, apenas exemplos da repercussão da importância do transumanismo para o tempo presente, bem como do incômodo gerado por ele em meio à comunidade religiosa. Mas isso nada tem a ver com uma suposta natureza religiosa do transumanismo.

Benko e Hruby (2015), por sua vez, parecem se equivocar ao pressupor que a ideia de Deus implica uma inclusão absoluta do Outro e que isso cria uma articulação entre transumanismo crítico e religião. De saída, dependendo da religião, o Outro pode ser o *igual*, isto é, aquele que se submete obedientemente aos mesmos dogmas de determinada religião, que adora ou celebra determinada divindade. Assim, a religião, como a experiência histórica demonstra sobejadamente, pode não somente afastar humanos uns dos outros e desrespeitar a alteridade, mas, com base numa acepção questionável de sacralidade, inviabilizar a existência de alguns humanos que teriam hábitos tidos como profanos (a alteridade dos ‘outros-infiéis’ seria eliminada). Nesse sentido, o eixo (preocupação com o Outro) em que o que chamam de transumanismo crítico e religião se articulariam é claramente questionável, pondo em xeque a base da associação proposta.

Sobre a alegação de que o transumanismo estimularia a reflexão teológica sobre a tecnologia, tal efeito poderia ser visto mais apropriadamente como uma ameaça às ideias religiosas de mundo criado divinamente, de pecado original e de salvação por meio da fé do que como um indicativo da sua religiosidade. Ou seja, mais do que uma relação de associação/identificação, seria estabelecida uma relação de

oposição com o cerne da crença religiosa.

Por sua vez, a alegação de que os transumanistas críticos estariam preocupados com a ambiguidade inaugurada pelas tecnologias de melhoramento também não parece respaldar a tese de que ele seria uma religião, uma vez que tal preocupação independe da religião, podendo ser desenvolvida com bases estritamente seculares. Além disso, não há indicadores de que o rompimento dos alegadamente claros limites entre o humano e o divino, o profano e o sagrado, o humano feito e o humano criado por Deus façam parte das preocupações transumanistas. Na verdade, o transumanismo, em regra, sequer os reconhece como existentes.

Por último, quanto à afirmação de que o conteúdo religioso do transumanismo se expressaria na transcendência dos limites corpóreos para alcançar a imortalidade, a disparidade entre o que essas coisas significam para o transumanismo e para o cristianismo é tão significativa, que seguramente os transumanistas prototípicos não se sentiriam minimamente à vontade com a ideia de arrebatamento ou de ressurreição em espírito por meio da fé, como obra da redentora misericórdia divina, para viver na eternidade paradisíaca do reino dos céus.

Nossa objeção a Schussler (2019) se voltará para definição de transumanismo como uma *tecnorreligião*. Chamamos a atenção para uma pressuposição que parece estar presente em várias abordagens, isto é, que existiriam conceitos, objetivos e dimensões que seriam *próprios da religião*, de modo que tudo o que os tangencie ou aborde se torne caudatário ou associado a ela. No nosso entendimento, embora algumas coisas, na sua suposta gênese, possam estar historicamente relacionadas às religiões, elas não se tornam

propriedade exclusiva delas. Dito de outro modo, linhas de pensamento sobre coisas que também são tematizadas pelas religiões não se tornam como que *filiais religiosas*. A espiritualidade é um exemplo paradigmático disso, na medida em que há perspectivas de cultivo das qualidades humanas não ligadas às religiões, independentes delas (VIEIRA, SENRA, 2020), como é o caso do transumanismo. Assim sendo, em vez de uma tecnorreligião, o transumanismo pode ser mais bem compreendido como um *tecnohumanismo* ou um *humanismo tecnocientífico*.

Da abordagem de Hopkins, destacamos a afirmação com que ele inicia a conclusão do seu artigo: “o transumanismo não é uma religião [...]” (HOPKINS, 2005, p. 26). Num texto em que ele coteja semelhanças e diferenças entre o transumanismo e a religião, tal afirmação seria um desfecho coerente com o que foi desenvolvido no artigo, indicando que as semelhanças não são suficientes para sustentar a tese de que o transumanismo seria uma religião. Consoante o autor, isso não significa ele seja necessariamente antirreligioso, podendo, inclusive, ser compatível com religiões diversas. Assim, o transumanismo seria religioso “[...] no sentido de que as pessoas podem incorporar métodos e ideais transumanistas em seus objetivos religiosos” (HOPKINS, 2005, p. 13), o que corrobora a perspectiva que adotamos neste artigo.

Com Smith (2018), retomamos a questão da impropriedade da noção de fé para caracterizar a perspectiva transumanista, o que já vimos e destacamos, por exemplo, em Geraci e Tirosh-Samuelson. Esse, sem dúvida, é um ponto problemático recorrente na literatura, uma espécie de *viés*

indevido, o que justifica ser enfatizado novamente.

Na nossa perspectiva, é impróprio se referir à concepção radicalmente materialista da condição humana e à perspectiva de que alterações nela podem gerar efeitos melhoradores, que caracterizam o transumanismo, como se fossem uma questão de fé, e não de entendimento e expectativa baseados em evidências cientificamente produzidas.

Para nós, as diferenças fundamentais entre *fé/crença* (entendida, por exemplo, como certeza/firme convicção sobre coisas que não se vê, mas nas quais se acredita, a despeito da falta de evidências ou da existência de evidências no sentido contrário) e *entendimento/expectativa* (que estariam baseados em conhecimentos associados a evidências empíricas que, embora falíveis, questionáveis, carentes de novas comprovações, podem resistir às críticas, atendendo aos requisitos de um procedimento racional de crítica-fundamentação) não podem ser suprimidas. Elas são um ponto-chave do imprescindível discernimento entre o que é do campo do *dogmatismo religioso* (expresso, por exemplo, pela crença não passível de crítica na salvação da alma por meio da fé em Cristo, tendo em vista a plena santificação da ressurreição espiritual *noutro mundo*) e o que é do campo do *otimismo científico* (entendimento passível de crítica, segundo o qual é possível uma superação dos limites humanos por meio da tecnociência, tendo em vista uma vida melhor *neste mundo*). O indevido apagamento dessas distinções ensejaria o entendimento de que o transumanismo é caracterizado por uma credulidade ingênua e acrítica na tecnociência, transformando-o numa espécie de *superstição cientificista*, mas essa seria uma conclusão falsa que decorre-

ria de uma premissa falsa. Em suma, estaríamos diante de um argumento falso.

Por fim, sobre a Singularidade, ainda que haja margem para associações entre o que ela significaria e aquilo que algumas religiões perspectivam (temos em mente o cristianismo, mais especificamente), há importantes pontos de distinção entre tais concepções: autotransformação *versus* transformação divina; tecnociência *versus* fé; limites *versus* pecado; melhoramento da mente e do corpo *versus* salvação da alma; neste mundo *versus* noutro mundo; existência indefinida *versus* imortalidade; transcorporificação *versus* ausência de corporalidade, entre outros.

Haja vista as significativas diferenças (em número e grau) entre religião e transumanismo, bem como ante as objeções apresentadas, a ideia de que o transumanismo seria uma forma de religião não nos parece plausível. Especulamos que apoiar tal ideia em escassos e controversos elementos implicaria a adoção da falácia da falsa analogia. Em suma, embora o transumanismo tenha pontos de contato com algumas religiões e possa ser incorporado por elas em alguns sentidos, isso não significa que ele seja, em si, uma religião, já que ser compatível com não é ser idêntico a.

5. HABERMAS: PELA MANUTENÇÃO DA SEPARAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

A despeito de seu genuíno interesse por questões relacionadas com a chamada “ética da espécie”¹⁰, frente às

¹⁰ A expressão “ética da espécie” (*Gattungsethik*) aparece pela primeira vez na obra *Die Zukunft der Cont.*

quais adota uma posição moderada resultante de um pensamento pós-metafísico que distingue cuidadosamente o ponto de vista moral daquilo que se poderia entender como uma doutrina da vida boa, Jürgen Habermas nunca enfrentou diretamente, ao menos até onde sabemos, os debates sobre o pensamento transumanista, e tampouco, portanto, sobre o transumanismo como religião. Contudo, não apenas em razão da grande influência de seu pensamento em inúmeras discussões contemporâneas, mas especialmente em decorrência da posição de destaque ocupada por Habermas nas querelas atuais sobre o tema clássico da relação entre fé e saber, parece-nos importante situar sua perspectiva teórica a fim de fundamentar nossa argumentação contrária à eventual associação/identificação entre transumanismo e religião.

A relação entre fé religiosa e razão secular tem ocupado um papel cada vez mais importante, para surpresa de muitos, no pensamento de Habermas (LOSONCZI; SINGH, 2010; CALHOUN; MENDIETA; VANANTWERPEN, 2013), desde o início do milênio, com a publicação de *Glauben und Wissen*, até os dias atuais, com a recente publicação da volumosa obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*, em 2019. De modo esquemático, destacam-se três fases no tratamento habermasiano sobre a religião e sua relação com a filosofia e as ciências: primeiro, no marco de sua teoria da

menschlichen Natur, de 2001, na qual Habermas trata das implicações éticas dos desenvolvimentos então recentes na biotecnologia e na engenharia genética (HABERMAS, 2004). É curioso notar que na segunda edição dessa obra, de 2002, Habermas acrescentou o texto “Fé e Saber” (*Glauben und Wissen*), que havia sido publicado separadamente, também em 2001 (HABERMAS, 2013), como a indicar a necessidade de examinar a tensão entre ciência e religião a fim de realizar um efetivo diagnóstico do tempo presente.

modernidade, a possível superação da crença religiosa pelo agir comunicativo; segundo, no âmbito de seu pensamento pós-metafísico, a coexistência entre fé religiosa e razão comunicativa; terceiro, no contexto de uma reavaliação pós-secular de seu pensamento, a cooperação entre religião e razão no aprofundamento do discurso político sobre temas controversos na esfera pública.

“Estou velho, mas não me tornei piedoso”. Na proximidade da celebração de seus 80 anos, em 2009, Habermas fez essa afirmação que deu título a uma entrevista concedida no ano anterior ao jornalista Michael Funken (HABERMAS, 2008, p. 185). A declaração foi inclusive adotada por Stefan Müller-Doohm em sua excelente biografia de Habermas, publicada entre o octogésimo e o nonagésimo aniversário do filósofo alemão, como epígrafe para a seção intitulada “Religião numa sociedade pós-secular” (MÜLLER-DOOHM, 2016, p. 383-392) do capítulo sobre “Filosofia na era da modernidade pós-metafísica”. Pois bem, a peculiaridade da sentença residia justamente na percepção de que algo havia mudado, mas não no sentido atribuído por alguns, que soem apontar uma reviravolta espetacular em seu pensamento – positiva ou negativa, segundo a leitura adotada. Por isso, uma tarefa fundamental na interpretação da questão que nos ocupa é esclarecer o aferramento habermasiano ao pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 1988; 2012a) em meio à inclusão de tradições religiosas como elemento genealógico necessário para uma compreensão adequada de si mesmo e da própria modernidade

como projeto inacabado¹¹.

Uma primeira observação a ser feita é que não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e nem expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas a respeito do significado e do papel da religião nas sociedades contemporâneas, ao menos da visão predominante até a publicação de *Fé e Saber*, mercê de uma maior abertura à inclusão das razões religiosas no debate político, por um lado, e de uma expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro lado (ARAUJO, 2010). A teoria habermasiana da religião, a rigor, nunca constituiu um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto de sua obra. Até a virada do milênio, a religião era um tema implícito – porém suficientemente elaborado – e marginal – mas não necessariamente decorativo –, encontrando-se disperso nos meandros de seus inúmeros escritos e em conexão com questões específicas de sua produção teórica, como se tentou demonstrar num ensaio de sistematização de sua *Religionstheorie* (ARAUJO, 1996).

Salta aos olhos, de imediato, o fato de Habermas incorporar, por um lado, os alicerces de uma crítica radical da religião, representando a relação entre o religioso e o secular

¹¹ Cotejando-se, por exemplo, os sumários das obras igualmente intituladas “Pensamento pós-metafísico” - a primeira de 1988, a segunda de 2012 - nota-se visivelmente o novo acento na religião. Nesta última ele corrobora a intenção original de destrancendentalização da razão, agora num quadro não mais estritamente secularista, ainda que manifestamente secular.

como conflito permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano, e demonstrar, por outro lado, uma notável abertura ao fenômeno religioso, algo que o conduz além da mera crítica objetivante da religião, ao feitio das hipóteses oitocentistas de desintegração do universo religioso. Essa dupla inflexão crítica e receptiva acompanha a trajetória de sua teoria da religião, traduzindo uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo. Em que pese a orientação rigorosamente secular – e mesmo secularista – de sua teoria do agir comunicativo, Habermas jamais emitiu qualquer sinal de hostilidade em relação à fé religiosa ou à reflexão teológica. Pode-se falar de indiferença, sobretudo em comparação com o interesse da primeira geração da Escola de Frankfurt pela temática (MENDIETA, 2005), talvez até de certa impaciência diante da persistência moderna do fenômeno religioso, mas não certamente de uma perspectiva antirreligiosa *tout court*. Isso é reconhecido por Charles Taylor na querela entre ambos sobre religião na esfera pública, ao registrar que, embora sempre tenha marcado “uma ruptura epistêmica entre razão secular e pensamento religioso, com vantagem para a primeira”, Habermas “mais enfaticamente *não* compartilha a desconfiança política da religião que frequentemente a acompanha” (TAYLOR, 2011, p. 49-50; p. 58).

A bem dizer, a teoria habermasiana da religião segue colhendo os efeitos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa, em razão de seu enraizamento no mundo da vida, numa “teoria da evolução social”, cuja função primária é a de servir de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade. Ora, ainda recentemente,

Habermas menciona numa réplica aos seus críticos, intitulada “Religião e pensamento pós-metafísico”, as razões pelas quais considera fecundo pensar a evolução social em termos de “estádios” no desenvolvimento das imagens de mundo, não acreditando que a transformação estrutural das imagens religiosas de mundo, bem como das práticas rituais correspondentes, possa ser inteiramente explicada como simples “acomodação a ambientes sociais alterados”, mas também, e talvez principalmente, a “processos internos de aprendizagem” que respondem a desafios cognitivos (HABERMAS, 2012a, p. 123).

Daí um tema recorrente na obra de Habermas: o da racionalização progressiva das imagens de mundo como *conditio sine qua non* do advento da modernidade, cujo cerne encontra-se na ideia da “linguistificação” ou “verbalização” (*Versplachlichung*) do sagrado. É conhecida a passagem de sua *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981, a partir da qual Habermas elabora a noção de “mundo da vida racionalizado”, que se exprime pela linguistificação do sagrado e lhe permite conjugar a releitura da explicação da origem da religião e do significado da autoridade moral em Durkheim com a reconstrução da teoria da racionalização das imagens religiosas de mundo em Weber: “A aura do ‘assustador’ e do ‘arrebataador’, a qual irradia do sagrado, isto é, sua força *cativante*”, é sublimada, segundo ele, “na força *vinculadora* de pretensões de validade criticáveis”, e, ao mesmo tempo, “transformada em algo comum, que faz parte do dia a dia” (HABERMAS, 2012b, II, p. 141)¹².

¹² Cabe assinalar que, se nessa passagem Habermas afirmara que “o desapossamento e o desencantamento do domínio sagrado se realizam mediante uma *‘linguistificação’ do acordo normativo básico*, Cont.

É verdade que Habermas não deixou de lançar dúvidas – já em 1988, no ensaio “Transcendência de dentro, transcendência para o lado de cá” – sobre uma descrição *unilateralmente funcionalista* da religião – admitindo uma subsunção bastante apressada da evolução religiosa na modernidade sob o rótulo de “privatização da crença” – e uma sugestão demasiado precipitada de *reducionismo ético* – em sua resposta afirmativa à questão sobre se, após a derrocada moderna das imagens religiosas de mundo, “não se poderia salvar das verdades religiosas nada mais e nada além que os princípios profanos de uma ética universalista da responsabilidade” –, acentuando o cunho imprevisível, e ainda em curso, do processo de “apropriação crítica de conteúdos essenciais da tradição religiosa” (HABERMAS, 2015, p. 210-211).

Nenhuma teoria, para Habermas, possui acesso especial, nem direto nem indireto, às estruturas transcendentais da experiência religiosa, isto é, a uma suposta realidade última. Estas tampouco funcionariam como *ersatz* das funções sociointegradoras outrora preenchidas pela esfera do sagrado. Nesse viés, Habermas proclamara na mesma época, em *Nachmetaphysisches Denken*, uma coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião, quer dizer, sem que esta última seja apoiada por aquela, e também apontara a indispensabilidade da religião como recurso semântico

garantido ritualmente, ou seja, o acordo básico é traduzido progressivamente em linguagem”, des-travando-se assim o potencial de racionalidade contido no agir comunicativo, ele pensa agora, em leitura mais recente sobre a “linguistificação do sagrado”, que os conteúdos normativos primeiro precisaram ser liberados de seu encapsulamento nos rituais antes que pudessem ser traduzidos para a semântica da linguagem cotidiana, ou seja, no sentido mais restrito de que uma transferência de significado das fontes da comunicação sagrada para a linguagem cotidiana teria ocorrido nas imagens religiosas e metafísicas de mundo (HABERMAS, 2012a, p. 7-18).

inspirador para a filosofia, a qual - enquanto não se tenha encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações conservadas na fala religiosa -, “inclusive em sua figura pós-metafísica, não poderá nem substituir nem eliminar a religião” (HABERMAS, 1988, p. 60).

Para Habermas, em suma, a secularização é um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). E, à vista disso, a persistência da religião no entorno secularizado da modernidade, para além de um mero fato social, representa para a filosofia “um *desafio cognitivo*” (HABERMAS, 2007, p. 123), de maneira que as recentes intervenções de Habermas sobre a religião reiteram os traços fundamentais do método de reconstrução pragmática da racionalidade, dentre os quais a autocrítica de uma razão (pós-metafísica) consciente de sua falibilidade e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma modernidade complexa, desprovida de garantias metassociais, porém fundada no regime comum da “fala discursiva secular”, cuja acessibilidade pública impede seu nivelamento com “a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas” (HABERMAS, 2007, p. 124).

Aliás, sua posição secular reaparece no diálogo sobre os fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal com o então Cardeal Joseph Ratzinger, depois Papa Bento XVI, ocorrido em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera. Diz Habermas: “O liberalismo político (que eu defendo na forma específica de um republicanismo kantiano) entende-se como uma justificação não religiosa e pós-

metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático” (HABERMAS, 2006, p. 24).

Habermas não abdica, pois, da autocompreensão *secular* da modernidade, ainda que questione de forma inovadora a leitura *secularista* do processo de modernização, predominante nas interpretações canônicas do racionalismo ocidental. Ao revisitar o tema clássico da relação entre fé e saber, no discurso pronunciado na recepção do Prêmio de Paz da Associação dos Comerciantes de Livros da Alemanha, cerca de um mês após o acontecimento histórico de 11 de Setembro de 2001 (ARAUJO, 2013), Habermas introduziu a expressão “pós-secular” tendo como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias, a saber: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas, e, de outro lado, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e sua politização em escala mundial.

É nesse contexto que ele fala numa modernidade com “cabeça de Jano” e numa secularização “dominada por sentimentos ambivalentes” (HABERMAS, 2013, p. 3-4). O pós-secularismo, para Habermas, não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade – que permanece “secular” a despeito daquele prefixo “pós” –, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião num ambiente secularizado.

No entender de Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publi-

camente aceitáveis sem com isso comprometer sua auto-compreensão secular. É uma opção metodológica cogente para um tipo de pensamento que, lidando com a força especial das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretende despi-las de possíveis conteúdos racionais e nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências, mas ainda assim insiste nas diferenças capitais entre a fé e o saber como modalidades essencialmente distintas do ter algo por verdadeiro (HABERMAS, 2010, p. 15-23; 2012a, p. 183-236).

Eis um aspecto crucial da descrição genealógica do pensamento pós-metafísico na obra habermasiana: a permanente e produtiva relação de tensão entre a fé (religiosa) e o saber (filosófico)¹³. O amálgama entre o religioso e o científico, incrustado na ideia de uma fé religiosa transumanista, não obteria senão a reprovação contundente de um pensador como Habermas, cuja postura dialética em face do problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber, adequada a sociedades pós-seculares, funda-se na convicção de que a “razão *profana*, mas não *derrotista*” deve adotar a atitude razoável de, sem ignorá-la, “guardar distância da religião” (HABERMAS, 2013, p. 23).

Abstract: In this article, we examine the idea that transhumanism is a religion. For that, we start from a prototypical definition of transhumanism, which will guide our approach. Next, we present the idea of transhumanism

¹³ Razão pela qual o “discurso sobre fé e saber”, aludido nos dois volumes da obra monumental *Auch eine Geschichte der Philosophie*, não apenas serve de guia para a genealogia do pensamento pós-metafísico, mas igualmente se presta à reflexão sobre a tarefa de uma filosofia secular situada entre as ciências e a religião.

as a type of religion. In addition to highlighting the similarities between transhumanism and religion pointed out by the defenders of such a possibility of association/identification, we present some of their fundamental claims, concluding the section with a list of differences between transhumanism and religion (more specifically, the Christian). Then, keeping in mind similarities and differences, we analyze the allegations presented in the previous section, which leads us to contest the plausibility of that idea. We conclude the article with a brief reconstruction of the Habermasian theory of religion, in order to justify the maintenance of the separation between the spheres of science (knowledge) and religion (faith), which would be fundamental to safeguard the epistemic and normative horizon of post-metaphysical, democratic and pluralist societies.

Keywords: Transhumanism; Religion; Habermas; Secularism.

REFERENCES

AGAR, N. *Truly Human Enhancement: a Philosophical Defense of Limits*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2014.

ANTONIO, K. F. *Transhumanismo e suas oscilações prometeico-fáusticas: tecnoapoteose na era da ciência dermiúrgica*. 2017. 172p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, 2017.

ARAUJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Do ateísmo ao agnosticismo metodológico: Habermas e a religião. *Tempo Brasileiro*, n. 181-182, p. 153-168, 2010.

_____. Apresentação à edição brasileira de Fé e Saber. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. XIII-XX.

BAILY, D. *et al. Transhumanist Declaration*, 2009. Dis-

ponível em:
<<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

BENKO, S. A.; HRUBY, A. Critical Transhumanism as a Religious Ethic of Otherness. In: MERCER, C.; TROTHEN, T. J. *Religion and Transhumanism: the Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2015, p. 255-270.

BOSTROM, N. *The Transhumanist FAQ*, version 2.1, 2003. Disponível em:
<<https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>>
. Acesso em: 11 jan. 2021.

_____. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2005a.

_____. Transhumanist Values. *Philosophy Documentation Center*, 2005b. Disponível em:
<<https://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

CALHOUN, C.; MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013.

COLE-TURNER, R. The Singularity and the Rapture: Transhumanist and Popular Christian Views of the Future. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 47, n. 4, 2012.

_____. Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism. In: DONALDSON, S.; _____. (Eds.). *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of*

Tomorrow. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, p. 1-15.

DIAS, M. C.; VILAÇA, M. M. Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano. *Ethic@ (UFSC)*, v. 9, n. 1, p. 29-42, 2010.

FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução biotecnológica*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

_____. *Transhumanism – The World’s Most Dangerous Idea*. Revised Version. 2019. Disponível em: <<https://www.au.dk/fukuyama/boger/essay/>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

GERACI, R. M. Spiritual Robots: Religion and Our Scientific View of the Natural World. *Theology and Science*, v. 4, n. 3, p. 229-246, 2006.

_____. Robots and The Sacred in Science and Science Fiction: Theological Implications of Artificial Intelligence. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 42, n. 4, p. 961-980, 2007.

_____. Apocalyptic AI: Religion in the Promise of Artificial Intelligence. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 16, n. 1, p. 138-166, 2008.

_____. *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*. New York: Oxford University Press, 2010a.

_____. The Popular Appeal of Apocalyptic AI. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 45, n. 4, p. 1003-1020,

2010b.

_____. There and Back Again: Transhumanist Evangelism in Science Fiction and Popular Science. *Implicit Religion*, v. 14, n. 2, p. 141-172, 2011.

_____. Video Games and the Transhuman Inclination. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 47, n. 4, p. 735-756, 2012.

HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (with Joseph Ratzinger; edited by Florian Schuller). San Francisco: Ignatius Press, 2006.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. 'Ich bin alt, aber nicht fromm geworden'. In: FUNKEN, M. (Ed.). *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt: Primus Verlag, 2008, p. 181-190.

_____. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010

_____. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo (Volumes I-II)*. São

Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

_____. *Fé e saber*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. *Textos e contextos*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

_____. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, 2019 [Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen].

HOPKINS, P. D. Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike. *Journal of Evolution & Technology*, v. 14, issue 2, p. 11-26, 2005.

HUGHES, J. [The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future](https://ieet.org/archive/20070326-Hughes-ASU-H+Religion.pdf). *Institute for Ethics and Emerging Technologies*, Apr 1, 2007. Disponível em: <<https://ieet.org/archive/20070326-Hughes-ASU-H+Religion.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

_____. The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination, 1626-2030. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 47, n. 4, p. 757-776, 2012.

KASS, L. R. (Ed.). *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York: Harper Collins, 2003.

LECOURT, D. *Humano pós-humano. A técnica e a vida*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LOSONCZI, P.; SINGH, A. (Eds.). *Discoursing the Post-*

Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn. Münster: Lit Verlag, 2010.

MENDIETA, E. (Ed.). *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers.* London: Routledge, 2005.

MERCER, C. Bodies and Persons: Theological Reflections on Transhumanism. *A Journal of Theology DIALOG*, v. 54, issue 1, p. 27-33, 2015.

_____. A Theological Embrace of Transhuman and Posthuman Beings. *Perspectives on Science & Christian Faith*, v. 72, Issue 2, p. 83-88, 2020.

MORE, M. *Transhumanism – Toward a Futurist Philosophy*, 1990. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com/transhum.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

MÜLLER-DOOHM, S. *Habermas: A Biography.* Cambridge: Polity Press, 2016.

SAVULESCU, J.; MEULEN, R. t.; KAHANE, G. (Eds.). *Enhancing Human Capacities.* Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

SCHUSSLER, A-E. Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development: In the Framework of a Future Technological Spirituality. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, v. 18, issue 53, p. 92-106, 2019.

SINGLER, B. *Why is the Language of Transhumanists*

and Religions So Similar? June 13, 2017. Disponível em: <<https://aeon.co/essays/why-is-the-language-of-transhumanists-and-religion-so-similar>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

SMITH, W. J. Transhumanism is Religion for Atheists. *First Things*, 2012. Disponível em: <<https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2012/06/transhumanism-is-religion-for-atheists>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

_____. Transhumanism: A Religion for Postmodern Times. *Religion & Liberty*, v. 28, n. 4, p. 17-18, 2018.

TAYLOR, C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 34-59.

TIROSH-SAMUELSON, H. Engaging Transhumanism. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus Institute, 2011, p. 19-52.

_____. Transhumanism as a Secularist Faith. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 47, n. 4, p. 710-734, 2012.

_____. Utopianism and Eschatology: Judaism Engages Transhumanism. In: MERCER, C.; TROTHEN, T. J. (Eds.). *Religion and Transhumanism: the Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2015, p. 161-180.

VIEIRA, J.; SENRA, F. Espiritualidade sem-religião: o cultivo da qualidade humana. *Síntese*, Belo Horizonte, v.

47, n. 149, p. 605-633, 2020.

VILAÇA, M. M. Melhoramentos humanos, no plural: pela qualificação de um importante debate filosófico. *Kriterion*, v. 55, n. 129, p. 331-347, 2014.

VILAÇA, M. M.; DIAS, M. C. Transumanismo e o futuro (pós-)humano. *Physis*, v. 24, n. 2, p. 341-362, 2014.

VITA-MORE, N. History of Transhumanism. In: LEE, N. (Ed.). *The Transhumanism Handbook*. Cham, SWI: Springer Nature, 2019, p. 49-62.

WATERS, B. Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions. In: COLE-TURNER, R. (Ed.). *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in a Age of Technological Enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, p. 163-175.

NEOLIBERALISMO E SOCIEDADE JUDICIÁRIA EM FOUCAULT¹

Thiago Mota (UECE)^{2,3}

thiago.mota@uece.br

Resumo: Este artigo reconstrói a análise genealógica de Foucault acerca do neoliberalismo alemão ou ordoliberalismo, para em seguida abordar o problema da relação entre neoliberalismo e sociedade judiciária na contemporaneidade. Na sociedade neoliberal, a promoção da concorrência entre as empresas, inevitavelmente, acarreta conflitos que, em muitos casos, convertem-se em demandas judiciais. Ocorre que a concepção de que os conflitos não devem ser erradicados, mas geridos, reconvertidos em relações de concorrência e devolvidos ao mercado, tem se generalizado entre os operadores do direito. Foucault mostra que se estabelece um círculo vicioso aí: mais concorrência implica mais processos, que implicam mais concorrência, e assim por diante. A sociedade empresarial e a sociedade judiciária são os dois lados de uma mesma moeda. Daí a necessidade de se analisar tanto a judicialização da política quanto a politização do judiciário à luz da crítica genealógica ao neoliberalismo.

Palavras-chave: concorrência; conflitos; empresariamento; judicialização; ordoliberalismo.

1. INTRODUÇÃO

Sob vários aspectos, podemos dizer que vivemos em uma sociedade judiciária. De um lado, a quantidade de demandas judiciais é crescente e parece sempre exorbitar a

¹ Recebido: 24-03-2021/ Aceito: 27-09-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professor substituto na Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2285-5013>.

capacidade de provimento jurisdicional por parte do Estado, não importa que tipo de reforma institucional seja feita. De outro lado, o judiciário exerce um protagonismo sem precedentes, assumindo diretamente a tutela de questões políticas, morais, sociais e econômicas, que outrora eram prerrogativa exclusiva dos agentes legislativos e executivos. Mais do que em uma judicialização da política, fala-se em uma inédita politização do judiciário e, até mesmo, em uma ditadura judicial, cujo *modus operandi* seria semelhante ao de um Estado de exceção. Portanto, podemos perguntar: de onde provém a sociedade judiciária? De acordo com uma hipótese formulada por Michel Foucault (2008, p. 204), no final dos anos 1970, a sociedade judiciária é uma contrapartida direta da sociedade de empresa. O incentivo à concorrência e a generalização da forma-empresa geram inevitáveis conflitos, que são absorvidos na forma de litígios pelos órgãos jurisdicionais. Em outras palavras, o mercado produz os conflitos que a justiça consome: mais concorrência significa mais conflitos, que, por sua vez, significam mais processos.

Tendo em vista compreender e avaliar o alcance dessa hipótese, dividimos nossa exposição em duas partes. Na primeira parte, procuramos explicar o que Foucault entende por neoliberalismo. Mais especificamente, tratamos de sua análise de uma vertente do neoliberalismo, a saber, o neoliberalismo alemão ou ordoliberalismo. Na segunda parte, abordamos o problema da sociedade judiciária, em sua relação com a sociedade de empresa, na contemporaneidade.

2. A VIRADA NEOLIBERAL E A FENOMENOLOGIA DA CONCORRÊNCIA

Os neoliberais alemães ou ordoliberalais são críticos do liberalismo tradicional. O que eles buscam na economia de mercado não é apenas um princípio de limitação do poder estatal, mas um fundamento ordenador do exercício legítimo da soberania. Este não cumpre um papel meramente negativo em relação ao Estado, mas também positivo, na medida em que ordena a sua atuação. Daí a denominação “ordoliberalismo”. Foucault (2008, p. 158-9) dirá que o que se busca aí não é um princípio de limitação, mas um princípio de regulação da atividade estatal como um todo. Os neoliberais alemães invertem a fórmula inicial do liberalismo: em lugar de um mercado sob a vigilância do Estado, eles propõem um Estado sob a vigilância do mercado. A liberdade de mercado funciona assim como um mecanismo que funda o Estado e, ao mesmo tempo, o controla. É nesse ponto que o neoliberalismo opera uma reviravolta na história do liberalismo.

Porque não há que se iludir; o neoliberalismo atual não é, de maneira nenhuma, como se diz muitas vezes, a ressurgência, a recorrência de velhas formas de economia liberal, formuladas nos séculos XVIII e XIX que o capitalismo atualmente reativaria, por certo número de razões relacionadas tanto à sua impotência, às crises que ele atravessa, quanto a certo número de objetivos políticos ou mais ou menos locais e determinados. Na verdade, o que está em questão nesse neoliberalismo atual, quer se tome a forma alemã que evoco precisamente agora, quer se tome a forma americana do anarcoliberalismo, é uma coisa muito mais importante. O que está em questão é saber se, efetivamente, uma economia de mercado pode servir de princípio, de forma e de modelo para um Estado de cujos defeitos, atualmente, a direita como a esquerda, por uma razão ou por outra, todo o mundo desconfia. (FOUCAULT, 2008, p. 159)

Para Foucault, o neoliberalismo não é apenas uma reformulação ou uma atualização do liberalismo tradicional, ele formula algo de efetivamente novo. Mas o que há de novo no neoliberalismo? O que ainda não havia sido colocado em jogo, mas que está em jogo para ele, enfim, a novidade do neoliberalismo é a hipótese da modelização do Estado e da sociedade a partir do mercado. Em outras palavras, seu objetivo maior é a “formalização geral dos poderes do Estado e da organização da sociedade a partir de uma economia de mercado” (FOUCAULT, 2008, p. 160). A questão é saber se o mercado tem realmente essa capacidade de reformar e de enformar o Estado e a sociedade. E essa questão não é abordada pelos liberais do século XVIII, do século XIX e do início do século XX.

Essa nova questão implica uma mudança do modelo básico da relação econômica, embora nos demais aspectos a argumentação liberal tradicional seja mantida. É importante compreender, ainda que esquematicamente, esse deslocamento. Conforme Foucault (2008, p. 160-1), no antigo liberalismo, o modelo com base no qual se pensava o mercado era dado pelas relações de troca. A troca livre entre dois parceiros, vendedor e comprador, era a relação econômica fundamental e o problema essencial era estabelecer, de maneira igualitária, uma equivalência entre o valor fatuado com a venda e o valor despendido com a compra. No final da transação, a soma deveria ser nula. O Estado, que deveria se manter à distância da circulação, supervisionava a produção, mas apenas para garantir que os produtores gozariam com segurança da propriedade do que houvessem produzido. Por outro lado, para o novo liberalismo, o mo-

delo da relação econômica não vai ser a troca, mas a concorrência. O que fornece a fórmula da atividade econômica é a relação entre competidores em um jogo concorrencial cujo resultado deve ser desigual. Com isso, o problema deixa de ser como estabelecer uma equivalência entre os valores ganho e pago, e passa a ser como promover a concorrência e como evitar o monopólio. A racionalidade econômica passa a estar assentada no princípio da concorrência, que regula espontaneamente, por meio do mecanismo de preços, as escolhas dos agentes econômicos e, por conseguinte, a distribuição das riquezas, que pode ou não ser igualitária.

Foucault (2008, p. 162) entende que o ordoliberalismo também implica um deslocamento em relação a uma outra corrente do liberalismo que é composta pelo marginalismo do século XIX e pelo neomarginalismo do início do século XX. Os marginalistas defendem que o mercado só pode funcionar adequadamente se for mantido absolutamente livre para que a concorrência seja plena. O Estado deve se abster totalmente de qualquer intervenção que possa modificar a situação espontânea de concorrência e, sobretudo, não deve introduzir monopólios estatais no mercado, nem tampouco controlar setores da economia. No máximo, o que o Estado deve fazer é evitar que se formem monopólios privados, para que a situação de plena concorrência não seja modificada. Mais radicais, os neomarginalistas sustentam um anarcocapitalismo em conformidade com o qual o Estado nem sequer deveria existir. Em todo caso, a conclusão a que chegam marginalistas e neomarginalistas não se distingue daquela a que chegavam os liberais do século XVIII, ou seja, a ideia de que o princípio da economia é o *laissez-*

faire. Assim, juntamente com o liberalismo clássico, o marginalismo e o neomarginalismo integram a grande corrente do capitalismo *laissez-faire*. A diferença entre eles está apenas no seguinte: se o liberalismo clássico deduz do *laissez-faire* a relação de troca, o marginalismo extrai desse mesmo princípio a relação de concorrência.

É nesse ponto que os ordoliberalis rompem com a tradição do liberalismo. Para eles, nem a relação de troca, nem a relação de concorrência podem ser deduzidas do *laissez-faire*. Os liberais tradicionais concebem a concorrência e, por conseguinte, o mercado como um dado natural, algo que se produz espontaneamente e que não deve sofrer nenhuma interferência de ordem política. Ora, para os ordoliberalis isso significa incorrer em uma falácia naturalista. É aí que se pode perceber claramente a influência exercida pela fenomenologia de Husserl sobre o ordoliberalismo.

Pois, de fato, o que é a concorrência? Não é de modo algum um dado natural. A concorrência, em seu jogo, em seus mecanismos e em seus efeitos positivos que identificamos e valorizamos, não é em absoluto um fenômeno natural, não é o resultado de um jogo natural dos apetites, dos instintos, dos comportamentos, etc. Na realidade, a concorrência não deve seus efeitos senão a essência que ela detém, que a caracteriza e a constitui. A concorrência não deve seus efeitos benéficos a uma anterioridade natural, a um dado natural que ela traria consigo. Ela os deve a um privilégio formal. Pois, de fato, o que é a concorrência? Não é de modo algum um dado natural. A concorrência é uma essência. Pois, de fato, o que é a concorrência? Não é de modo algum um dado natural. A concorrência é um *eidos*. A concorrência é um princípio de formalização. A concorrência possui uma lógica interna, tem sua estrutura própria. Seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada. É, de certo modo, um jogo formal entre desigualdades. Não é um jogo natural entre indivíduos e comportamentos. (FOUCAULT, 2008, p. 163)

Os ordoliberalis vão abordar a concorrência como um “fenômeno”, no sentido da fenomenologia. Ela não será concebida como um dado natural bruto, mas como uma essência, como um *eidos*. Ela será um princípio formal, com sua lógica e estrutura próprias. Por certo, ela será um jogo, mas um jogo formal. Há uma *epoché* neoliberal, que suspende precisamente o dado econômico natural, para chegar à intuição pura da concorrência em sua essência. Dessa maneira, a lógica econômica só pode se manifestar no fenômeno da concorrência se as condições dessa intuição da espontaneidade econômica forem prévia e artificialmente preparadas. A concorrência não é um ponto de partida, mas um alvo a ser alcançado, o que demanda uma ação política ilimitada. Ela não é um dado natural, mas um objetivo histórico a ser construído pela arte neoliberal de governar. Para Foucault (2008, p. 164), aí se encontra um ponto de cruzamento entre a fenomenologia de Husserl e a sociologia de Weber no seio da ciência econômica. Ou seja, na concepção ordoliberal, o saber econômico nasce do cruzamento entre uma análise histórica dos processos econômicos e uma análise formal da estrutura desses mesmos processos. Nessa perspectiva, a concorrência só vai aparecer em sua pureza como uma essência, se as condições de possibilidade para isso forem previamente construídas por uma prática governamental ativa. Portanto, o mercado totaliza a racionalidade governamental e a concorrência se universaliza. Estamos diante de uma governamentalidade de mercado que faz da concorrência o indexador básico de sua própria atuação.

Vai-se ter portanto uma espécie de justaposição total dos mecanismos de mercado indexados à concorrência e da política governamental. O governo deve acompanhar de ponta a ponta uma economia de mercado. A economia de mercado não subtrai algo do governo. Ao contrário, ela indica, ela constitui o indexador geral sob o qual se deve colocar a regra que vai definir todas as ações governamentais. (FOUCAULT, 2008, p. 165).

Com isso, tocamos novamente na questão do direito, ou ainda, começamos a visualizar o papel que ele vai cumprir na governamentalidade ordoliberal. O direito será essa “regra” que possibilitará e condicionará o agenciamento entre a economia de mercado e a racionalidade governamental. Uma vez que é formal, o princípio da concorrência é eficiente no que diz respeito a fornecer um modelo para a análise das relações econômicas, mas ele não é diretamente aplicável à realidade social. Para isso, será necessário que se coloque sob ele uma “regra”, isto é, uma norma jurídica, uma lei que o positive. Para se realizar na história, o princípio da concorrência precisará ser convertido em um princípio de direito positivo que possibilitará a indexação, pela concorrência, de toda prática de governo. O direito surge como a concretização, no plano normativo institucional, dos princípios pura da economia de mercado.

Nesse contexto, Foucault (2008, p. 179-81) discute a inutilidade para o presente das críticas que não identificam as especificidades do neoliberalismo. São leituras econômicas, políticas ou sociológicas para as quais o neoliberalismo ou é apenas uma reformulação da doutrina econômica do liberalismo tradicional, ou é um mero disfarce para um Estado hiper-administrativo, ou é estritamente a mercantilização das relações sociais. Ora, essas leituras “fazem o neoliberalismo aparecer como não sendo, afinal de contas,

absolutamente nada” (FOUCAULT, 2008, p. 180). Isso é, aliás, o que defendem os que negam a existência do neoliberalismo (SARDENBERG, 2008). Foucault (2008, p. 181), ao contrário, insiste no problema do neoliberalismo “para tentar separá-lo das críticas que são feitas a partir de matrizes históricas pura e simplesmente transpostas. O neoliberalismo não é Adam Smith; o neoliberalismo não é a sociedade mercantil; o neoliberalismo não é o Gulag na escala insidiosa do capitalismo”. Tampouco é a sociedade de consumo ou a sociedade do espetáculo. A especificidade do neoliberalismo é que seu problema é “saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado” (FOUCAULT, 2008, p. 181), ou seja, na concorrência. Se, para o liberalismo do século XVIII, o problema era garantir um espaço livre para o mercado em uma sociedade já organizada politicamente, para o ordoliberalismo, o problema será estabelecer a relação entre os princípios formais do mercado e a prática governamental numa situação em que os aparelhos administrativos e judiciários ainda se encontram em construção.

Tendo isso em vista, a arte de governar neoliberal vai promover certas modificações no modo de pensar do liberalismo clássico. Em primeiro lugar, os ordoliberais vão dissociar a economia de mercado do princípio do *laissez-faire*, na medida em que concebem este como um dado de natureza e aquela como baseada no princípio puro, formal da concorrência, obtido artificialmente, via redução eidética. Assim, o problema da política neoliberal não é simplesmente deixar o mercado funcionar, mas organizar o espaço real em que a concorrência plena possa se desenrolar. “O neoliberal-

lismo não vai portanto se situar sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma forma de atividade, de uma intervenção permanente” (FOUCAULT, 2008, p. 182).

Em segundo lugar, os ordoliberais introduzem uma distinção importante entre ações reguladoras e ações ordenadoras. Foucault (2008, p. 189) esclarece que, de um lado, as ações reguladoras se configuram como um tipo de intervenção estatal que não incide nos mecanismos do mercado, mas que reconhece, favorece, deixa agir as tendências naturais da economia. Em outras palavras, a ação reguladora do Estado apenas reflete ou mimetiza a atividade autorregulada do mercado. Assim, a ação governamental reguladora não tem como finalidade maior a manutenção do poder aquisitivo, nem o pleno emprego, nem mesmo o equilíbrio entre importações e exportações. Todos esses são objetivos secundários em relação ao objetivo principal que é puramente econômico, ou seja, a estabilidade dos preços, a contenção da inflação. Em todo caso, esse tipo de ação já era praticado no contexto do liberalismo tradicional.

De outro lado, estão as ações que o liberalismo clássico não costumava desempenhar, isto é, as ações ordenadoras que incidem especificamente nas condições de existência do mercado, especificamente, sobre o que Foucault (2008, p. 192) chama de “moldura” (*cadre*). Temos, portanto, uma “política de moldura”. Essa moldura é constituída por elementos como: a população, cujo número pode variar; as tecnologias à disposição para o desenvolvimento da atividade produtiva; o nível educacional dos trabalhadores, sua formação, grau de ensino; a legislação, o regime jurídico da propriedade que também se altera ao longo do tempo; os

recursos naturais, qualidade dos solos clima etc. Cabe observar que nenhum desses fatores é, propriamente falando, de ordem econômica, mas suas oscilações têm impacto macroeconômico quase imediato. Para Eucken, o problema será, então: como mudar as fundações não apenas materiais, mas também técnicas, culturais e jurídicas, ou seja, como modificar a moldura institucional de modo a fazer com que a autorregulação mercantil funcione? Como alterar essa moldura para que a economia opere livremente? As ações ordenadoras são, portanto, ações de ordenação voltadas para a criação uma ordem concorrencial de mercado, ou ainda, de uma ordem liberal, donde “ordoliberalismo”. Assim,

[...] tanto a intervenção governamental deve ser discreta no nível dos processos econômicos propriamente ditos, como, ao contrário, deve ser maciça quando se trata desse conjunto de dados técnicos, científicos, jurídicos, demográficos, digamos, *grosso modo*, sociais, que vão se tornar agora cada vez mais o objeto da intervenção governamental. (FOUCAULT, 2008, p. 194).

De um lado, menos intervenção econômica, de outro, mais intervenção na moldura institucional. Isso significa que a incidência das políticas governamentais, por exemplo, sobre o campo do direito deve crescer, ao mesmo tempo em que sua incidência sobre o plano da economia deve diminuir. Entretanto, o aumento da importância do campo jurídico não se dá de maneira isolada, mas em conexão com o reforço de uma série de outros campos de diferentes ordens. Considerada em seu conjunto, é essa rede de tecnologias judiciárias e para-judiciárias que compõe a racionalidade governamental neoliberal. A tecnologia jurídica vem se situar em um cruzamento com várias outras tecnologias, na moldura governamental de uma economia de

mercado.

Contudo, o neoliberalismo também se diferencia do liberalismo de tipo keynesiano. De acordo com Foucault (2008, p. 194-5), a diferença pode ser claramente percebida no que concerne à política social. Em uma economia de bem-estar social, a igualdade econômica é tomada como um objetivo político de primeira ordem, de modo que a política social venha a compensar os efeitos de desigualdade social produzidos pelos processos econômicos. Ela constitui, assim, uma espécie de contraponto ao que acontece no plano econômico. Isso implica uma socialização de itens essenciais de consumo, tais como saúde, habitação, educação, cultura, lazer etc., que se realiza por meio de programas de redistribuição de renda, de subsídios à família, de assistência médica gratuita, de financiamento estudantil etc. Desse modo, em um Estado de bem-estar social, em princípio, à medida que a economia cresce, também se ampliam os programas sociais e os processos de distribuição de riqueza. O crescimento econômico significa, de imediato, mais igualdade relativa e, no longo prazo, igualdade plena.

O ordoliberalismo reage a isso ponto por ponto. Em primeiro lugar, seus representantes entendem que a redução da desigualdade não pode ser um objetivo político. Ao invés de tomar a igualdade como meta, a política social deve deixar a desigualdade agir, pois “o jogo econômico, com os efeitos desigualitários que ele comporta, é uma espécie de regulador geral da sociedade [...] Logo, nada de igualização e, por conseguinte, de modo mais preciso, nada de transferência de renda” (FOUCAULT, 2008, p. 196). Nessas condições, a desigualdade é igual para todos e pode cumprir um papel positivo em relação ao desenvolvimento

do mercado e, por conseguinte, da sociedade.

Em segundo lugar, ao invés de uma socialização da renda e do consumo, o que vai haver é a privatização. A política social não funcionará com base em mecanismos de transferência de riqueza, mas através da capitalização dos indivíduos, da privatização da previdência e da seguridade e do reforço ao regime jurídico da propriedade privada. Temos aí uma distinção entre uma política social individualizante, que os ordoliberais defendem, e uma política social socializante, que eles rejeitam. “Trata-se de uma individualização da política social, uma individualização pela política social em vez de ser essa coletivização e essa socialização por e na política social” (FOUCAULT, 2008, p. 197). Portanto, na medida em que o neoliberalismo não pretende ter um efeito massificador, ele utiliza a política social para individualizar e para possibilitar que a produção e a reprodução dos indivíduos ocorra de maneira regulada. É paradoxal, mas não ineficaz.

Em terceiro lugar, para o ordoliberalismo a única política social a ser adotada é crescimento econômico que, se for elevado o bastante, possibilitará que todos alcancem um nível de renda mínimo. Com isso, o custo social que era assumido pelo Estado de bem-estar pode ser revertido para os indivíduos. A ideia é que com a redução do peso do Estado, o chamado ajuste das contas públicas, a economia poderá crescer. Aliás, segundo Foucault (2008, p. 198), o anarcocapitalismo norte-americano se desenvolve, precisamente, a partir dessa recusa à política social, que eles consideram socialista ou intervencionista. A ela, os anarcocapitalistas vão opor uma política social privada, que era a tendência dominante no tempo de Foucault e é, ainda mais, nos dias

atuais.

Em resumo, a desigualdade como mecanismo de regulação social, a privatização do custo social da manutenção e do desenvolvimento da sociedade e o crescimento econômico como política social exclusiva: podemos dizer que essas são três características que opõem o neoliberalismo, tanto alemão quanto norte-americano, ao liberalismo keynesiano.

3. BIOPOLÍTICA, EMPRESARIAMENTO E SOCIEDADE JUDICIÁRIA

Se o liberalismo intervencionista defende a necessidade de uma política ou de um governo social, o neoliberalismo formulará a ideia de um governo ou de uma política de sociedade. Temos aqui de um tipo específico de biopolítica (*Biopolitik*), a sociopolítica (*Sozialpolitik*), ou ainda, a política de sociedade (*Gesellschaftspolitik*). Com isso, o neoliberalismo efetua um importante deslocamento do ponto de aplicação da intervenção governamental. Esse ponto de aplicação que, como para o liberalismo clássico, não é o mercado, agora também deixa de ser o Estado e passa a ser, diretamente, a sociedade. Assim, para os ordoliberalis, o governo

[...] tem de intervir sobre a própria sociedade em sua trama e em sua espessura. No fundo, ele tem de intervir nessa sociedade para que os mecanismos concorrenciais, a cada instante e em cada ponto da espessura social, possam ter o papel de reguladores – e é nisso que a sua intervenção vai possibilitar o que é o seu objetivo: a constituição de um regulador de mercado geral da sociedade. Vai se tratar portanto, não de um governo econômico [...], isto é, o governo tem apenas de reconhecer e observar as leis econômicas; não é um go-

verno econômico, é um governo de sociedade. (FOUCAULT, 2008, p. 199).

O que está em jogo (*enjeu*) na política de sociedade dos neoliberais alemães é a própria sociedade, ela é o alvo das ações de governo. Aí se encontra claramente o ponto de ruptura do neoliberalismo em relação ao liberalismo tradicional. Não se trata de limitar o Estado, nem muito menos de intervir no mercado. Todavia, se não se trata de governar a economia, tampouco será a população o objeto do governo. A arte neoliberal de governar se distingue do Estado de polícia, instaurando uma nova perspectiva de exercício da biopolítica, na medida em que define para si um outro objeto. Ela visa governar a sociedade, ou ainda, regular aquilo que os ordoliberais chamam, empregando uma terminologia extraída da fenomenologia, de mundo-ambiente social (*soziale Umwelt*). Daí a ideia econômico-fenomenológica da biopolítica (*Biopolitik*), entendida como uma política de mundo-ambiente (*Umweltpolitik*).

Segundo Foucault (2008, p. 330), tendo a sociedade como campo de incidência, os ordoliberais definirão como objetivo geral das práticas governamentais fazer do mercado o princípio regulador da sociedade. Para isso, será preciso implantar uma política de sociedade que seja efetivamente capaz de organizá-la, abrindo espaço para que os mecanismos de concorrência ajam de maneira livre e espontânea. De maneira mais concreta, trata-se, para os ordoliberais, de realizar um certo número de objetivos no que concerne à regulação dos problemas relativos ao ambiente circundante do mercado, tais como evitar a centralização, favorecer empresas pequenas e médias, ampliar o acesso à propriedade

etc. Com efeito, a política de sociedade propõe uma quantidade imensa de intervenções governamentais, o que, por sinal, revela um paradoxo, digamos, político-econômico. De um lado, os ordoliberais defendem o princípio da não intervenção no mercado, mas em prol mercado, porém, de outro lado, eles propõem uma quantidade de tipos de intervenção que, à luz desse mesmo princípio, parece abusiva. Cabe observar que esse paradoxo político-econômico será objeto de críticas feitas ao ordoliberalismo pelos neoliberais norte-americanos, nos anos 1960 e 1970.

Ocorre que regular pelo mercado ou em prol do mercado não é o mesmo que disciplinar ou normalizar a partir da forma-mercadoria. O neoliberalismo não significa a mercantilização integral da sociedade, sua formalização geral de acordo com o modelo geral das relações de troca. Ele tampouco significa a reificação global por meio da universalização da forma-salário, que possibilita a conversão integral do tempo de vida em força de trabalho. Com efeito, o neoliberalismo alemão é consciente e crítico em relação aos efeitos de massificação decorrentes da mercantilização da sociedade e se opõe às suas diferentes estratégias uniformizadoras: a sociedade de consumo, a sociedade unidimensional, a sociedade de espetáculo, a sociedade dos simulacros (BAUDRILLARD, 1991), a sociedade da velocidade (VIRILIO, 1996) etc. Em suma, o neoliberalismo é uma racionalidade de governo crítica da uniformização da sociedade e, em oposição a ela, ele procura pensar a realidade social a partir da multiplicidade e da diferenciação das unidades produtivas, definindo essas como empresas.

A sociedade regulada com base no mercado em que pensam os neo-

liberais é uma sociedade na qual o que deve constituir o princípio regulador não é tanto a troca das mercadorias quanto os mecanismos da concorrência. São esses mecanismos que devem ter o máximo de superfície e de espessura possível, que também devem ocupar o maior volume possível na sociedade. Vale dizer que o que se procura obter não é uma sociedade submetida ao efeito-mercadoria, é uma sociedade submetida à dinâmica concorrencial. Não uma sociedade de supermercado – uma sociedade empresarial. (FOUCAULT, 2008, p. 201).

Consequentemente, neoliberalismo não significa mercantilização, mas empresariamento da sociedade. Ele é sua modelização geral em conformidade com a forma-empresa. Para ele, não se trata de pensar a sociedade com base na relação de troca entre produtores e consumidores, mas de pensá-la a partir de relações de concorrência, tais como as que se estabelecem entre empresários que competem entre si por um objetivo que é universalmente compartilhado: o lucro. Assim, o que os ordoliberalis têm em vista não é uma sociedade mercantil, mas sim uma sociedade de empresa (*société d'entreprise*) que, desse modo, aparece como uma utopia neoliberal. Entretanto, eles sustentam que essa sociedade de empresa não se produz sem que uma política de sociedade seja implantada. Nesse sentido, uma política de sociedade quer dizer

[...] generalizar de fato a forma “empresa” no interior do corpo ou do tecido social; quer dizer, retomar esse tecido social e fazer que ele possa se repartir, se dividir, se desdobrar, não segundo o grão dos indivíduos, mas segundo o grão da empresa. A vida do indivíduo não tem de se inscrever como vida individual num âmbito de grande empresa, que seria a firma ou, no limite, o Estado, mas tem de poder se inscrever no âmbito de uma multiplicidade de empresas diversas encaixadas e entrelaçadas, de empresas que estão, para o indivíduo, de certo modo ao alcance da mão, bastante limitadas em seu tama-

nho para que a ação do indivíduo, suas decisões, suas opções possam ter efeitos significativos e perceptíveis, bastante numerosas também para que ele não fique dependente de uma só; e, enfim, a própria vida do indivíduo – com, por exemplo, sua relação com a sua propriedade privada, sua relação com a sua família, com o seu casamento, com os seus seguros, com a sua aposentadoria – tem de fazer dele como que uma espécie de empresa permanente e de empresa múltipla. É portanto essa reenformação da sociedade segundo o modelo da empresa, das empresas, e isso até no seu grão mais fino, é isso que é um aspecto da *Gesellschaftspolitik* dos ordoliberais alemães. Ora, que função tem essa generalização da forma “empresa”? Por um lado, claro, trata-se de desdobrar o modelo econômico, o modelo oferta e procura, o modelo investimento-custo-lucro, para dele fazer um modelo das relações sociais, um modelo da existência, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o tempo, com seu círculo, com o futuro, com o grupo, com a família. Desdobrar esse modelo econômico, é verdade. E, por outro lado, essa ideia dos ordoliberais de fazer da empresa, assim, o modelo social universalmente generalizado serve de suporte, em sua análise e em sua programação, para o que é designado por eles como a reconstituição de toda uma série de valores morais e culturais que poderíamos chamar de valores “quentes” e que se apresentam justamente como antitéticos do mecanismo “frio” da concorrência. (FOUCAULT, 2008, p. 331-2).

A generalização da forma-empresa operada pelos ordoliberais significa que o neoliberalismo não implica um simples retorno do *laissez-faire* nem da sociedade mercantil, mas uma descoberta da ética social da empresa, ou ainda, a percepção da existência de um *ethos* empresarial (SENNETT, 2006), de uma espécie de moral consuetudinária dos negócios, ou ainda, de uma “cultura empreendedorismo” (GADELHA, 2009), em cujos valores se baseia o processo espontâneo de subjetivação dos agentes econômicos. O ambiente de trabalho não é concebido como lugar em que ocorre um processo de alienação do trabalhador, mas como um meio em que o sujeito adquire os valores que devem

orientá-lo em sua prática profissional e também em sua vida privada, na relação com amigos e familiares, bem como na relação que o sujeito estabelece consigo próprio e na maneira como ele coloca o problema do sentido de sua própria existência.

Assim, o *homo œconomicus* não será mais concebido, à maneira do liberalismo clássico, como o sujeito da relação de troca, mas como o empresário. Para os ordoliberalis, é do *ethos* empresarial que as premissas da ação governamental devem ser extraídas. É esse “direito natural econômico” que deve funcionar como princípio geral de programação das práticas governamentais. Logo, para racionalizar a atuação do governo, não se trata de partir de cima (*top down*), isto é, daqueles que exercem o poder soberano, dos governantes, mas de baixo (*bottom up*), dos governados, de suas práticas, costumes e hábitos, em uma palavra, do *ethos* dos indivíduos e dos grupos em suas relações naturais de concorrência. A crença básica é a de que o homem é um competidor por natureza. Foucault (2008, p. 202) menciona um termo que o economista Alexander Rüstow⁴, da Escola de Freiburg, utiliza para se referir a isso: *Vitalpolitik*, literalmente, a política da vida. Com efeito, não estamos mais simplesmente diante de uma espécie de biopolítica, como no caso da política de sociedade (*Gesellschaftspolitik*). O que temos aqui é a própria biopolítica (*Biopolitik*), a política vital. Ora, nessa *Vitalpolitik*, trata-se de

⁴ Alexander Rüstow (1885-1963) foi um economista e sociólogo alemão, considerado um dos referenciais fundamentais da Escola Ordoliberal. Cunhou o termo “neoliberalismo”, durante o colóquio Walter Lippmann (1938).(RÜSTOW, 2001)

[...] constituir uma trama social na qual as unidades de base teriam precisamente a forma da empresa, porque o que é a propriedade privada, senão uma empresa? O que é uma casa individual, senão uma empresa? O que é a gestão dessas pequenas comunidades de vizinhança senão outras formas de empresa? Em outras palavras, trata-se de generalizar, difundindo-as e multiplicando-as na medida do possível, as formas “empresa” que não devem, justamente, ser concentradas na forma nem das grandes empresas de escala nacional ou internacional, nem tampouco das grandes empresas do tipo do Estado. É essa multiplicação da forma “empresa” no interior do corpo social que constitui, a meu ver, o escopo da política neoliberal. Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da sociedade. (FOUCAULT, 2008, p. 203).

Na racionalidade governamental ordoliberal, o mercado é e deve ser um poder de enformar, de pôr na fôrma e, portanto, de dar forma, de formatar, de formalizar a sociedade. Trata-se de uma política de economicização de todo o campo social, individual e até mesmo existencial. Seu princípio é a concorrência e seu *modus operandi* é o empresariamento da vida social desde suas unidades básicas, ou seja, é a modelização dos hábitos dos indivíduos e dos costumes dos grupos, segundo os contornos da forma-empresa. É isso a política de sociedade, a *Vitalpolitik*, o neoliberalismo.

Todavia, ainda há o aspecto jurídico dessa discussão. Por certo, a arte de governar neoliberal implica uma modificação radical não só do sistema das leis e da configuração geral do ordenamento jurídico, mas também do papel das práticas e das instituições jurisdicionais. Não é à toa que, em uma sociedade formalizada pelo modelo da empresa, a jurisdição se torna a função estatal mais importante. Com o empresariamento generalizado, há necessariamente uma judicialização da política que pode, em circunstâncias extre-

mas, chegar a uma politização do judiciário. Embora esses termos sejam um tanto confusos, o raciocínio não é complicado:

Quanto mais você multiplica a empresa, quanto mais você multiplica as empresas, quanto mais você multiplica os centros de formação de uma coisa como uma empresa, quanto mais você força a ação governamental a deixar essas empresas agirem, mais, é claro, você multiplica as superfícies de atrito entre cada uma dessas empresas, mais você multiplica as ocasiões de contenciosos, mais você multiplica também a necessidade de uma arbitragem jurídica. Sociedade empresarial e sociedade judiciária, sociedade indexada à empresa e sociedade enquadrada por uma multiplicidade de instituições judiciárias são as duas faces de um mesmo fenômeno. (FOUCAULT, 2008, p. 204).

O incentivo à concorrência acarreta a elevação do número de conflitos e disso decorre o crescimento da demanda judiciária. Ora, a interpretação e a aplicação do direito devem ser orientadas para a obtenção de soluções que restaurem a situação normal de concorrência. Essa, porém, gera inevitavelmente novos conflitos e, por conseguinte, novas demandas por tutela jurisdicional. É um circuito que se estabelece aí: sociedade de empresa produz os conflitos que a sociedade judiciária consome; esta os regulariza e os devolve para o mercado, que produz novos conflitos e assim por diante. Sociedade empresarial e sociedade judiciária são os dois lados de uma só moeda e, como tal, devem funcionar em sincronia. Isso não implica buscar dirimir os conflitos que surgem no seio da sociedade definitivamente ou eliminá-los em sua mera possibilidade. Trata-se de geri-los para que se mantenham em um nível que não comprometa as condições de governo, ou seja, que não atrapalhe o fun-

cionamento natural do mercado. Não se trata tanto da solução dos conflitos quanto de sua gestão.

Assim, aquele que é considerado o maior problema do poder judiciário na contemporaneidade (CAPPELLETTI; GARTH, 1988), isto é, o excesso da quantidade de processos que acarreta a morosidade na finalização dos julgamentos, revela-se como algo que não é realmente tão problemático. Como os conflitos são parte da dinâmica de uma sociedade concorrencial, a lentidão da Justiça não é propriamente um problema, mas parte da solução. Ela integra uma estratégia global de manutenção dos conflitos em um patamar governável, isto é, uma estratégia de conversão, sempre instável e precária, dos conflitos sociais em relações de concorrência, por meio de procedimentos de regularização jurídica. Eis uma definição ordoliberal de processo judicial. A análise genealógica mostra que, assim como o hospício não tem por finalidade a cura dos loucos e a prisão não objetiva eliminar os delinquentes (FOUCAULT, 1997, p. 79-86), a jurisdição não deve procurar erradicar os conflitos, mas produzi-los de maneira regulada, geri-los a fim de normalizá-los, em uma palavra, governá-los. Portanto, para os neoliberais, trata-se de reconhecer que os conflitos são parte da vida de uma sociedade fundada no mecanismo da concorrência e que é como tal que eles devem ser governados. A jurisdição é o governo dos conflitos, e não sua solução.

Também podemos ver nesse ponto a novidade do neoliberalismo, em comparação ao liberalismo clássico. Na medida em que fazia a defesa do governo da lei contra o arbítrio dos déspotas, o liberalismo do século XVIII reduzia a importância das formas jurídicas, judiciárias ou jurisprudenciais.

denciais de governo. Em conformidade com o princípio liberal da separação dos poderes, o judiciário devia se restringir à aplicação de uma lei que ele mesmo, por definição, não podia estabelecer. Tratava-se, portanto, de dividir claramente e, até mesmo, de opor a função legislativa à função jurisdicional. Era preciso assegurar a primazia do poder democrático dos legisladores sobre o poder soberano dos juízes.

Segundo Foucault (2008, p. 240), no neoliberalismo, o judiciário é revalorizado e se torna mais independente em relação aos outros poderes, chegando até mesmo a substituí-los, sob certos aspectos, em suas funções específicas. A sociedade neoliberal incentiva a multiplicação das empresas e de suas dinâmicas. Ora, isso implica a propagação das situações de conflito que, por sua vez, significa o aumento do número de litígios levados à apreciação dos órgãos jurisdicionais. Temos aí o fenômeno da inflação processual, isto é, ampliação da quantidade de processos a serem julgados. O aparelho judiciário é abarrotado, o processamento dos feitos trava. Torna-se, então, necessário criar outras instâncias jurisdicionais e novas práticas de provimento do direito. Em síntese, multiplicam-se as empresas, multiplicam-se os conflitos, multiplicam-se os juízes.

Enquanto a regulação econômica se dá espontaneamente, pelas propriedades formais da concorrência, a regulação social por sua vez – a regulação social dos conflitos, das irregularidades de comportamento, dos danos provocados por uns aos outros, etc. – tudo isso vai exigir um intervencionismo, um intervencionismo judiciário, que deverá ser praticado como arbitragem no âmbito das regras do jogo. Multipliquem as empresas, e multiplicarão os atritos, os efeitos de ambiente, e, por conseguinte, à medida que vocês libertarem os sujeitos econômicos e deixarem que eles joguem seu jogo, quanto mais

os libertarem, mais, ao mesmo tempo, vocês os destacarão do estatuto de funcionários virtuais a que um plano os prendia e mais multiplicarão necessariamente os juízes. Menos funcionários, ou antes, desfuncionalização dessa ação econômica que os planos traziam consigo, multiplicação da dinâmica das empresas e, com isso, necessidade de instâncias judiciárias ou, em todo caso, de instâncias de arbitragem cada vez mais numerosas. (FOUCAULT, 2008, p. 240-1).

Assim, ao lado da regulação econômica espontânea pelo princípio da concorrência, a sociedade neoliberal necessita de uma regulação jurídica, ou ainda, de um intervencionismo judiciário. Além de um maior protagonismo dos juízes, ou seja, do ativismo judicial (CAPPELLETTI, 1993), o intervencionismo judiciário também significa a multiplicação e a diversificação dos procedimentos jurisdicionais (FUX, 2014). Surgem novas técnicas de solução de conflitos, mecanismos de autotutela são redescobertos, métodos alternativos que prescindem da organização judiciária do velho Estado são criados, tais como a conciliação, a mediação e a arbitragem extrajudiciais⁵. De modo geral, verifica-se uma externalização, ainda que parcial, da função jurisdicional, ou ainda, uma privatização da jurisdição, que deixa de ser exercida exclusivamente pelo poder público e passa a ser explorada também por empresas do setor privado como atividade lucrativa. De um lado, multiplicam-se as instituições encarregadas do exercício da

⁵ Essa tendência pode ser verificada nos parágrafos do art. 3º do novo *Código de Processo Civil* brasileiro: “§ 1º É permitida a arbitragem, na forma da lei. § 2º O Estado promoverá, sempre que possível, a solução consensual dos conflitos. § 3º A conciliação, a mediação e outros métodos de solução consensual de conflitos deverão ser estimulados por juízes, advogados, defensores públicos e membros do Ministério Público, inclusive no curso do processo judicial”. Cf. BRASIL. Lei n. 13.105, de 16 de março de 2015. *Código de Processo Civil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2015/lei/113105.htm>. Acesso em: 20 set. 2020.

função jurisdicional no interior do aparelho de Estado, por meio da criação de tribunais administrativos vinculados ao poder executivo. De outro lado, propaga-se o surgimento de tribunais arbitrais privados, que se posicionam no exterior da estrutura do Estado. A tecnologia jurídica ganha uma série de novos aparelhos e se expande de maneira inédita.

Em todo caso, essas instâncias judiciárias, administrativas e arbitrais exercem, em conjunto, uma função econômica. Elas não devem funcionar simplesmente como órgãos judiciários, mas como órgãos jurisdicionais da economia, responsáveis por dizer o direito econômico. Na medida do possível, é essa estrutura, constituída por pessoal técnico especializado e diversificado, que deve substituir a atuação das autoridades políticas e administrativas. Em nome da eficiência e da agilidade, procura-se deixar para trás a rígida burocracia estatal. O resultado é uma judicialização sem precedentes de questões que outrora diziam respeito somente à política e à administração (BARROSO, 2012). A judicialização tende a não ser mais entendida como uma situação extraordinária, tende a se tornar o processamento regular para esse tipo de questão e, portanto, a ser a forma ordinária de regulação normalizadora dos conflitos sociais. Em suma, ao mesmo tempo em que a intervenção administrativa mingua, a intervenção judiciária se agiganta. O liberalismo político-econômico tem como correlato o intervencionismo jurisdicional, a sociedade empresarial também é a sociedade judiciária.

Abstract: This article reconstructs Foucault's genealogical analysis of German neoliberalism or ordoliberalism, in order to then address the problem of the relationship between neoliberalism and judiciary society in contemporary times. In neoliberal society, the promotion of competition between corporations inevitably leads to conflicts that, in many cases, turn into judicial

demands. Now, the conception that conflicts should not be eradicated, but managed, converted into competitive relations and returned to the market, has become widespread among law operators. Foucault shows that a vicious circle is established there: more competition implies more processes, which implies more competition, and so on. The business society and the judiciary society are two sides of a same coin. Hence the need to analyze both the judicialization of politics and the politicization of the judiciary in the light of the genealogical critique of neoliberalism.

Key-words: competition; conflicts; entrepreneurship; judicialization; ordoliberalism.

REFERÊNCIAS

BARROSO, L. R. Judicialização, ativismo judicial e legitimidade democrática. [*Synue*]Thesis, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, pp. 23-32, 2012. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/synthesis/article/view/7433/5388>>. Acesso em: 20 set. 2020.

BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Tradução de M. Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BRASIL. Lei n. 13.105. *Código de Processo Civil*. 2015. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm>. Acesso em: 20 set. 2020.

CAPPELLETTI, M. *Juízes legisladores?* Tradução: A. Oliveira. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Ed., 1993.

CAPPELLETTI, M; GARTH, B. *Acesso à justiça*. Tradução de E. Northfleet. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Ed., 1988.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado*

no Collège de France (1978-1979). Tradução: E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de R. Ramalhete. 16.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

FUX, L.O novo processo civil. *Revista do TST*, Brasília, v. 80, n. 4, pp. 264-90, 2014. Disponível em: <<https://juslaboris.tst.jus.br/handle/1939/79452>>. Acesso em: 20 set. 2020.

GADELHA, S. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

RÜSTOW, A. *Das Versagen des Wirtsschaftsliberalismus*. Weimar: Metropolis, 2001.

SARDENBERG, C. A. *Neoliberal não. Liberal*. São Paulo: Globo, 2008.

SENNETT, R. *A cultura do novo capitalismo*. Tradução de C. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VIRILIO, P. *Velocidade e política*. Tradução de C. Paciornik. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.