

im

Instauratio

Magna

Revista do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do ABC

4/1

Dossiê Teoria Crítica

ISSN: 2763-7689

EQUIPE EDITORIAL

Editores gerais

Coordenação do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora:

Prof.^a. Dr.^a. Luciana Zaterka

Vice-coordenadora:

Prof.^a. Dr.^a. Nathalie de Almeida Bressiani
(gestão 2025-2027)

Editores responsáveis

Iuri Slavov (UFABC)

Mateus Soares de Souza (UFABC)

Guilherme Guimarães Sebastião (UFABC)

Editores convidados • *Dossiê Teoria Crítica*

Prof.^a. Dr.^a. Nathalie de Almeida Bressiani (UFABC)

Prof. Dr. Felipe Campelo (UFPE)

Mateus Soares de Souza (UFABC)

Comissão editorial

Adriano Martins Soler (UFABC)

Ana Luísa Coutinho Fialho (UFABC)

Daniel Valente Pedroso de Siqueira (UFABC)

Daniel Donato Ribeiro (UFABC)

Edvan Aragão Santos (UFABC)

Gabriel Ramponi (UFABC)

Jean Rodrigues Siqueira (UFABC/PUC-UNIFAI)

Michele Bonote (UFABC)

Renan Alves do Nascimento (UFABC)

Tiago Andrade da Silva (UFABC)

Conselho editorial

Prof.^a. Dr.^a. Aléxia Bretas (UFABC)

Prof. Dr. Daniel Pansarelli (UFABC)

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan (UFSC)

Prof. Dr. Federico Sanguinetti (UFRN)

Prof.^a. Dr.^a. Léa Silveira (UFLA)

Prof.^a. Dr.^a. Luciana Zaterka (UFABC)

Prof.^a. Dr.^a. Nathalie de Almeida Bressiani (UFABC)

Prof.^a. Dr.^a. Suze Piza (UFABC)



Instauratio Magna

**Revista do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Para contato:

instauratio.magna@ufabc.edu.br

SUMÁRIO

Artigos • Fluxo Contínuo >

Editorial

1

O discurso na hermenêutica de Paul Ricoeur
Mário Correia

22

Hobbes, ou a religião como questão política
Mbaidiguim Djikoldigam

Tradução >

49

“Sobre conceito e objeto”, de Gottlob Frege
Rafael Araujo Serra

Resenha >

69

Noções fundamentais da filosofia da ciência popperiana
Gabriel Chiarotti Sardi

Entrevista >

83

**“Outros modos de pensar e fazer filosofia”,
com Juliana Aggio**
Michele Bonote e Sarah Bonfim

Especial >

99

**Sobre o flagrante conflito entre o fanatismo e
as máximas práticas e pragmáticas da razão**
Tomaz Martins da Silva Filho
e Arthur Moraes Palitot Fernandes

Dossiê • Teoria Crítica >

119

**Sem concessões: sobre a atualidade do
impulso crítico de Adorno**
Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas

151

**O não perdão nas políticas de memória no
Cone Sul: por uma abordagem dialética negativa
da não-identidade**
Giovane Rodrigues Jardim

182

**A teoria do sujeito em Judith Butler:
o conceito de agência**
Cristina Figueiredo



Editorial

Os desafios para se viabilizar a publicação de uma revista acadêmica em Filosofia, realizada e voltada aos estudantes de pós-graduação, são imensos. Existem desafios institucionais, que vão desde a valorização discente com a atribuição de bolsas até o financiamento das atividades específicas do periódico. Existem desafios acadêmicos, que passam pelo engajamento e articulação dos corpos discentes e docentes, os quais compõem o corpo de trabalho e o público-alvo desta publicação. Há, ainda, os desafios de consolidação e divulgação, que dizem respeito à circulação da revista e ao seu acesso. Esses e outros entraves compõem a rotina daqueles que se dedicam aos processos editoriais. Tais questões podem, por vezes, acarretar algum atraso na publicação das edições. Não obstante, sempre trabalhamos para garantir publicações constantes e com textos diversos, marcados pelo rigor filosófico e pela qualidade de suas reflexões. Assim, é com alegria que publicamos mais um número de *Instauratio Magna*, pois acreditamos que dessa maneira contribuímos para ampliar e qualificar o debate filosófico no nível da pós-graduação no Brasil.

Essa edição é particularmente especial, pois se trata de uma edição “dupla” e “completa”. “Dupla”, porque, pela primeira vez, publicaremos na mesma edição uma seção de textos advindo do fluxo contínuo e em outra seção publicaremos o “*Dossiê GT Teoria Crítica ANPOF – Trabalhos Discentes*”, fruto de uma parceria da *Instauratio Magna* com o GT Teoria Crítica da ANPOF. “Completa” porque,

também pela primeira vez, publicaremos em uma única edição todas as modalidades de texto que aceitamos em nosso escopo editorial: artigos, entrevista, tradução, resenha e um especial escrito a quatro mãos.

Por isso, convidamos de maneira entusiástica toda a comunidade filosófica – e especialmente a comunidade de pós-graduação em Filosofia – a ler os trabalhos que compõem essa edição. Na seção “Fluxo Contínuo”, temos o artigo de **Mário Correia** (UNIFAAHF), de título “*O discurso na hermenêutica de Paul Ricoeur*” e o artigo de **Mbaidigum Djikoldigam** (USP), de título “*Hobbes, ou a religião como questão política*”. No primeiro, o autor busca apontar como, no percurso intelectual de Paul Ricoeur, hermenêutica e linguagem se entrelaçam, com a interpretação evoluindo do símbolo à metáfora e encontrando no texto um ponto central. Este artigo destaca a importância da teoria do discurso em sua hermenêutica, situando Ricoeur no debate contemporâneo e convidando o leitor a explorar outras dimensões de seu pensamento filosófico. Já no segundo, o autor analisa a relação entre religião e política na filosofia de Thomas Hobbes, destacando de que modo esse tema aparece em obras como *Do Cidadão* e *Leviatã*. O artigo indica que, para Hobbes, a religião é uma questão política, subordinada ao poder do Estado soberano, que assume o lugar central antes ocupado por Deus na teologia tradicional.

Contamos também com a resenha da segunda parte da obra *Popper – Textos Escolhidos*, realizada por **Gabriel Chiarotti Sardi** (USP). A resenha da primeira parte da obra, realizada pelo mesmo autor, está publicada também em *Instauratio Magna* (n. 1, v. 2, 2022). Nesta nova resenha, o autor prossegue com o projeto de nos apresentar a obra de Karl Popper, sintetiza e avalia criticamente os escritos que integram o referido trabalho, especialmente aqueles voltados a sua filosofia da ciência. A edição conta também com a cuidadosa tradução do texto “*Sobre conceito e objeto*”, de Gottlob Frege,

realizada por **Rafael de Araujo Serra** (Unicamp).

Dando continuidade a uma série de entrevistas com as filósofas brasileiras e o fazer filosófico das mulheres no Brasil, que se iniciou na edição passada (v. 3, n. 1, 2023), **Michele Bonote** (UFABC) e **Sarah Bonfim** (Unicamp) entrevistam **Juliana Aggio**, professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em uma conversa sobre os desafios em filosofar no Brasil, especialmente para mulheres, e sobre o trabalho de ampliação e aprofundamento dos debates contemporâneos, pensando e fazendo filosofia de outros modos.

Por fim, **Tomaz Martins da Silva Filho** e **Arthur Moraes Palitot Fernandes**, respectivamente professor e aluno do Instituto Federal do Pará, campus Conceição do Araguaia (IFPA), nos apresentam, na seção “Especial”, um artigo escrito a quatro mãos, intitulado “*Sobre o flagrante conflito entre o fanatismo e as máximas práticas e pragmáticas da razão*”. Fruto do trabalho realizado no âmbito dos programas de fomento à pesquisa da instituição, o artigo investiga o conflito entre prudência, moralidade e fanatismo no sistema kantiano, destacando que, embora a razão deva guiar a moral, a partir da leitura de *A Paz Perpétua*, de Kant, vemos que ela pode ser contaminada por interesses individuais.

Já na seção “Dossiê”, contamos com os artigos dos discentes que, após a sua participação no III encontro do GT Teoria Crítica, realizado na UFABC em novembro de 2023, submeteram seus textos e passaram pelos procedimentos editoriais padrão da revista. Três artigos compõem o Dossiê. O primeiro, de **Giovane Rodrigues Jardim** (UFPel e IFRS), tem por título “*O não perdão nas políticas de memória no Cone Sul: por uma abordagem dialética negativa da não-identidade*”. Nela, o autor explora a dialética negativa de Adorno como “negação determinada” e método crítico de conhecimento, aplicando-a à temática do não perdão nas políticas públicas de memória no Cone Sul. O

segundo artigo, de **Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas** (USP), é “*Sem concessões: sobre a atualidade do impulso crítico de Adorno*”, no qual o autor discute o impulso crítico de Adorno, destacando que, para ele, todo juízo envolve a avaliação de um objeto em sua relação com o presente. A partir de exemplos como a palestra *A Atualidade da Filosofia* e o debate sobre a poesia após Auschwitz, Freitas defende que o pessimismo e o “exagero” na crítica adorniana são, na verdade, expressões de uma recusa ao conformismo. Por fim, o artigo de **Cristina Figueiredo** (UFOP), “*A teoria do sujeito em Judith Butler: o conceito de agência*”, destaca a transformação contínua do sujeito por meio da linguagem a partir de uma análise do conceito de agência na filosofia de Butler. A discussão percorre a teoria da performatividade, o papel dos discursos sociais no reconhecimento e a introdução da responsabilidade intersubjetiva. Com isso, a agência passa a ser vista de forma mais ética e otimista, baseada no reconhecimento das próprias limitações e na responsabilidade em relação aos outros.

Nove textos, fruto do intenso trabalho de autoras e autores das diversas regiões do país, indicam que apesar dos desafios com que abrimos esse editorial, o debate filosófico na comunidade de pós-graduação no Brasil segue vivo e pungente. Todos os textos aqui apresentados passaram por rigorosos processos editoriais e, por isso, gostaríamos de agradecer a paciência e a contribuição das autoras e autores durante todo o seu transcorrer. Além das autoras e autores, agradecemos todas e todos os pareceristas que, de forma voluntária, emprestaram seu tempo e seu trabalho para que esta edição pudesse existir. Aos membros da equipe editorial, agradecemos o intenso trabalho de intermediação com pareceristas, comunicação com autores, revisão, diagramação, leitura de provas e divulgação do periódico. Por fim, agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC, por acolher esse projeto e abrir espaço à divulgação da

pesquisa de pós e à nossa comunidade científica, diversa e plural, que garante a qualidade dos textos aqui publicados.

Aproveitem os textos e até a próxima edição,

Editores Responsáveis

Iuri Slavov (UFABC)

Mateus Soares de Souza (UFABC)

Guilherme Sebastião (UFABC)



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Artigo

O DISCURSO NA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Mário Correia

Centro Universitário Arnaldo Horácio Ferreira
(UNIFAAHF)

DOI: 10.36942/rfm.v4i1.986

Contato: mariocsj@hotmail.com

Recebido em: 13/01/2024 • **Aprovado em:** 15/10/2024

O DISCURSO NA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Mário Correia

-

Resumo: No percurso intelectual de Paul Ricoeur, hermenêutica e linguagem se entrecruzam. A interpretação aparece, primeiramente, em uma abordagem sobre o símbolo, passa pela metáfora e encontra no texto um guia seguro. O texto é um discurso, isto é, um acontecimento da linguagem fixado na escrita. A textualidade pressupõe uma teoria do discurso que merece ser levada em consideração. Por isso, apresentamos neste artigo a importância da teoria do discurso no pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur. Ao mesmo tempo, o situamos no debate da hermenêutica contemporânea e provocaremos o leitor a entrar em outros assuntos desse grande filósofo de nossos tempos.

Palavras-chave: Discurso, texto, explicar, compreender.

Abstract: In Paul Ricoeur's intellectual path, hermeneutics and language intersect. The interpretation appears, first, in an approach to the symbol, passes through metaphor and finds in the text a safe guide. The text is a discourse, that is, an event of language fixed in writing. Textuality presupposes a theory of discourse that deserves to be taken into consideration. Therefore, we present in this article the importance of discourse theory in Paul Ricoeur's hermeneutic thought. At the same time, we situate him the debate of contemporary hermeneutics and will provoke the reader to enter into other subjects of this great philosopher of our times.

Keywords: Discourse, text, explain, understand.

Resumen: En la trayectoria intelectual de Paul Ricoeur, la hermenéutica y el lenguaje, se entrecruzan. La interpretación aparece, en primero lugar, en un

acercamiento al símbolo, pasa por la metáfora y encuentra en el texto una guía segura. El texto es un discurso, es un acontecimiento lingüístico fijado por escrito. Una textualidad presupone una teoría del discurso que merece ser tomada en consideración. Por ello, en este artículo presentamos la importancia de la teoría del discurso y del pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur. Al mismo tiempo, lo ubicamos en el debate de la hermenéutica contemporánea y provocaremos al lector a adentrarse en otros temas de este gran filósofo de nuestro tiempo.

Palabras clave: Discurso, texto, explicar, comprender.

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur (1913-2005) é muito conhecido por suas contribuições dadas à hermenêutica filosófica. Ele concebe a hermenêutica como um método a ser aplicado para compreender os signos humanos, entre eles, os símbolos e os textos. Ao mesmo tempo, esse método configura um modo de pensar que possui a característica de refletir indiretamente, através de mediações, em um movimento de distanciamento e crítica, de explicação e compreensão dos signos em geral (RICOEUR, 1986, p. 7;25). É desse modo que Ricoeur pertence ao movimento da hermenêutica moderna ao lado de F. Schleiermacher, W. Dilthey e seu contemporâneo H. G. Gadamer. Suas contribuições levam em conta as influências da fenomenologia husserliana e da ontologia heideggeriana. Por isso, podemos caracterizar seu pensamento como uma fenomenologia hermenêutica ou hermenêutica ontológica, tudo isso em uma plataforma comum: a linguagem.

A hermenêutica acontece no horizonte da linguagem. Desde muito cedo Ricoeur se interessou pela linguagem nas suas mais variadas formas. Licenciado em Letras, estudou línguas clássicas e teve contato com textos cânones da literatura e da religião. O contato foi bem aproveitado em sua filosofia, na qual concebe a linguagem não somente como veículo de comunicação, mas também como lugar de habitação, ou seja, um meio no qual a realidade se dá e acontece. Olhando sua trajetória intelectual, depois de se dedicar ao signo, ao símbolo e ao mito, Ricoeur se interessa pela linguagem enquanto discurso e dialoga com várias correntes linguísticas, especialmente de vieses estruturalista e analítico¹. Em seu entender, o filósofo é aquele que recebe a linguagem ordinária da vida e do mundo, toma-a como guia para acessar realidades profundas e significativas.

¹ Desenvolvemos esse assunto no artigo: Paul Ricoeur e a linguagem – uma introdução. In: *Revista Ítaca*, n. 39. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2023.

Vamos apresentar neste artigo uma visão panorâmica da hermenêutica ricoeuriana que possui na teoria do discurso uma chave de leitura. Nessa visão, o texto tem uma centralidade garantida, é um tipo de discurso. O discurso, por sua vez, é uma grande peça da linguagem: um acontecimento que pode ser fixado na escrita. Antes do texto, Ricoeur se ocupou com o símbolo e com a metáfora, adotando, nesse momento, uma hermenêutica que decifra sentidos ocultos. Posteriormente, com a noção de discurso, sua hermenêutica torna-se teoria de operações relacionadas à interpretação do texto. Mais do que decifrar ou seguir regras, interpretar é deixar-se guiar pelo texto; é explicar e compreender um jogo em que o leitor é lançado no mundo do texto. Essa questão tem desdobramentos que não vamos abordar nesse artigo². Nos concentraremos em uma apresentação inicial e central da hermenêutica ricoeuriana.

LINGUAGEM E HERMENÊUTICA EM OPERAÇÃO

É importante mencionar as principais influências de Paul Ricoeur. Ele mesmo diz que seu pensamento se desenvolve a partir da filosofia reflexiva, da fenomenologia e da hermenêutica. Três heranças que também podem representar os principais momentos de sua trajetória intelectual (cf.

² Reportamos o leitor interessado nos desdobramentos da hermenêutica ricoeuriana a: GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit* de Paul Ricoeur. São Paulo: Edições Loyola, 2004. HELENO, José Manuel Morgado. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. PEREIRA, Miguel Baptista. A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur. In: *Revista Filosófica de Coimbra* – nº 24, ano 2003. p. 235-277. PORTOCARRERO, Maria Luisa. *Hermenêutica e fragilidade em Paul Ricoeur*. In: *Prometeus* – Ano 6, nº 12, julho-dezembro 2013. Indicamos ainda nosso artigo: Paul Ricoeur e a hermenêutica – uma introdução. In: *Poiesis – Revista de Filosofia* v. 27, n. 02. Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros-MG, 2023.

RICOEUR, 1986, p. 25). Essa tríplice ascendência ricoeuriana é fundamental para a compreensão de seu pensamento e de sua trajetória de vida. A imagem da “via longa” bem representa e diz sobre suas motivações, delimitações e inclinações. Nesse sentido, o elemento principal dessa via é a linguagem: ponto de encontro comum das investigações filosóficas e lugar de problemas mais difíceis. A linguagem é a plataforma que oferece as possibilidades de interpretação de todas as formas e manifestações da existência humana.

Ricoeur começou no cenário filosófico se dedicando a um projeto de Filosofia da Vontade, do qual resultou duas grandes obras: *O voluntário e o involuntário* (1950) e *Finitude e culpabilidade* (em dois volumes: *O homem falível* e *A simbólica do mal* - publicados em 1960). Seu objetivo foi aplicar o método fenomenológico à vontade para dar uma contribuição significativa à esfera prática, considerada por ele ainda não totalmente alcançada pelo método husserliano (RICOEUR, 1995, p.62). O resultado foi duplo: a análise eidética provou, mais uma vez, sua capacidade ímpar de descrever fenômenos humanos, mas mostrou seu limite no que diz respeito a certas realidades tangentes à falibilidade humana. Foi nessa constatação de limite que a questão do símbolo se impôs a Ricoeur, ligado especificamente ao problema do mal, uma incógnita para análise reflexiva e eidética. Desde então, sua abordagem puramente fenomenológica passa a ser também hermenêutica³.

O símbolo permitiu a Ricoeur abordar indiretamente assuntos do campo prático, fazendo uso de saberes do universo religioso e mítico. Sem fazer a etiologia dos símbolos e tampouco dos mitos, seu interesse se direciona à *função simbólica e mítica* (cf. RICOEUR, 2004, p. 171). Em outros termos, seu

³ Para o leitor interessado em fenomenologia, indicamos: MORATALLA, Tomás Domingo. ¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenéutica. Escritos. Vol. 26, No. 57, julio-diciembre (2018). Confirma a nossa exposição: “*Paul Ricoeur e a fenomenologia - uma introdução*,” publicado na revista PRISMA, em julho de 2023.

interesse é pela linguagem que comunica o símbolo, que desafia o conceito e provoca a reflexão. Símbolo é, define ele, “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, além disso, outro sentido direto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, 1969, p. 16). O símbolo é uma realidade intencional, uma linguagem que mira um duplo sentido. Por sua vez, Ricoeur considera que o mito é uma espécie de símbolo desenvolvido em forma de narrativa. O mito é, assim, “uma forma de discurso que eleva uma pretensão ao sentido e à verdade” (RICOEUR, 2016, p. 177). É preciso reintegrar a narrativa mitológica ao discurso racional, permitindo a insistência do mito (*mythos*) em mostrar sua potencialidade imaginativa de conotação ontológica.

O estudo do símbolo abriu, para Ricoeur, a amplitude do império variado dos símbolos, especialmente em suas expressões cósmicas, oníricas e poéticas. Com efeito, não existe símbolo sem um princípio de interpretação, assim como não há interpretação que não pertença ao pensamento simbólico e de duplo sentido (RICOEUR, 1970, p. 20). Assim, a abordagem do símbolo leva Ricoeur, inicialmente, a definir a hermenêutica como uma ciência de decifração do símbolo, cujo sentido literal é guiado por um segundo sentido a ser descoberto, com valor ontológico implicado. Sem ser evasivo, o símbolo une e medeia as relações entre paradoxos, e também entre o subjetivo e a realidade, mostrando a maneira pela qual nos movemos, existimos, desejamos e pensamos.

Dissemos que o mito é uma forma de discurso: um discurso simbólico, cuja estrutura pode ser explicada sem esgotar sua significação que está para além de toda explicação estrutural. O fato de conceber o mito enquanto discurso e levar em conta sua estrutura, levou Ricoeur a um debate com o estruturalismo de Ferdinand de Saussure e de seu contemporâneo Lévi-Strauss, os quais confrontou, tomando empréstimos da semântica de Émile Benveniste. Frente

ao estruturalismo que prefere a sintaxe e realiza através dela uma semiótica, Ricoeur advoga a favor do sentido já presente em uma frase e, mais ainda, em um discurso. Dessa forma, garante a análise estrutural sem enclausurá-la, pois compreende que, mais que uma relação entre signos, a linguagem é “emergência de expressividade”, é produção de enunciado significativo (cf. RICOEUR, 1969, p. 78).

É nesse momento que Ricoeur dá atenção à frase, especialmente aquelas que contém um duplo sentido: bem chamadas por ele de *enunciado metafórico*. A metáfora, inclusive, se relaciona com a frase: é um fenômeno de predicação, é criação, invenção e não mera substituição de termos nem ornamento do discurso. Uma metáfora, contudo, não existe em si mesma. O que existe é o sentido garimpado no enunciado, a novidade que ela diz acerca da realidade. A metáfora inaugura assim uma “denotação de segunda ordem” (conotação), e tem o poder “de fazer ver. [...] de fazer aparecer o discurso”, descobrindo imagens e provocando o pensamento conceitual a *pensar mais e melhor* (cf. RICOEUR, 1976, p. 58). Dessa forma podemos interpretar que, se isso aplicada ao símbolo por seu caráter de duplo sentido, também pode ser igualmente aplicado ao enunciado metafórico.

Símbolo e metáfora, embora sejam parentes, são irredutíveis entre si. Diz Ricoeur: “por um lado, há mais na metáfora que no símbolo; por outro, há mais no símbolo do que na metáfora” (RICOEUR, 1976, p. 80). Isso significa que há mais na metáfora na medida em que favorece a compreensão; por outro lado, há mais no símbolo enquanto fonte de significação. Como resultado desse confronto salutar, Ricoeur, sem abandonar o símbolo, passa de uma hermenêutica do duplo sentido para uma hermenêutica da metáfora. Não obstante, não será essa a principal característica de seu empreendimento. Há quem diga que trata-se de um percurso introdutório e que a abordagem

ricoeuriana ganha maior notoriedade quando ele se ocupa com a noção de texto (cf. GRONDIN, 2008, p. 115). Quanto a isso, estamos de acordo e pretendemos evidenciar o plano de fundo da questão, isto é, a teoria do discurso.

O *enunciado metafórico* aparece em vários tipos de discursos como, por exemplo, na retórica e na poética. A *retórica*, a arte de argumentar, é a disciplina mais antiga de uso da linguagem enquanto discurso e permanece em voga até hoje. A *poética* pode confundir-se com a retórica, mas sua diferença consiste em ser construtora de intrigas (*mythos*) para expandir a imaginação individual e coletiva. Ocupando-se mais com a *poética* do que com a *retórica*, Ricoeur chama a atenção para o *mythos* que metaforiza e a *mimesis* que redescreve. A junção de ambos é obra de toda poesia, sendo mais facilmente manifestada naquela em que o *mythos* toma forma de discurso narrativo e a *mimesis* redescreve o *agir* humano. Estamos falando do discurso narrativo, bem apresentado em *Temps et récit* (1983-1985). O discurso narrativo é coerente, possui uma linha condutora e seu conjunto mostra-se completo, um enredo de elementos heterogêneos. Com o discurso narrativo, Ricoeur preserva a amplitude, a diversidade e a irredutibilidade da linguagem. Mostra ainda que todo enredo está vinculado ao tempo e mesmo os enredos de ficção possuem validade. Além disso, assegura que a vida humana é potencialmente narrativa, estando sempre em busca de narrador.

A partir do discurso narrativo, Ricoeur deu especial atenção à noção de texto (discurso fixado). É nessa ocupação que o filósofo amplia sua concepção hermenêutica e a assume como a “teoria das operações de compreensão relacionadas com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 1986, p. 75). Mas, o que são textos? Por hora, dizemos: tudo aquilo que é suscetível de compreensão. Agora, para Ricoeur, a noção de texto relaciona-se com o

discurso ou, precisamente, com uma teoria do discurso. Neste caso, a noção de texto está dentro da teoria do discurso que favorece uma visão muito mais ampla da linguagem do que aquela proposta pelo estruturalismo e outras linhas afins. Nesse contexto, faz-se necessário definir o que é o discurso. Vejamos uma passagem significativa de nosso autor:

O que é o discurso? [...] O discurso é um evento da linguagem. Se o signo (fonológico ou lexical) é a unidade básica da linguagem, a frase é a unidade básica do discurso. Por conseguinte, é a linguística da frase que sustenta a teoria do discurso como um acontecimento. Recordarei quatro características dessa linguística da frase, que me ajudaram a elaborar a hermenêutica do acontecimento e do discurso. Primeiro traço: o discurso é sempre realizado temporalmente e em um presente [...]. Segundo traço: enquanto a linguagem carece de sujeito [...] o discurso remete a quem o pronuncia por meio de indicadores, tal como os pronomes pessoais. [...] Terceiro traço: [...] o discurso é sempre sobre alguma coisa. Refere-se a um mundo que pretende descrever, expressar, representar. [...] Quarto traço: [...] o discurso tem, não somente um mundo, mas um outro, um interlocutor a quem se dirige (RICOEUR, 1986, p. 184).

O discurso é um acontecimento temporal ligado a um agente que enuncia um assunto, direcionado a alguém. É bem representado na fórmula: *alguém diz algo para alguém sobre alguma coisa*. Segundo Ricoeur, o discurso reforça o lugar da palavra enquanto realidade polissêmica, heterogênea e individual; derivada de um sistema que se dá em ato e, cujo contexto, decide seus vários empregos. Tomada enquanto signo lexical, a palavra é uma realidade virtual, diferente da frase que é atual: enquanto genuíno acontecimento do ato de falar. Ora, a frase não é uma mera soma de palavras, tampouco “uma palavra mais ampla ou mais complexa. É uma nova entidade. [...] Uma frase é um todo irreduzível à soma das suas partes” (RICOEUR, 1976, p. 19). Se a análise da palavra pode ser mais formal e ocupa-se com a dissociação da língua enquanto partes constitutivas (semiótica), a abordagem da frase refere-se imediatamente à noção de sentido (semântica). É justamente com a semântica que a hermenêutica ricoeuriana

alarga sua operação para além dos signos, tornando-se cada vez mais uma disciplina que opera sobre textos.

A teoria do discurso esclarece a noção de texto enquanto enfrenta um debate com a chamada tradição romântica da hermenêutica. Tal tradição reduz a interpretação a uma área da compreensão e torna o texto um mero instrumento de comunicação. Os interlocutores de Ricoeur neste debate são Schleiermacher e Dilthey, que estão entre os precursores da hermenêutica contemporânea (DILTHEY, 2010). É comum, entre eles, a ideia de que a compreensão de uma obra só é possível a partir da intenção de seu autor. A compreensão então, se daria no modo de diálogo entre o leitor e o autor, sendo o texto um mero instrumento de comunicação. Ricoeur toma essa compreensão como romântica e rejeita também a noção de que a interpretação seria somente uma parte da compreensão.

Para nosso autor, a posição do texto, em decorrência de sua função, é outra; qual seja: fixar o discurso que é um evento da linguagem, dotado de significação (cf. RICOEUR, 1976, p. 20). O discurso, então, segue a dialética do evento e da significação, realizando a passagem da relação fala-audição à relação escrita-leitura. Enquanto evento, além da vinculação temporal, também consiste no fato de que quando alguém fala, ao se exprimir, faz discurso a respeito de algo. Quanto à significação, essa varia conforme a modalidade de discurso e sua interpretação, ganhando mais espaço quando se inscreve na escrita, pois favorece os paradigmas do distanciamento e da apropriação (cf. RICOEUR, 2013, p. 52). Podemos dizer isso de outro modo: no discurso, *alguém fala algo a outro alguém* que faz interpretação simultânea, havendo possibilidade de diálogo entre esses interlocutores (relação fala e audição). Diferentemente, quando o discurso é fixado na escrita, o que muda, não há apenas o meio; a situação também é outra, pois a interlocução não é

mais possível. O diálogo foi interrompido e o leitor não possui outra realidade senão o texto.

A escrita quando toma o lugar da fala, no entender de Ricoeur, liberta-se da intenção mental de seu autor, ganha autonomia uma vez que esse autor não está mais disponível para ser interrogado. Em contrapartida, a captação de seu sentido torna-se uma tarefa mais exigente. Quando falamos, normalmente nos dirigimos a alguém em específico. O texto escrito, contudo, é *potencialmente* dirigido a um leitor desconhecido (ou a quem quer que saiba ler). Dessa forma, a escrita, libertada da situação face a face, inaugura um mundo próprio e torna-se objeto privilegiado da atividade hermenêutica. Aparece o *distanciamento*, isto é, a separação temporal, cultural e geográfica entre escritor e leitor. Mas também aparece a *apropriação* relacionada ao momento da leitura no que se refere à posição do leitor frente ao texto, mas também sua repercussão no mundo da vida. Inscreve-se ainda, nesse quadro, questões importantes, como a da mensagem e a da referência. Ora, no discurso falado, o critério de referência é facilitado pela situação comum entre os interlocutores e utiliza indicação gestual. No caso da escrita, a situação é diversa, porque a referência é suspensa e aparecem mundos, possíveis, não apenas uma situação. Mundo, nesse caso, é o conjunto de referências desvendadas no próprio texto, que faz o leitor habitar e se projetar (cf. RICOEUR, 2013, p. 52). É nesse novo mundo que a mensagem será dada, explicada e compreendida, enquanto isso, quem explica e compreende, explica-se e compreende-se cada vez mais e melhor.

Com efeito, no mundo do texto se dá a dialética do explicar e compreender, elementos da hermenêutica diltheiana que são colocados aqui como complementares. A hermenêutica psicológica concebe que a explicação tem seu campo de atuação nas ciências da natureza, enquanto a compreensão

estaria do lado das ciências humanas, havendo aí a possibilidade de interpretação. Ricoeur, ao invés disso, coloca a explicação e a compreensão como processos da interpretação de um texto, de modo que, ao lê-lo, se busca não somente a compreensão, como também explicação e vice-versa. Enquanto a compreensão se dá no interior do texto se dirigindo a unidade intencional, a explicação se dá em sua exterioridade visando a estrutura analítica. Segue-se, então, uma dinâmica que vai da compreensão à explicação e vice-versa, em um movimento interpretativo sobre o texto, que transborda, na medida em que é capaz de criar mundos a serem explicados, compreendidos e habitados (cf. RICOEUR, 1976, p. 20). Explicar e compreender, portanto, são duas perspectivas que se cruzam sem cessar e é importante não as separar, pois a interpretação se dá como alternância entre uma e outra, numa circularidade salutar de um “arco hermenêutico”.

Junto à dialética da explicação e compressão está a dialética do distanciamento e apropriação, através da qual Ricoeur se aproxima e se diferencia de Gadamer. Antes, vale lembrar que na hermenêutica gadameriana a interpretação se dá em um processo dialógico, reabilitando as noções de preconceito, tradição e autoridade na interpretação, em esteira heideggeriana (RICOEUR, 2013, p. 47; GADAMER, 1999). É importante para Gadamer a noção de consciência histórica, uma vez que estamos sempre situados na história. Em relação a esse ponto, estão outros conceitos relevantes, como distanciamento, fusão de horizontes e aplicação, que Ricoeur recolherá para compor sua versão hermenêutica, preferindo chamar esse último de apropriação. Se, para Gadamer, o distanciamento é produtivo por eliminar erros e permitir liberação de significados, para Ricoeur a distância temporal é produtiva por situar o discurso no tempo, inscrevê-lo numa obra e situá-lo em uma referência constitutiva (cf. RICOEUR, 1976, p. 103). São essas, na verdade, três formas de distanciamento que exigem a dialética

explicação-compreensão, e não a eliminação da distância, como sugere o pensamento gadameriano. Para isso, Ricoeur se propõe a ultrapassar a alternativa verdade *ou* método, preservar o aspecto metodológico, sem renunciar à densidade ontológica da realidade estudada (RICOEUR, 2013, p. 51). Ele faz isso mediante a assunção do texto como paradigma de distanciamento, que revela a historicidade da experiência humana, na e pela distância.

O texto é discurso, como já sabemos; enquanto tal, é dialética de fala e de escrita, é obra estruturada. Completa a tríade discurso-obra-escrita a noção de mundo do texto, “centro de gravidade da questão hermenêutica” (RICOEUR, 2013, p. 53). É nesse fator terminal, e não no início como quer a hermenêutica romântica, que encontramos a questão da compreensão de si. E é nesse ponto que reencontramos as noções gadamerianas de fusão de horizontes e de aplicação (apropriação). A apropriação, diz respeito à posição do leitor frente ao mundo do texto, o modo de trazer para si um ou os vários mundos que o texto desvela. Ligada ao distanciamento típico da escrita, “a apropriação é exatamente o contrário da contemporaneidade e da congenitalidade: é compreensão pela distância, compreensão à distância” (RICOEUR, 2013, p. 67). Há a apropriação ligada à noção objetiva de obra que implica uma estrutura, não do autor, mas do texto, indicando que a explicação é via necessária para a compreensão ou que a compreensão não se dá por intuição imediata, mas por mediação do texto e dos signos humanos presentes nas obras da cultura.

O texto é, portanto, mediação pela qual compreendemos a nós mesmos. É ele, e não o diálogo, que cria, instaura e institui o face-a-face, insinuando que “a hermenêutica começa onde o diálogo acaba” (RICOEUR, 1976, p. 43). Exatamente por isso, interpretar não é compreender e apropriar a intenção do

autor. É compreender, explicar e se apropriar do sentido do próprio *texto*. O sentido que *não está atrás do texto* como uma intenção oculta, mas diante dele, desvendando, descobrindo e revelando mundos. É aqui que acontece a “fusão de horizontes” – do leitor e do mundo do texto – sendo que o leitor precisa perder-se para reencontrar-se no horizonte da obra discursiva. Quer dizer, o leitor não impõe ao texto suas predisposições, mas se expõe a ele para receber um *si* amplo, dilatado pelo mundo do texto (Cf. RICOEUR, 2013, p. 67). Para se expor ao texto, é preciso a suspensão da subjetividade, o desapego de si, um perder-se para se encontrar nas variações imaginativas, trocando o “eu, mestre de si mesmo, pelo *si*, discípulo do texto” (RICOEUR, 1986, p. 54). Assim, interpretar é entrar no mundo do texto, explicá-lo a partir da distância temporal e compreendê-lo num movimento de apropriação, em um jogo no qual o leitor é lançado nas potencialidades internas e externas de um texto.

Uma pergunta marginal que, para muitos, pode ser capital é: como fica a situação do autor nessa teoria de Paul Ricoeur? Uma resposta rápida seria que, ao renunciar a captação da intenção do autor, também é contemplada a renúncia do autor empírico. Não se trata de sacrificá-lo, mas considerar melhor os outros polos a ele referidos, como o texto e o leitor. São esses polos aquilo o que mais interessa à hermenêutica ricoeuriana que, em seu esboço final, lança luzes a um novo autor: o leitor que traduzirá no seu mundo, por meio de palavras e ações, os efeitos de sua leitura. O autor do texto continua a ser valorizado na medida em que favoreceu o acesso ao “mundo do texto”. Mas, não será ele a dizer o sentido do texto, uma vez que este não mais lhe pertence. Isso não significa, contudo, abrir margens às arbitrariedades interpretativas. Um texto é um todo, uma totalidade que é melhor interpretada se levarmos em conta as suas partes, em um processo acumulativo e holístico (cf. RICOEUR, 1986, p. 200). Mas, o texto aberto à interpretação tem seus limites. Por isso, em um dado momento, é preciso que os leitores confrontem as interpretações

e cheguem à posição mais apropriada possível. Esse confronto se dá por via da dialética explicar e compreender.

É fato que na hermenêutica ricoeuriana a noção de texto tem um papel condutor. A partir dela, Ricoeur fez os mesmos movimentos em dois outros campos, o da ação e da história (RICOEUR, 1986, p. 137-280)⁴. Isto é, Ricoeur aplica nesses campos a dialética “compreender e explicar” levando em conta o par “distanciamento e apropriação”. Antes, recordamos que todas essas operações são possíveis graças à teoria do discurso, essa ocorrência da linguagem com significação. Portanto, a noção de texto pressupõe a teoria do discurso que implica uma atividade sintética e articula-se a um sujeito discursivo. Existe, como mostramos, os discursos oral e escrito; a passagem do oral para o escrito inaugura o campo interpretativo, pressupondo a autonomia do texto e seu desprendimento da intenção do autor. Com isso, a referência ostensiva do mundo do face-a-face é suspensa e abre-se a referência da literalidade, disponível a quem saiba ler e esteja disposto à aventura textual. A ideia de texto traz ainda o problema de sua composição que faz do texto uma obra, com regras específicas, diferente das regras da palavra e da frase, provocando mais ainda a necessidade de uma interpretação da estrutura, seu mundo de significação e o mundo do leitor.

Reiteramos: a hermenêutica ricoeuriana é baseada na noção de texto que, por sua vez, se funda em uma teoria do discurso. Destacamos, ainda, que o mundo do texto reforça o papel da linguagem, especialmente seu estatuto literário

⁴ Sobre o campo da ação, temos em mente a filosofia prática ricoeuriana que vai desde a análise fenomenológica e linguística do ato, passando por sua significação e referência ética/moral/jurídico/política, até suas implicações ontológicas. Quanto ao campo da história, temos em conta a teoria narrativa e todo o seu desdobramento, em diversos níveis. Tratamos um pouco de ambos os campos em nossas pesquisas de mestrado e doutorado, publicadas como: *Sujeito e tempo em Paul Ricoeur: fenomenologia, poética e hermenêutica da subjetividade*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020. *Identidade e Relação: incidências ontológicas da filosofia de si em Paul Ricoeur*. São Paulo: Dialética, 2024.

com o potencial de descobrir e transformar a realidade. A linguagem literária nos remete à *invenção semântica* própria da poética, sendo peculiar da metáfora e da intriga que compõem um texto narrativo. Com isso, a linguagem literária que já é distinta da linguagem comum, expande-se para o mundo e maximiza a referencialidade, provando que a linguagem não tem um fim em si mesma, nem se fecha à sua estrutura, como propõe o estruturalismo e teorias afins. Num texto poético (narrativo), cabe à linguagem uma tríplice função: oferecer a realidade (o discurso), configurá-la em texto e refigurar a existência do leitor. A fusão de mundos (do texto e do leitor) acontece num horizonte de temporalidade no qual as aporéticas do tempo são resultantes de abordagens paradoxais e recebem como réplica uma poética que sintetiza e associa acontecimentos num relato unificado. Quem realiza essa operação? O leitor, tal qual mediador, intérprete, hermeneuta de si e do mundo que o cerca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As contribuições dadas por Paul Ricoeur à hermenêutica filosófica, tornam a interpretação não somente um método, mas também um modo de pensar, de se fazer filosofia. Para Ricoeur, a filosofia começa no plano da linguagem e a reflexão não mais coincide com a intuição, pois é movimento de desvio pelo roteiro dos signos existentes no mundo. A ocupação com a linguagem e sua necessidade de interpretação, faz Ricoeur tomar parte nos grandes movimentos hermenêuticos e se posicionar frente a eles criticamente. Pelo fato de a hermenêutica possuir uma relação privilegiada com as questões de linguagem, a interpretação precisa levar em conta o caráter polissêmico das palavras, o contexto no qual elas foram proferidas, seu locutor/autor e ouvinte/leitor determinado. Esses elementos não devem enclausurar ou determinar as significações de um discurso, especialmente aqueles fixados pela escrita.

A teoria do discurso é ampla e concisa. Num quadro geral, ela pode ser a característica principal da filosofia ricoeuriana e quiçá ocupe lugar central em toda a sua produção intelectual, sendo seu núcleo. A partir da teoria do discurso, Ricoeur aborda os diversos problemas, questões e situações que lhe são apresentados. Por isso, faz sentido defender sua importância, pois o lugar ou o papel da linguagem em nosso autor é fundamental, como apontamos⁵. E uma vez que o sistema da língua é realidade virtual e atemporal, ele se torna efetivamente real à medida em que é atualizado pelo discurso. Assim, ao passo que o discurso se encarrega de agregar – ou pelo ao menos favorecer – as expressões linguísticas, também possibilita seu aparecimento, a começar pelos mais básicos, como o signo, o símbolo, a frase...

Um discurso supõe interpretação. Interpretar é explicar e compreender, e vice-versa. Ricoeur tem um mote que diz: “explicar mais para compreender melhor” (RICOEUR, 1983, p. 12). Quem realiza essa operação é o leitor que, do lugar em que está, toma uma obra literária autônoma, recontextualiza-a e apropria-se de seus significados. No fundo, esse movimento contempla uma pretensão existencial da hermenêutica ricoeuriana que diz: explica para melhor compreender; compreende, para melhor se explicar. Nesse movimento, a hermenêutica forja uma dialética entre textualidade e subjetividade que é tema para outro artigo. É por isso que a hermenêutica ricoeuriana é chamada por ele sua obra magna de *herméneutique du soi* (hermenêutica de si) (RICOEUR, 1990, p. 27). Quer dizer: para além de decifrar o duplo sentido do símbolo e trabalhar sobre textos, a hermenêutica nos ajuda a explicar para melhor compreender; compreender, para melhor explicar.

⁵ Vale conferir: BARROS DE OLIVEIRA, Rafael. *Entre philosophie et linguistique: autour de 'Philosophie et langage' de Paul Ricœur*. Études Ricoëuriennes, vol. 11, n. 1. 2020. Veja também o artigo “Paul Ricoeur e a linguagem”, que publicamos na revista Guairacá, em 2023.

REFERÊNCIAS

BARROS DE OLIVEIRA, Rafael. “Entre philosophie et linguistique: autour de ‘Philosophie et langage’ de Paul Ricoeur”. **Études Ricoëuriennes**, v. 11, n. 1, 2020.

CORREIA, Mário. “Paul Ricoeur e a hermenêutica – uma introdução”. **Poiesis – Revista de Filosofia**, v. 27, n. 02, 2023.

CORREIA, Mário. “Paul Ricoeur e a linguagem – uma introdução”. **Guairacá Revista de Filosofia**, v. 38, n. 2, 2023.

DILTHEY, Wilhelem. “O surgimento da hermenêutica”. **Numen**, v. 2, n. 1, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis : Vozes, 1999.

GENTIL, Hélio Salles. **Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur**. São Paulo : Edições Loyola, 2004.

GRONDIN, Jean. **Qué es la hermenéutica?** Barcelona : Herder, 2008.

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa : Instituto Piaget, 200.

MORATALLA, Tomás Domingo. “¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenêutica”. **Escritos**, v. 26, n. 57, 2018.

PEREIRA, Miguel Baptista. “A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur”. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 24, 2003.

PORTOCARRERO, Maria Luisa. "Hermenêutica e fragilidade em Paul Ricoeur".

Prometeus, a. 6, n. 12, 2013.

RICOEUR, Paul. "Autobiografia intelectual". **Da metafísica à moral**. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.

RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II**. Paris : Le Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. **Finitud y culpabilidad. Livro II: La simbólica del mal**. Madrid : Trotta, 2004

RICOEUR, Paul. **Freud: uma interpretação de la cultura**. Ciudad de México : Siglo XXI, 1970

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis-RJ : Vozes, 2013.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique**. Seuil : Paris, 1969.

RICOEUR, Paul. "O mito". **Escritos e Conferências, 3: antropologia filosófica**. São Paulo : Loyola, 2016.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris : Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit. Tomo 1**. Paris : Seuil, 1983

RICOEUR, Paul. "Teoria da Interpretação". **O discurso e o excesso de significação**. Porto : Edições 70, 1976.



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Artigo

HOBBS, OU A RELIGIÃO COMO QUESTÃO POLÍTICA

Mbaidiguim Djikoldigam

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.36942/rfim.v4i1.987

Contato: mbaidjikoleo@gmail.com

Recebido em: 16/01/2024 • **Aprovado em:** 13/09/2024

HOBBS, OU A RELIGIÃO COMO QUESTÃO POLÍTICA

Mbaidiguim Djikoldigam

-

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar a relação entre religião e política na filosofia política de Thomas Hobbes., questão que aparece em quase todas as suas obras. Em *Do Cidadão* (1642), uma das suas principais produções, o autor trata desta questão a partir de uma reflexão sobre a obediência à lei de Deus ou a lei dos homens em caso de conflitos entre as duas. Uma resposta parcial dada pelo autor do *Leviatã*, ao afirmar que é difícil falar de contradição entre leis civis e leis divinas, seguindo a linha de que existe um só soberano. Em *Leviatã*, o problema é abordado com mais consistência e com outro foco. A religião é tratada como parte integrante do projeto filosófico e político e a dimensão religiosa dos homens é apresentada como um dos elementos fundamentais da humanidade a ser considerada pelo soberano. Nosso intuito é mostrar que a religião é vista por Hobbes como uma questão política configurando uma teologia-política que não tem mais como centro Deus, mas o novo deus, criado pelo contrato social passado entre os humanos, isto é, o Estado, representado na pessoa do Soberano.

Palavras-Chaves: Hobbes, política, religião.

Abstract: The objective of the article is to analyze the relationship between religion and politics in the political philosophy of Thomas Hobbes. The religious issue appears in almost all Hobbesian works. In one of his main works, *Of the Citizen* (1642), the author addresses this issue through a question about obedience to the law of God or the law of men in the case of conflicts between the two. A partial answer is given by the author of *Leviathan* in this work. The English philosopher responds that it is difficult to speak of a contradiction between civil laws and divine laws, following the idea that there

is only one sovereign. In *Leviathan*, the problem is approached with more consistency and with a different focus. Religion is treated as an integral part of the philosophical and political project. The religious dimension of men is presented as one of the fundamental elements of humanity to be considered by the sovereign. Our aim is to show that religion is seen by Hobbes as a political issue, configuring a political theology that no longer has God as its center, but the new god, created by the social contract passed between humans, that is, the State, represented in the person of the Sovereign.

Keywords: Hobbes, politics, religion.

Resumen: El artículo tiene como objetivo analizar la relación entre la religión y la política en la filosofía política de Tomas Hobbes. La cuestión religiosa aparece en casi todas las obras hobbesianas. En *Do Cidadão* (1642) una de sus principales obras, el autor trata de la cuestión a partir de un cuestionamiento sobre la obediencia a la ley de Dios o a la ley de los hombres, en el caso de conflictos entre las dos. Una respuesta parcial es dada por el autor de *Leviatã* en esta obra. El filósofo inglés responde que es difícil hablar de la contradicción entre las leyes civiles y las leyes divinas, siguiendo en esta línea de que existe un solo soberano. En *Leviatã*, el problema es mencionado con más consistencia y con otro foco. La religión es tratada como parte integrante del proyecto filosófico y político. La dimensión religiosa de los hombres es presentada como uno de los elementos fundamentales de la humanidad considerada por el soberano. Nuestro intuito es mostrar que la religión vista por Hobbes es como una cuestión política configurando la teología-política que no tiene más cómo centro el Dios, pero un nuevo dios, creado por el contrato social entre los humanos, es decir, el Estado, representado en la persona del Soberano.

Palabras clave: Hobbes, política, religión.

INTRODUÇÃO

A relação política-religião é um tema muito frequente na filosofia política, área da Filosofia que engloba a multiplicidade de reflexões filosóficas sobre a origem ou a organização da vida em sociedade e as várias implicações que esse convívio impõe aos indivíduos, trazendo pistas e reflexões sobre tais questões existenciais.

O presente artigo procura analisar tal relação a partir da filosofia política de Thomas Hobbes, uma vez que a questão religiosa aparece em quase todas as suas obras. Em *Do Cidadão* (1642), o autor trata a filosofia política a partir do questionamento sobre obediência à lei de Deus ou à lei dos homens em caso de conflitos entre ambas. Uma resposta parcial é dada pelo autor na obra *Leviatã*. De fato, o filósofo inglês responde que é difícil falar sobre a contradição entre leis civis e leis divinas, seguindo na linha de que existe um só soberano. Porém, Hobbes faz questão de dizer que o sujeito deve suportar pacientemente o duro domínio de seu mestre temporal, ou seja, obedecer ao soberano é obedecer a Deus.

Em *Leviatã*, o livro mais conhecido de Hobbes, o problema parece ser abordado com mais consistência e com outro foco. A religião é tratada como parte integrante do projeto filosófico e político do filósofo inglês. No Livro I do *Leviatã*, a dimensão religiosa dos homens é apresentada como um dos elementos fundamentais da humanidade a ser considerada pelo soberano. Hobbes faz muitas referências aos textos bíblicos para rejeitar as teorias políticas baseadas em preceitos religiosos, mas também rejeita a filosofia política clássica baseada na explicação religiosa do poder político, trazendo assim a reflexão sobre a problemática relação entre religião e política, ou seja, entre poder religioso e poder temporal.

Este estudo pretende, a partir dos dados apresentados nas linhas anteriores, mostrar que a religião em Hobbes é uma questão política e configura uma teologia política que não possui como centro Deus, mas o novo deus, criado pelo contrato social passado entre os humanos, isto é, o Estado, representado na pessoa do Soberano. Para tanto, dividimos a reflexão em três pontos principais:

Na primeira parte, analisamos as questões político-religiosas do contexto histórico em que Hobbes desenvolve a sua teoria política. O filósofo nasceu e cresceu em um período de grande turbulência social na Inglaterra, o século XVII, decisivo na história do país. Para melhor situar a nossa reflexão, consideramos como principal referência histórica a guerra civil inglesa, que é o retrato e o resumo do embate teológico e político desta época. O objetivo desta primeira parte é, portanto, buscar relacionar a influência da guerra na formulação da teoria política hobbesiana, particularmente, a concepção que o autor teve da relação entre política, religião e teologia a partir deste conflito.

Na segunda parte do presente trabalho, buscamos analisar o conflito sob o ponto de vista hobbesiano, focando particularmente no papel da religião na filosofia do autor. Nos interessa particularmente a acusação feita por Hobbes ao clero, considerado o principal responsável pela guerra. A reflexão será feita em torno das seguintes perguntas: por que o clero é visto pelo filósofo inglês como o principal responsável? Quais argumentos o autor utiliza para sustentar a sua acusação? Qual é o significado destes argumentos para a sua filosofia política? O que essa acusação nos diz sobre a relação entre religião e política; teologia e política?

Em terceiro e último momento, o artigo se debruça sobre a análise da interpretação hobbesiana da Sagrada Escritura, e a visão política que sustenta esta interpretação. A reflexão busca apresentar a originalidade hobbesiana

em tal interpretação e as suas consequências para a reflexão sobre teologia e política, religião e política.

SITUANDO O TEMA: A GUERRA CIVIL INGLESA E AS QUESTÕES POLÍTICO-RELIGIOSAS SUBJACENTES AO CONFLITO

Se até 1527 a monarquia inglesa era uma das grandes aliadas de Roma¹, a situação muda a partir de então quando o papa Clemente VII infligiu ao rei uma derrota considerada pelo monarca como irreparável, abrindo uma ferida definitiva no cristianismo. Na verdade, Henrique VIII esperava que sua esposa, Catarina de Aragão, lhe desse um herdeiro do sexo masculino, uma vez que um herdeiro homem era parte essencial da manutenção do poder naquela época. Mas a saúde e a idade de Catarina faziam com que esse desejo fosse cada vez menos provável de ser concretizado. Durante este mesmo período, Henrique VII se apaixonou por Ana Bolena, uma mulher de família nobre e que exercia grande fascínio sobre a corte.

É assim que, em 1527, o monarca solicita ao papa Clemente VII a anulação de seu casamento com Catarina para casar-se com Ana Bolena. Após muitas disputas verbais, a solicitação é rejeitada e, como resposta, Henrique VIII rompe com a Igreja de Roma e se autoproclama chefe de uma nova Igreja.

Sua primeira ação como novo líder foi exigir que seu casamento fosse anulado pelo arcebispo de Canterbury para então se casar, em 1533, com Ana Bolena. A ruptura oficial com Roma é consumada em 1534 pela promulgação da Lei de Supremacia, que confirma Henrique VIII como único chefe supremo do

¹ O rei Henrique VIII (1491-1547) era católico fervoroso e fiel apoiador do papado, não tinha boa opinião a respeito da reforma protestante e criticava abertamente Martinho Lutero, o que lhe valeu o título de Defensor da Fé católica.

anglicanismo.

A separação de Roma concede ao rei o poder religioso, contudo, dá início a outros problemas internos que vão, desde a reação dos ingleses fiéis ao papa, chamados de papistas, até a reação católica de Maria Tudor contra o próprio Estado pela nova categoria do clero, portanto favorável à separação, conforme podemos ler na seguinte observação de Manent:

O direito que o monarca se arrogou de determinar a religião dos súbditos coloca-o numa situação particularmente exposta. Ao escolher o protestantismo, ou uma versão do protestantismo, como religião de Estado, ele consagra a autoridade dessa interpretação do cristianismo e, portanto, fornece armas aos adeptos da versão mais rigorosa ou radical: os “puritanos”, que irão contestar a religião do Estado e o próprio Estado (Manent, 2018, pp. 46- 47).

Após a morte de Henrique VIII, a sua filha Isabel I assume o trono, retoma com os métodos do seu pai, governando disciplinarmente (*Act of Supremacy, Act of Uniformity*) e dogmaticamente (publicando os 39 artigos da fé, com via calvinista). Foi, aliás, no reinado de Isabel I, depois da reação católica de Maria Tudor, que se fixou o caráter protestante da monarquia inglesa, selando o destino religioso de Inglaterra.

Após a morte de Isabel I, a ascensão de Jaime ao trono não trouxe a mudança esperada, isto é, uma Inglaterra mais protestante. O novo monarca, apesar de sua educação calvinista, que deu-se pelo fato de ser escocês, colocou-se mais ao lado dos bispos e deixou em segundo plano os puritanos², causando a revolta dos protestantes.

² Membros de grupos radicais nascidos dentro da Igreja anglicana no final do século XVII. Acreditavam que a Igreja anglicana era parecida com a Católica, portanto, pediam uma reforma da reforma.

Muitos protestantes esperavam que, assim como a ruptura de Henrique VIII com Roma fora seguida por mudanças mais radicais no reinado de Eduardo VI, a ascensão de Isabel ao trono levaria a uma retomada política de seguidas reformas. Ficaram decepcionados e sobreveio um impasse. Enquanto se encontrasse em jogo a independência nacional da Inglaterra, o governo necessitaria do apoio dos puritanos contra os inimigos papistas, no país e no exterior. Os puritanos não tinham o menor desejo de remover Isabel I do trono, em favor de Maria, rainha da Escócia e da Espanha, mas as vitórias obtidas na década de 1590 e ascensão de Jaime colocaram em primeiro plano questões ligadas ao governo da Igreja. Os bispos desencadearam uma ofensiva contra seus críticos e despojaram os sectários das terras. Através da Alta Comissão cresceu a autoridade independente da hierarquia episcopal e o Parlamento, bem como os advogados quiseram controlá-la. Especialmente sob o episcopado de William Laud, arcebispo de Canterbury desde 1633, mas que exercia controle efetivo sobre os negócios eclesiásticos desde 1628, as pretensões do clero se intensificaram. Cortes eclesiásticas foram acionados imparcialmente contra membros da pequena nobreza e dos diversos ofícios, bem como contra os sectários das classes baixas. No entanto, a independência de pensamento e o espírito de discordância, que se enraizaram num século em que se lia a Bíblia, não poderiam ser facilmente esmagados. Alguns batistas já sugeriam a possibilidade de tolerar-se mais de uma ramificação do culto religioso em um único Estado” (Hill, 1990, pp. 19-20).

Quando Jaime I morreu, foi sucedido pelo filho Carlos, que se casa com a princesa francesa Henriqueta (1609-1669), irmã do rei francês Luís XIII, uma católica que concede alguns privilégios para praticar a sua religião. Esta união não se provou popular entre os anglicanos e muito menos entre a corrente calvinista. Tal impopularidade era ainda mais acentuada no parlamento. Desde a ascensão de Jaime I (1566-1625), a Inglaterra presenciou problemas

recorrentes com o Parlamento pelas mais variadas razões. Por exemplo: o novo rei era defensor do absolutismo francês, e em 1614, apoiado em sua prerrogativa, aumentou os impostos. Quando o Parlamento protestou, foi dissolvido e fechado por sete anos.

Como seu pai Jaime, Carlos I seguia também a corrente absolutista sob a influência francesa, o que provocou atritos com o parlamento. Para controlar essa tendência absolutista de Carlos, o parlamento o obriga a assinar a Petição dos Direitos em 1628, segundo a qual o monarca é impedido de convocar o exército e criar novas taxas sem a aprovação do parlamento. A medida visava proteger a população da imposição de tributos e detenções ilegais. Isto porque:

No reinado de Jaime, o Parlamento, que representava os proprietários, arrogava-se claramente com maior poder no que se referia à taxação de impostos e às políticas comercial e externa; reivindicava suas próprias liberdades e seu status independentes na constituição. Jaime I, experiente e bem-sucedido rei da Escócia durante 36 anos, revidou ao enunciar a teoria do Direito Divino dos Reis, enfatizou a prerrogativa real e o poder independente do executivo. Isabel provavelmente também acreditara no Direito Divino das Rainhas, mas fora prudente demais para enfiar esses direitos goela abaixo de seus súditos. Jaime revelou-se mais circunspecto na prática do que na teoria e procurou sinceramente uma acomodação com seus poderosos súditos, mas seu Carlos I era menos sensato (Hill, 1990, p.15).

Porém, um ano após conseguir os impostos que lhe interessavam, Carlos I dissolveu o parlamento, e perseguiu os dissidentes religiosos – principalmente os puritanos e os presbiterianos. Em 1637, Carlos I tentou substituir o culto presbiteriano da Escócia pelo anglicano. Os escoceses rapidamente se revoltaram. Diante das ameaças dos separatistas escoceses (presbiterianos), o

rei se vê, quase 10 anos depois, obrigado a convocar o parlamento para obter os fundos necessários ao financiamento de uma ação militar contra os rebeldes. Graças ao apoio de parlamentares da burguesia mercantil e de nobres capitalistas detentores de pequenas propriedades, o rei conseguiu estruturar a criação de um exército permanente. Em contrapartida, a política religiosa passou a ser controlada pelo parlamento. Essa última medida era uma forma de garantir uma maior liberdade religiosa, já que Carlos I havia mantido a política de seu pai de tentar impor o anglicanismo como religião de parte da população que professava fés distintas, como os presbiterianos na Escócia e os calvinistas, conhecidos na Inglaterra como puritanos.

A monarquia vai aos poucos se encontrar em uma situação bem delicada. O monarca perde o controle da vida religiosa dos seus súditos, pois, sem a possibilidade de voltar ao catolicismo e sendo o anglicanismo considerado doravante uma religião estrangeira e inimiga, também não havia a possibilidade de impor um cristianismo de definição real. O cenário obviamente não satisfaz nem ao conjunto dos protestantes, nem aos ingleses que continuaram fiéis ao Papa. Todas as tentativas de reformas feitas nesse sentido pelo sucessor de Isabel I se mostram infrutíferas.

Em 1641, na tentativa de aumentar seus poderes, Carlos I tenta pela segunda vez dissolver o parlamento. Essa medida não agrada aos puritanos que se revoltam dando início à guerra civil na Inglaterra, conhecida também como Revolução Puritana.

A cidade de Londres se revolta e obriga Carlos I a fugir. A alta nobreza apoia o rei, organizando o chamado Exército dos Cavaleiros. O parlamento, por sua vez, organiza um exército composto por cidadãos, tendo por líder o puritano Oliver Cromwell (1599-1658), oriundo da pequena nobreza. Para esta força bélica, a revolta política se mistura ao rancor religioso devido aos muitos anos

de perseguição. A situação de Carlos se agrava quando a Irlanda também se revolta em 1641, fato que possibilita ao parlamento obter vantagem na guerra. Após a vitória do parlamento na batalha de Naseby, em 1645, o rei se refugiou na Escócia, mas por pouco tempo. Em 1648, é devolvido para a Inglaterra onde o parlamento delibera sobre seu destino. Sendo agora maioria após um golpe orquestrado por Cromwell, os deputados puritanos condenam o monarca à morte. A partir de uma briga política, o conflito se transformou em um conflito armado de seis anos e que custou a vida de Carlos I, em 1649.

Após a morte de Carlos I, foi estabelecida uma República na Inglaterra, sob a dura liderança de Cromwell, e cujo regime se manteve até sua morte em 1658. Seu filho, Richard Cromwell (1628-1712) renuncia pouco tempo depois, criando um vácuo político na liderança da Inglaterra. Esta situação só é resolvida em 1660, quando o filho do monarca executado, Carlos II (1630-85) volta do exílio e reivindica o trono. Como seu pai, Carlos II teve um reinado conturbado: Carlos II morreu sem deixar um herdeiro do trono, e quem assume seu lugar é seu irmão católico Jaime. Em 1688, porém, o Parlamento assume o poder com a Revolução Gloriosa e o país vê um período de calmaria.

A guerra civil inglesa teve, portanto, uma origem política, religiosa e também econômica. Os problemas e questões teológicas mal colocados acabaram resultando em um problema político que terminou como um dos conflitos mais sangrentos da história da monarquia inglesa. Hobbes, como um espectador aterrorizado desta guerra (Bobbio, 1991), foi muito influenciado por esses acontecimentos na construção da sua filosofia política. A referência a este conflito encontra-se praticamente em todas as obras. Mas, é no *Behemoth* que o filósofo inglês apresenta de maneira mais contundente e explícita a sua análise sobre esta guerra. Escrito em formato de diálogo entre dois personagens, o livro é apresentado como uma reflexão filosófica e teológica

hobbesiana sobre as causas e consequências deste conflito.

A guerra civil para Hobbes é a ilustração perfeita da “guerra de todos contra todos”, isto é, da condição natural dos homens na ausência de um poder capaz de mantê-los em ordem. Hobbes, como iremos mostrar, encontra no conflito inglês argumentos históricos na defesa de um poder político absoluto e de uma religião apolítica, ou em caso de ser política, submissa ao poder civil. Hobbes apresenta tais argumentos a partir de dois elementos que analisaremos nas linhas seguintes: primeiro, por uma crítica ao clero e aos teólogos como responsáveis pela guerra; e em um segundo ponto, por uma interpretação das Sagradas Escrituras opostas às interpretações da escolástica.

A CRÍTICA HOBBSIANA AOS RELIGIOSOS

Segundo Hobbes, os seres humanos não são seres sociáveis naturalmente. O estado de natureza anterior à instituição do Estado civil, isto é, a condição natural do ser humano, é marcado por uma situação de guerra de todos contra todos porque

Os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo (Hobbes, 2014, XIII).

Embora essa condição natural, ou estado de natureza, não seja uma situação histórica, a análise hobbesiana sobre a guerra civil inglesa deixa a entender que essa seria uma ilustração de tal condição natural. Porque durante a guerra não havia lei nem soberano que mandasse e pudesse manter a paz. O que se viu foi uma guerra de facções defendendo cada uma os seus próprios interesses, o que se parece com o estado de natureza anterior à instituição do estado civil, caracterizado por uma guerra de todos contra todos na qual os indivíduos protegem a si e ao que os pertence. É importante lembrar que no estado de natureza hobbesiano não há propriedade: o mais forte fisicamente ou mais astuto fica com as posses. Assim, a guerra civil inglesa, segundo Hobbes, revelou a necessidade de um soberano único e absoluto: a concentração do poder político, isto é, o poder de governar e legislar nas mãos de um só.

Se historicamente a crítica hobbesiana é endereçada aos presbiterianos, por serem os mais ativos contra o poder do rei, isto não significa que ele poupa os outros religiosos. É o que afirma também o filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro quando escreve:

A desconfiança hobbesiana vale contra qualquer clero. É visível que Hobbes concentra seus ataques nos presbiterianos, mas - embora os católicos romanos então vivendo na Inglaterra fossem bastante fiéis ao rei Carlos, e, portanto, partilhassem a preferência pessoal do filósofo pela monarquia e pelos Stuarts - ele não os poupa em absoluto. Pior que isso: responsabiliza-os por constituírem o que podemos chamar a matriz do poder alternativo, do poder subversivo a que ele chama, na parte IV do *Leviatã*, "O reino das trevas" (Ribeiro, 2001, p. 12).

De fato, as partes III e IV do *Leviatã* são dedicadas à exposição do que, segundo o filósofo inglês, seriam os desvios da igreja católica pela influência da filosofia grega e de culturas pagãs incorporadoras na teologia escolástica. O papa, a

mais alta autoridade cristã, é chamado de anticristo. Trata-se da crítica máxima possível de ser feita a uma pessoa ou instituição para retirá-la do poder de agir em nome de Cristo. Era, aliás, esse o termo dado pelos puritanos a Carlos I para conseguir a desobediência dos súditos para com o seu monarca e provocar a guerra.

O termo Anticristo, na verdade, tem uma origem bíblica. O encontramos especificamente no Novo Testamento, no qual aparece particularmente em passagens apocalípticas que narram a segunda vinda de Cristo. Por exemplo, na primeira carta de João, o termo é atribuído a quem nega Jesus, nega o pai, nega o filho. Neste livro, o anticristo é também sinônimo de “mentiroso”. “Já de acordo com II Tessalonicenses, ele é o "homem da iniquidade", "o filho da perdição", aquele que "se levanta contra tudo o que se chama Deus ou é objeto de adoração", vindo a se assentar no "santuário de Deus, ostentando-se como Deus". (Ribeiro, 2022). "Durante o seu governo, segundo a vontade de Deus, operará com poder, prodígios mentirosos e injustiça, para darem crédito ao erro aqueles que não se orientaram durante a vida pela verdade" (Ribeiro, 2022). O anticristo é, portanto, aquele que, nos últimos dias, “vem com o objetivo de enganar, se estabelecer a partir de um falso discurso profético, e, se orientando por interesses que fogem aos valores cristãos, advoga para si a liderança da comunidade de fiéis" (Ribeiro, 2022). Assim, ao atribuir este título ao papa, Hobbes está desmerecendo a sua autoridade religiosa pela qual ele pretende governar os fiéis. Veremos que o objetivo disso é restabelecer o poder do soberano civil como o único e verdadeiro.

Em *Behemoth*, o filósofo inglês escreve que o objetivo da obra é apresentar uma análise da guerra civil para o barão de Arlington, oferecendo-lhe “em quatro breves diálogos” as causas da “memorável guerra civil havida nos domínios de Sua Majestade entre os anos de 1640 e 1660” (Hobbes, 2001, p. 22). Segundo Hobbes, os principais responsáveis pela guerra são “ministros de

Cristo”, os “embaixadores de Deus” que “de Deus pretendiam ter o direito a governar cada uma de sua paróquia e, através de sua assembleia, a nação inteira” (Hobbes, 2001, pp. 32-33). Abusando da sua autoridade religiosa e distorcendo a palavra de Deus para seus próprios fins, estes religiosos levaram o povo a desobedecer ao monarca e causaram a guerra civil. Nesta leitura hobbesiana, nos parece que a religião, quando não é controlada e é mal usada pode se tornar uma porta aberta para a volta ao estado de natureza, isto é, um Estado sem poder soberano. Assim,

Indo mais precisamente para o livro de nome *Behemoth*: a guerra de todos contra todos não é apenas, como afirma Hobbes no *Leviatã*, uma condição em que não temos certeza de que o outro cumpra pactos que firmou, e em que atacá-lo é, portanto, a melhor linha de ação a se seguir. O Capítulo XIII do *Leviatã* descreve uma situação de guerra, como antes dele, o Capítulo I do *De Corpore* e igualmente o Capítulo I de *Do Cidadão*, e aponta suas causas igualmente. Mas - curiosamente - é o *Behemoth*, livro de menor pretensão teórica, que vai mostrar com maior precisão como e por que se produz a condição de guerra: o clero é seu principal responsável. A guerra de todos não é uma simples hipótese a servir de contraponto - álibi - à paz instaurada pelo poder soberano. Ela é produzida, antes de mais nada, pela desmedida da palavra que finge deter as chaves de acesso à vida eterna. Se o poder do governante é forte, ele é, porém, um poder apenas laico, somente racional, se não for além do temporal e não controlar, também o espiritual. Os diversos cleros, ao pretenderem um acesso próprio às coisas espirituais, impõem decisivo limite à autoridade do soberano (Ribeiro, 2001, p. 11).

O problema político da religião em Hobbes está na existência de uma autoridade religiosa que age como se fosse o soberano, se colocando como “a matriz do poder alternativo, do poder subversivo” (Ribeiro, 2001, p. 11). Ao pretenderem ter a exclusividade das chaves de acesso às coisas espirituais, esses religiosos se colocam como um poder paralelo ou até mesmo superior ao

poder do governante. É assim que do púlpito da Palavra, permitiram-se pregar contra o rei, manipulando o povo comum e criando uma situação de desobediência. Isto porque

O povo comum nada sabe, por sua própria meditação, a respeito do certo ou errado; há, portanto, que ensinar-lhe os fundamentos de seu dever, e as razões pelas quais, da desobediência a seus legítimos soberanos, sempre decorrem calamidades. Mas, ao invés disso, nos púlpitos se ensinava publicamente a rebelião aos nossos rebeldes, e que só constituía pecado fazer o que os pregadores proibiam, ou omitir-se do que mandavam.” (Hobbes, 2011, p. 198).

Para Hobbes, não é tolerável que de dentro do Estado uma autoridade aja desta forma pois está agindo contra a paz. Desobedecer ao seu legítimo soberano, para o nosso autor, é escolher voltar ao estado de natureza, contraindo o contrato feito ao instituir o soberano. Não se deve admitir opiniões contrárias à do soberano dentro do seu território. Ao soberano, cabe o direito da formação da opinião dos súditos, inclusive os conteúdos das pregações religiosas que não devem ser contrárias às do soberano. Talvez essa concepção absolutista nos assuste por termos uma concepção de secularização em que as religiões têm a sua liberdade de atuar sem interferência do Estado. Mas, para Hobbes, isso não é permitido, particularmente após uma guerra na qual os religiosos tiveram uma grande responsabilidade. Ao apontar o clero como responsável, Hobbes busca reduzir ou até mesmo eliminar a influência política do clero, vista por ele como uma verdadeira ameaça para o poder estatal. O clero deve focar em sua missão verdadeira dada por Cristo aos seus discípulos, e depois deles ao Papa e aos bispos: aconselhar, anunciar o Reino de Deus a ser estabelecido na segunda vinda de Cristo, e deixar ao soberano civil a tarefa de governar e legislar. Os religiosos devem trabalhar para alimentar os súditos à disposição em obedecer ao soberano (Leviatã, XLII).

A análise Hobbesiana, ao apontar a responsabilidade dos religiosos na guerra civil inglesa, traz reflexões sobre o lugar das instituições religiosas dentro da sociedade civil. Segundo Hobbes, a religião no âmbito do Estado tem uma função meramente espiritual. Em nenhum caso os religiosos devem intervir nas questões de governo ou de legislação. Caso fosse, seria para reforçar a estrita obediência dos súditos ao soberano. Caso contrário, nem deveria existir, pois uma instituição religiosa com pretensão política é uma potencial força de desestabilização, uma vez que pode levar os homens de volta ao estado de natureza ao pregar a desobediência ao soberano legítimo. Podemos perceber aqui uma abertura sobre a secularização do poder político. Ao afirmar que o direito de governar e legislar é do domínio do soberano civil, Hobbes claramente defende um poder político secular. Porém, não leva à sua reflexão aos extremos da secularização, como podemos notar no subtítulo do *Leviatã*. Hobbes defende um governo civil secular, mas ainda atrelado às coisas espirituais, com responsabilidades religiosas como orientar as pregações públicas dos religiosos. Como escreve Renato Janine Ribeiro:

Em vez de um condomínio entre a espada e o báculo, nosso autor subordina o clero ao soberano, que porta mais traços leigos do que religiosos: ele anexa a religião e o clero, mas sob a primazia de um Estado que se irá laicizando ao longo dos tempos. Finalmente, a despeito de toda uma tendência a ler Hobbes como defensor do medo, seu projeto está em regulá-lo, excluindo seu excesso, sua desmedida –o pavor que podemos ter aos tormentos eternos com que o clero chantageia a nós e aos príncipes. Há um temor legítimo, que sentimos em relação ao soberano, que legalmente nos pode punir; e há um pavor ilegítimo, fruto da chantagem clerical (Ribeiro, 2019, p. 27).

UMA NOVA EXEGESE BÍBLICA A FAVOR DO PODER CIVIL

Logo no primeiro capítulo da parte III de *Leviatã*, dedicado aos princípios da política cristã, Hobbes escreve: “E é destas Escrituras que vou extrair os princípios do meu discurso a respeito dos direitos dos que são na Terra os supremos governantes das repúblicas cristã, e dos deveres dos súditos cristãos para com os seus soberanos” (Hobbes, 2014, p. 318). Percebe-se que o interesse pela bíblia não se dá por uma questão da busca por uma espiritualidade, mas de princípios para comprovar que obedecer ao seu soberano é bíblico e, portanto, não é pecado, uma vez que é necessário obedecer ao soberano civil.

Esses princípios aos quais Hobbes se refere estão ligados à noção de “reino de Deus”. Na sua argumentação, Hobbes procura contrapor-se aos ensinamentos tradicionais da igreja sobre esta noção. O primeiro ensinamento atacado por Hobbes trata-se da Igreja enquanto reino visível de Cristo na terra, e o papa, o seu vigário. Em sua análise, o filósofo inglês busca mostrar que este ensinamento é falso, sustentando que o reino de Deus, cujo Cristo fala e conforme ensinam as Escrituras Sagradas, não é deste mundo.

Para defender sua afirmação, Hobbes retornou às escrituras, analisando a evolução do reino de Deus desde o antigo testamento até o novo testamento. O reino de Deus na bíblia, segundo Hobbes, refere-se antes de tudo ao antigo Israel. A constituição de Israel como povo de Deus começa com a promessa de Deus a Abraão de lhe dar uma descendência numerosa, e Abraão, em contrapartida, prometeu-lhe a fé e a obediência. O símbolo deste primeiro contrato entre Deus e Abraão é a circuncisão, sinal carnal de pertencimento de Abraão e da sua descendência a Deus. Porém, aqui ainda não podemos falar em reino de Deus propriamente dito, uma vez que povo ainda não estava constituído e nem estava em posse da terra prometida. Era apenas uma

promessa de fazer da descendência de Abraão um grande povo. Hobbes depois discorre sobre os outros tipos de aliança registrados no Antigo Testamento até a aliança no monte Sinai com Moisés. De acordo com Hobbes, é exatamente a partir desta aliança que se constitui o povo de Israel e o reino de Deus. No monte Sinai, houve um contrato em que Deus ofereceu a sua proteção a Israel que, em contrapartida, comprometeu-se a obedecer a Deus em tudo que lhe ordenar. Israel passa então a ser povo de Deus, e Deus se torna seu soberano, com pleno poder de governar e legislar diretamente ou por meio dos seus representantes, primeiro Moisés, depois juízes e os sacerdotes.

Aqui, percebe-se que Hobbes permanece fiel à sua tese da formação de Estado a partir de um contrato. Porém, quando o povo decidiu pedir a Deus um rei como o dos outros povos, o governo de direito passou a ser exercido pelos reis. Deus apenas manteve controle direto sobre o seu povo na questão dos mandamentos. Mas, diante dos sofrimentos do povo, Deus institui a promessa de restabelecer o seu reino direto e voltar a reinar ele mesmo sobre o seu povo. Este novo reinado seria inaugurado pela vinda do seu filho, Jesus, o Cristo. Ao encarnar, o próprio Cristo afirma que o seu reino não é deste mundo, no “aqui e agora”, e que sua vinda não ocorreu para governar mas sim ensinar e pregar, inaugurando o reino de Deus, cuja plenitude acontecerá na sua segunda vinda. A igreja, para o filósofo inglês, não é o reino de Deus como pretende ser e nem o papa é o vigário de Cristo. Pois Cristo, segundo o nosso autor, em nenhum momento deu a missão de conduzir e governar o seu povo aos seus apóstolos, de quem o papa e os bispos têm recebido o poder, até a sua volta. Ao contrário, a missão que Cristo deu aos seus discípulos é “anunciar o Evangelho e batizar quem acreditar”. Portanto, a missão da igreja, isto é, o poder eclesiástico concedido por Cristo, não é de governar e nem criar leis, mas ensinar. Ou, como escreve Hobbes: “a obra dos ministros cristãos é a evangelização, isto é, a proclamação de Cristo e a preparação da sua segunda

vinda” (Leviatã XLII). A ideia de uma Igreja como reino de Deus e do papa, o vigário de Cristo, é uma invenção da teologia escolástica que ocorreu quando a Igreja se aliou ao império romano e afastou-se das suas raízes. A Igreja, de acordo com o autor, distancia-se desta missão por ganância e por sede do poder, distorcendo as Escrituras para impor-se como o reino de Deus.

O ensinamento da igreja transmitido pelo clero não é fiel ao do seu Mestre, mas é repleta de filosofia grega e de influência pagã que, de acordo com Hobbes, são interpretações distorcidas e corrompidas com o único objetivo de manter domínio sobre os súditos. O clero, ao fazer uso desses conhecimentos e distorcer a palavra de Deus, cria o sentimento de medo no povo, que por sua vez acaba se rebelando contra o seu soberano, levando a comunidade inteira de volta ao estado de natureza. Não é como instituição de Cristo que a Igreja age quando reclama para si a atribuição de reino de Deus, pelo contrário, ela se coloca enquanto uma órfã do império romano.

A Igreja católica estaria assim, segundo Hobbes, constituindo-se de um poder subversivo ao poder soberano. O que leva Hobbes a chamá-la de “reino das trevas”. O reino anunciado por Cristo permanece um reino espiritual até a sua volta, mas o exercício real do poder em todas as suas dimensões até esta volta pertence exclusivamente ao soberano de cada território. A eles pertence o poder de governar e legislar. O papado, que pretende exercer uma soberania universal em nome de Cristo, torna-se neste caso o usurpador de um poder que não é dele, isto é, o anticristo.

O clero, como mostrado nas linhas precedentes, corrompe o povo ao fazer uma interpretação errada da palavra, servindo-se principalmente do medo das potências invisíveis, do futuro, levando-o à sedição. Hobbes, neste sentido, sugere uma simplificação, ou melhor, uma assepsia da fé, numa tentativa de coibir os abusos perpetrados contra a Palavra e que ameaçam a ordem. Ele

ataca o eixo central das ilusões pregadas pela Igreja atual, isto é, o problema da salvação. Hobbes, além disso, sugere um credo que se resume em acreditar em Jesus como sendo o Cristo seu Senhor e salvador pessoal. Basta acreditar nele para ser salvo. Ou seja, "sola fide", somente a fé em Cristo salva. Todos os critérios exigidos para salvar-se estão resumidos neste único artigo. Assim, o papel eclesiástico na condução das consciências diminui bastante de importância, tornando-se apenas coadjuvante e cedendo para uma orientação maior, ligada ao poder soberano. Pastor supremo do seu povo, detentor do direito de nomear os pastores subordinados, pode o Soberano batizar, administrar os sacramentos, entre outras coisas.. Não o faz, todavia. E, se não pronuncia a excomunhão, é ele que dá força executiva à sentença dos seus párocos. Soberano e seu rebanho devem estar em sintonia, quando as questões falam da fé. Contudo, o comando supremo continua nas mãos do primeiro (Cf. Menezes, 2016, pp. 33-52). Para Hobbes, é claro que, se tratando do Estado, o soberano e somente ele pode interpretar os textos sagrados.

Outro elemento importante da análise hobbesiana, além do foco em provar que a Igreja não é o reino de Deus mas a aproximação da exegese na interpretação da Reforma, é especialmente o princípio da "sola scriptura", que elimina a figura das autoridades religiosas na interpretação das Sagradas Escrituras e propõe um encontro direto do ser humano com Deus. Todavia, na mesma linha de afastar qualquer autoridade que não seja o soberano no exercício do poder, Hobbes coloca-se contra o princípio puritano da Reforma baseado sobre a graça como única fonte de interpretação, que se trata da ideia de que qualquer indivíduo a quem lhe foi dada a graça divina pode interpretar as Escrituras Sagradas. Hobbes se opõe a este princípio exatamente pelos mesmos motivos que aponta quando ataca o clero. Para ele, permitir que qualquer indivíduo tenha o direito de interpretar as escrituras é também dar a possibilidade de haver vários formadores de opiniões no Estado, o que pode resultar numa situação de guerra, como foi o caso com o clero.

Hobbes não duvida da origem divina das escrituras, reconhece e afirma que Deus fala aos homens por meio das suas palavras contidas nos textos sagrados. Por isso, são o meio principal para conhecer a Deus, seu destino para a humanidade. Porém, isto não significa que qualquer pessoa pode interpretar esses textos.

Ao levantar a questão da identidade dos hagiógrafos, principalmente nas partes III e IV do Leviatã, Hobbes reforça justamente a essa tese e responde à questão crucial da sua interpretação: quem pode interpretar as Sagradas Escrituras e aplicá-las como lei? De acordo com o filósofo francês Luc Foisneau, esta questão não serve apenas para introduzir uma crítica bíblica, como às vezes se pensa, mas para defender o caráter mediato da transmissão da palavra revelada, sem, todavia, retirar-lhe o seu caráter revelado. Confirma que a análise histórica em Hobbes não é um fim em si, mas uma preparação do leitor para aceitar a função reguladora da instância política (isto é, o soberano) na interpretação do texto bíblico. Hobbes submete claramente, antes mesmo de interpretar a bíblia, a palavra revelada à palavra do soberano. É direito do soberano interpretar os textos sagrados. É o soberano que determina qual palavra revelada o súdito deve seguir. Assim, a legitimidade dos textos sagrados não vem da sua dimensão revelada, mas do fato do soberano os reconhecer como tal (Foisneau., pp. 311- 312).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião é um elemento fundamental no desenvolvimento da ciência política hobbesiana. Ao ler Hobbes, percebemos que o filósofo conhece a bíblia, ou melhor dizendo, é um leitor da bíblia e um estudioso da história da igreja. Contudo, sua interpretação da sagrada escritura não é um estudo espiritual,

mas uma busca de fundamentos teológicos à sua filosofia política. Era necessário? Para a nossa atualidade, talvez não. Mas olhando pelo seu contexto histórico, sim. Hobbes precisa se servir dos mesmos argumentos para combater os seus inimigos.

O filósofo se mostra ciente da potência que é a religião em uma sociedade que, apesar de avanços da ciência, era muito religiosa no plano político. E de maneira realista, não achou necessário abrir mão dos argumentos religiosos para refutar os seus adversários, embora tivesse uma tendência clara para a secularização do poder e a laicização do Estado. A sua interpretação dos textos bíblicos, centrada na crítica da atuação dos religiosos na arena política e não na fé do povo, nestes textos, é uma busca clara de aceitação da sua mensagem pelos seus conterrâneos, cuja maioria acreditava em Deus embora repudiasse algumas ações de seus líderes religiosos. Além disso, os textos bíblicos foram também muito importantes para Hobbes em sua busca pela formação de um Estado à imagem de Deus, isto é, todo poderoso e soberano, porém “mortal”. Afinal, uma fabricação humana é resultado de contrato estabelecido entre os seres humanos.

Não nos parece, portanto, adequada a qualificação de Hobbes enquanto pensador ateu, que nega a existência de Deus. O filósofo inglês parece ter mais problemas com a existência de uma instituição religiosa do que com a existência de Deus propriamente dita, e a existência divina parece ser um problema menor para Hobbes, afinal, a questão da divindade não está presente em sua análise que se concentra no governar aqui da Terra. Os deuses teriam deixado essa tarefa aos humanos. Aliás, o autor dá a entender em suas obras que a liberdade de acreditar é natural ao ser humano e a religião é necessária para não pecar. Hobbes nos parece defender a tolerância das instituições religiosas na medida em que elas não se opõem ao soberano civil, representante da pessoa civil, ou seja, símbolo da paz contratada pelos

indivíduos ao saírem do estado da natureza. Para Hobbes, os súditos não devem se preocupar a respeito de pecar ou não ao obedecer ao soberano civil e não a Deus. Pois não pode haver conflito entre obedecer a Deus e ao soberano no âmbito do Estado. Afinal, o que vale dentro do corpo político é o contrato inicial que institui tal soberano.

Ao obedecer ao soberano, o súdito não está pecando pois está cumprindo o que se comprometeu a fazer, mesmo se aquilo que o soberano pede é contrário ao que ensina a Sagrada Escritura, porque a responsabilidade não pertence ao súdito e sim ao soberano que editou a lei. Os crentes poderiam assim, segundo Hobbes, praticar sem problemas as virtudes cardeais da fé e da obediência pois podem estar satisfeitos, fiéis ao contrato de obedecer ao soberano. A consciência da pessoa pública é a regra necessária e suficiente de cada uma das pessoas particulares. O Soberano dita o bem e o mal, o justo e o injusto. Ele é o único intérprete da lei de Deus dentro do seu território. A fé fica em seu lugar, que é o foro interno (Leviatã, XLII). O soberano que deixa de lado o controle da prática da fé dos seus súditos abre espaço para sedição e rebelião.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro : Campus, 1991.

FOISNEAU, LUC. **Hobbes et la toute puissance**. Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

HILL, Christopher. **Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução inglesa**. São Paulo : Schwarcz, 1990.

HOBBS, Thomas. **Behemoth**. Trad. Eunice Ostrenky. Belo Horizonte : UFMG, 2001.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro et al. TUCK, Richard. (org.). São Paulo : Martins Fontes, 2001.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo : Martins Fontes, 1998.

LUTAUD, Olivier. **Les Deux révolutions d'Angleterre: Documents politiques, sociaux, religieux présentés par Olivier Lutaud**. Paris : Aubier, 1978.

MANENT, Pierre. **História intelectual do liberalismo**. Trad. Jorge Costa. Lisboa : Edições 70, 2018.

MENEZES, E. "Hobbes e a religião: ponderações sobre a relação entre ateísmo e política". **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade**, [S. l.], 2016, pp. 33-52, 2016.

POLIN, Raymond. **Hobbes, Dieu et les hommes**. Paris : Presses Universitaires

de France, 1981.

RIBEIRO, Renato Janine. "Hobbes, ou a paz contra o clero". In: ATILIO, A (org) In. **Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx Boron**. Buenos Aires : CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; São Paulo : DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em:

https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100603074000/03_ribeiro.pdf

Acesso em 21 de março de 2025.

RIBEIRO, Jonathas. "Afiml, o que é o anticristo?". **Aventuras da História**, 2022. Disponível em:

<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/afiml-o-que-e-o-anticristo.phtml> . Acesso no dia 29 de abril de 2024.



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Tradução

SOBRE CONCEITO E OBJETO

Gottlob Frege

Rafael de Araujo Serra (tradutor)

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

DOI: 10.36942/rfm.v4i1.984

Contato: rafaelserra19@gmail.com

Recebido em: 22/12/2023 • **Aprovado em:** 27/10/2024

SOBRE CONCEITO E OBJETO¹

Gottlob Frege (tradução de Rafael Araujo Serra)

-

Numa série de artigos desta revista sobre intuição e sua elaboração psíquica, Benno Kerry se referiu em algumas ocasiões ao meu *Grundlagen der Arithmetik* e a outros trabalhos meus, às vezes positivamente, às vezes negativamente. Para mim, isso só pode ser algo gratificante, e acredito que a melhor maneira de me mostrar agradecido é retomar a discussão dos pontos por ele contestados. Isso me parece ser particularmente necessário, uma vez que a sua objeção, no fim das contas, está baseada em parte num mal-entendido quanto aos meus comentários sobre o conceito, mal-entendido que poderia ser compartilhado por outros; e uma vez que esse tema, independentemente dessa ocasião particular, é importante e difícil o suficiente para ser abordado de maneira mais detalhada do que aquela que me pareceu ser apropriada em meu *Grundlagen*.

A palavra “conceito” é empregada de diferentes modos, às vezes com um sentido psicológico, às vezes com um sentido lógico, às vezes eventualmente numa mistura obscura de ambos os sentidos. Ora, essa liberdade outrora constatada encontra a sua natural limitação na exigência de que o modo de uso já admitido seja estabelecido. Eu decidi então me manter estritamente a um uso puramente lógico. A questão de se esse ou aquele sentido é o mais apropriado é uma que eu gostaria de deixar de lado como algo menos importante. No entanto, um entendimento quanto ao modo de expressão é facilmente alcançado assim que se reconhece que ali se encontra algo que merece uma designação especial.

¹ FREGE, Gottlob. Ueber Begriff und Gegenstand. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16, No. 2, pp. 192-205, 1892.

Parece-me que o entendimento equivocado de Kerry é provocado pelo fato de ele confundir involuntariamente o seu próprio modo de uso da palavra “conceito” com o meu. Por isso surgem facilmente contradições que não podem ser atribuídas ao meu modo de uso.

Kerry questiona o que ele chama de minha definição de conceito. Nesse momento, gostaria de primeiramente observar que com a minha explicação não intenciono propriamente uma definição. Também não se pode exigir que tudo seja definido, assim como não se pode exigir do químico que ele decomponha todas as substâncias. Aquilo que é simples não pode ser decomposto, e aquilo que é logicamente simples na verdade não pode ser definido. Assim como a maioria dos elementos químicos, aquilo que é logicamente simples não está dado de antemão, mas é obtido somente por meio do trabalho científico. Se algo que é simples, ou que pelo menos deva valer como simples até segunda ordem, é descoberto, então deve ser cunhada uma denominação para isso, uma vez que a linguagem não terá originalmente uma expressão precisa correspondente. Não é possível uma definição para introduzir um nome para aquilo que é logicamente simples. Desse modo, não resta nada além de orientar o leitor ou ouvinte por meio de indicações [*Winke*], para que se entenda o significado por trás das palavras.

Kerry não quer que a distinção entre conceito e objeto tenha validade absoluta. Ele diz: “Numa passagem anterior, nós demos a ideia de que a relação entre o conteúdo do conceito e o objeto do conceito [*Begriffsgegenstand*] é, de certa forma, uma relação peculiar e irreduzível; mas de modo algum está associada a isso a ideia de que as propriedades de ser conceito e de ser objeto são mutuamente excludentes; a última ideia se segue tampouco da primeira quanto, por exemplo, segue-se do fato da relação entre pai e filho não ser uma relação ainda mais redutível, que alguém não possa ser pai e filho

simultaneamente (ainda que, naturalmente, não seja pai e filho da mesma pessoa, por exemplo).”

Continuemos com essa analogia! Se existissem ou tivessem existido seres que, embora fossem pais, não pudessem ser filhos, então eles seriam, evidentemente, de um tipo completamente distinto de todas as pessoas que são filhos. Algo parecido acontece aqui. O conceito — do modo como eu entendo a palavra — é predicativo². No entanto, um nome de objeto, um nome próprio, é completamente incapaz de ser empregado como predicado gramatical. Isso certamente necessita de uma explicação, para não parecer errado. Assim como se pode afirmar de algo que este seja verde, ou que seja um mamífero, não se pode igualmente afirmar que algo seja Alexandre, o Grande, ou que seja o número quatro, ou que seja o planeta Vênus? Quando se pensa assim, não se diferencia os modos de uso da palavra “é”. Nos dois primeiros exemplos, ela serve como cópula, como mero símbolo sintático de afirmação. Como tal, ela pode eventualmente ser substituída pela mera terminação verbal. Compara-se, por exemplo, “esta folha é verde” e “esta folha verdeja”³. Nós dizemos então que algo cai sob um conceito, e o predicado gramatical se refere neste caso a esse conceito. Nos três últimos exemplos, por outro lado, a palavra “é”, assim como o sinal de identidade na aritmética, é

² Isto é, ele é a referência de um predicado gramatical.

³ [Nota do/a tradutor/a] Aqui, Frege transforma o adjetivo alemão “grün” (“verde”) no verbo “grünen” (“verdejar”), e o conjuga na terceira pessoa do singular com o sujeito “dieses Blatt” (“esta folha”), formando a frase “dieses Blatt grünt” (“esta folha verdeja”), de modo que a cópula “ist” (“é”) deixa de ser necessária para expressar o conteúdo da frase “dieses Blatt ist grün” (“esta folha é verde”).

utilizada para expressar uma equação⁴. Na frase “A estrela da manhã é o planeta Vênus” nós temos dois nomes próprios, “estrela da manhã” e “Vênus”, para o mesmo objeto. Na frase “A estrela da manhã é um planeta” temos um nome próprio, “A estrela da manhã”, e uma expressão conceitual, “um planeta”. Linguisticamente, não aconteceu nada além da substituição de “o planeta Vênus” por “um planeta”; mas a relação se tornou, no que diz respeito aos fatos, uma totalmente diferente. Uma equação é simétrica, um objeto cair sob um conceito é uma relação não-simétrica. O “é” na frase “A estrela da manhã é o planeta Vênus” não é, evidentemente, a mera cópula, mas sim, quanto ao seu conteúdo, também uma parte essencial do predicado, de maneira que nas palavras “o planeta Vênus” o predicado não está inteiramente contido⁵. Em troca, pode-se dizer: “A estrela da manhã é nada além do que o planeta Vênus”, e aqui nós colocamos separadamente em cinco palavras aquilo que antes estava no simples “é”, e agora “é” em “é nada além do que” é de fato apenas a cópula. O que é aqui afirmado não é, portanto, **o planeta Vênus**, mas sim **nada além do que o planeta Vênus**. Essas palavras designam um conceito, sob o qual, no entanto, somente um único objeto cai. Mas um tal conceito deve sempre ser distinguido do objeto⁶. Nós temos aqui uma palavra: “Vênus”, que, na verdade, nunca pode ser um predicado, ainda que ela possa constituir uma parte de um predicado. A referência⁷ [*Bedeutung*] dessa palavra não pode, portanto, nunca se apresentar como conceito, mas somente como objeto. Que

⁴ Eu utilizo a palavra “igual” e o sinal “=” no sentido de “o mesmo que”, “nada além do que”, “idêntico a”. Cf. *Vorlesungen über die Algebra der Logik* (Leipzig, 1890), Vol. 1, §1 de E. Schröder, em que, no entanto, deve ser criticado que não são diferenciadas as duas relações fundamentalmente distintas de cair um objeto sob um conceito e a subordinação de um conceito a um conceito. Os comentários sobre a raiz completa [*Vollwurzel*] fornecem, igualmente, motivo para questionamento. Para Schröder, o sinal “=” não representa meramente a cópula.

⁵ Cf. meu *Grundlagen*, §66, nota de rodapé.

⁶ Cf. meu *Grundlagen*, §51.

⁷ Cf. meu artigo *Über Sinn und Bedeutung* que em breve sairá na *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*.

algo desse tipo exista não é, provavelmente, uma coisa que Kerry iria querer contestar. Mas, com isso, caberia uma distinção, cujo reconhecimento é muito importante, entre aquilo que pode apenas se apresentar como objeto e todo o resto. E essa distinção não seria obscurecida ainda que fosse verdade aquilo que Kerry diz, que existem conceitos que também podem ser objetos. Realmente existem casos que parecem apoiar essa visão. Eu mesmo indiquei (no final de §58, *Grundlagen*) que um conceito pode cair sob um conceito superior, o que, porém, não deve ser confundido com a subordinação de um conceito a um outro. Kerry não faz referência a isso, mas sim oferece o seguinte exemplo: “o conceito ‘cavalo’ é um conceito facilmente realizável”, querendo dizer que o conceito ‘cavalo’ é um objeto, mais precisamente um dos objetos que caem sob o conceito ‘conceito facilmente realizável’. Exatamente! As três palavras “o conceito ‘cavalo’” designam um objeto e, precisamente por isso, não um conceito, como eu utilizo a palavra. Isso está totalmente de acordo com a caracterização⁸ fornecida por mim, segundo a qual o artigo definido no singular sempre indica um objeto, enquanto o artigo indefinido acompanha uma expressão conceitual. Kerry diz que não se pode basear determinações lógicas em distinções linguísticas; mas absolutamente ninguém pode impedir quem faz tais determinações do modo como eu faço, pois nós não podemos nos entender sem a linguagem e, por isso, no fim das contas, sempre somos orientados a acreditar que os outros entendem as palavras, as inflexões [*Formen*] e a estruturação de frases [*Satzbildung*] essencialmente da mesma forma que nós próprios. Como já foi dito: eu não queria definir, mas somente fornecer indicações ao me referir, neste caso, à intuição geral da língua alemã. Neste contexto, é para mim muito vantajoso que a distinção linguística esteja tão bem de acordo com a distinção factual. No caso do artigo indefinido, provavelmente não será notada absolutamente nenhuma exceção a nossa regra, pois exceções seriam formulações arcaicas, como “um nobre conselho”.

⁸ *Grundlagen* §51; §66, nota de rodapé; §68, p.80, nota de rodapé.

A coisa não é bem tão simples no caso do artigo definido, especialmente no plural; mas a minha caracterização não faz referência a esse caso. No caso do singular, a questão, o tanto quanto vejo, é apenas duvidosa quando ele ocupa o lugar do plural, como nas frases: “o turco cerca Viena” e “o cavalo é um animal quadrúpede”. Esses casos são tão facilmente reconhecíveis como excepcionais que a sua ocorrência dificilmente desvaloriza a nossa regra. Está claro que, na primeira frase, “o turco” é o nome próprio de um povo. A maneira mais adequada de compreender a segunda frase é, aparentemente, como a expressão de um juízo universal, como: “todos os cavalos são animais quadrúpedes”, ou: “todos os cavalos completamente desenvolvidos são animais quadrúpedes”, caso que ainda será abordado posteriormente⁹. Quando Kerry chama a minha caracterização de incorreta, ao afirmar que o nome composto pelas sete primeiras palavras da frase “o conceito do qual eu falo acima é um conceito individual” designa certamente um conceito, ele entende a palavra “conceito” não no meu sentido da palavra, e a contradição não se encontra em minha determinação. Porém, ninguém pode exigir que o meu modo de expressão deva estar de acordo com o do Kerry.

⁹ Atualmente, parece que se está inclinado a exagerar o alcance da declaração de que diferentes expressões linguísticas nunca sejam completamente equivalentes, e que uma palavra jamais seja reproduzida exatamente da mesma forma em outra língua. Talvez se pudesse ir ainda mais longe e dizer que nem sequer a mesma palavra é igualmente compreendida por pessoas que falam a mesma língua. O quanto de verdade está contido nessas proposições eu não pretendo investigar, mas sim somente enfatizar que, apesar disso, não raramente encontramos algo em comum em expressões distintas, o que eu chamo de sentido e, especialmente no caso de proposições, de pensamento; em outras palavras: não se deve ignorar que o mesmo sentido, o mesmo pensamento pode ser expresso de maneiras diferentes, caso no qual a distinção não é, portanto, uma de sentido, mas sim apenas uma de compreensão [*Auffassung*], focalização [*Beleuchtung*] ou coloração [*Farbung*] do sentido, o que não tem importância para a lógica. É possível que uma proposição não forneça nem mais nem menos informação do que uma outra; e apesar de toda diversidade da linguagem, a humanidade tem um patrimônio comum de pensamentos. Se fosse proibida toda reformulação de uma expressão sob o pretexto de que isso também modificaria o conteúdo, então a lógica ficaria absolutamente estática; pois a sua tarefa não seria inteiramente realizável sem o esforço de reconhecer o pensamento em suas diversas roupagens. Nesse caso, toda definição também seria descartada como falsa.

Não pode ser ignorado que aqui existe uma dificuldade linguística sem dúvida inevitável, quando nós afirmamos que o conceito **cavalo** não é um conceito¹⁰, enquanto, por exemplo, certamente a cidade de Berlim é uma cidade e o vulcão Vesúvio um vulcão. A linguagem se encontra aqui numa situação coercitiva que justifica o desvio do que é habitual. Que o nosso caso é um caso especial o próprio Kerry sugere por meio das aspas na palavra “cavalo” – eu utilizo negrito com a mesma finalidade. Não houve nenhuma razão para que marcássemos as palavras “Berlim” e “Vesúvio” da mesma forma. Em investigações lógicas, não raramente se tem a necessidade de afirmar algo de um conceito e, também, apresentar isso da forma que é habitual para tais afirmações, a saber, a forma na qual a afirmação se torna o conteúdo do predicado gramatical. Consequentemente, esperar-se-ia que o conceito aparecesse como referência do sujeito gramatical; mas ele, por causa de sua natureza predicativa, não pode ocorrer simplesmente assim, mas deve em primeiro lugar ser transformado num objeto, ou, mais precisamente, ele deve ser representado por um objeto¹¹, que nós designamos por meio das palavras acima “o conceito”, por exemplo,

“O conceito **humano** não é vazio”.

Aqui, as três primeiras palavras devem ser compreendidas como nome próprio¹², que, assim como “Berlim” ou “Vesúvio”, tampouco pode ser utilizado predicativamente. Quando nós dizemos: “Jesus cai sob o conceito **humano**”, o predicado (ao dispensarmos a cópula) é

¹⁰ Algo similar ocorre quando nós, em relação à frase “essa rosa é vermelha”, dizemos: o predicado gramatical “é vermelha” pertence ao sujeito “essa rosa”. Aqui, as palavras “o predicado gramatical ‘é vermelha’” não constituem predicado gramatical, mas sim sujeito. Justamente pelo fato de o chamarmos expressamente de predicado, nós tiramos essa propriedade dele.

¹¹ Cf. meu *Grundlagen*, p. X.

¹² Eu chamo de nome próprio todo símbolo para um objeto.

“algo que cai sob o conceito **humano**”,

e ele se refere ao mesmo que

“um humano”.

No entanto, a locução nominal

“O conceito **humano**”

é somente uma parte desse predicado.

Pode-se argumentar, contra a natureza predicativa do conceito, que de fato se fala de um conceito de sujeito. Mas, também em tais casos, como, por exemplo, na frase

“Todos os mamíferos têm sangue vermelho”,

a natureza predicativa¹³ do conceito não pode ser ignorada; pois em vez disso, pode-se dizer:

“o que é mamífero tem sangue vermelho”,

ou

“se algo é um mamífero, então ele tem sangue vermelho”.

¹³ O que eu chamo aqui de natureza predicativa do conceito é somente um caso especial da carência de complementação ou insaturação que eu, no meu texto *Funktion und Begriff* (Jena, 1891), indiquei como sendo intrínseco à função. Ali, a expressão “a função $f(x)$ ” não pôde ser facilmente evitada, mesmo que também tenha surgido a dificuldade de que a referência dessas palavras não é uma função.

Quando eu escrevi meu *Grundlagen der Arithmetik*, ainda não tinha feito a distinção entre sentido e referência¹⁴ e, por isso, ainda reunia sob a expressão “conteúdo judicável” aquilo que hoje designo separadamente com as palavras “pensamento” e “valor de verdade”. Por isso, eu não concordo mais integralmente com o conteúdo da explicação ali fornecida no §77, embora, quanto ao que é substancial, ainda seja da mesma opinião. De maneira breve, quando entendemos “predicado” e “sujeito” no sentido linguístico, nós podemos dizer: conceito é a referência de um predicado, objeto é aquilo que nunca pode ser a referência completa de um predicado, mas pode ser a referência de um sujeito. Neste caso, deve ser observado que as palavras “todos”, “cada”, “nenhum” e “alguns” vêm antes das expressões conceituais. Nas sentenças universais e particulares, afirmativas e negativas, nós expressamos relações entre conceitos, e indicamos o tipo especial dessa relação por meio de tais palavras, que, portanto, não devem estar associadas de maneira logicamente mais estreita com a expressão conceitual que vem depois delas, mas sim devem estar relacionadas com a sentença como um todo. Vê-se isso facilmente no caso da negação. Se, na frase

“Todos os mamíferos são criaturas terrestres”,

a locução “todos os mamíferos” expressasse o sujeito lógico do predicado **são criaturas terrestres**, então se deveria, para negar o todo, negar o predicado: “não são criaturas terrestres”. Ao invés disso, o “não” deve ser colocado antes de “todos”, do que se segue que “todos” pertence logicamente ao predicado. Por outro lado, nós negamos a frase “o conceito **mamífero** está subordinado ao conceito **criatura terrestre**” ao negarmos o predicado: “não está subordinado ao conceito **criatura terrestre**”.

¹⁴ Cf. meu artigo *Über Sinn und Bedeutung* na *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. [FREGE, G. Sobre o Sentido e a Referência. In: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Tradução de Paulo Alcoforado. 2. ed. amp. e rev. São Paulo: Edusp, 2009. p. 129-158].

Se nós sustentarmos que, no meu modo de expressão, termos como “o conceito F ” não designam conceitos, mas sim objetos, então as objeções de Kerry se tornam já em grande parte sem sentido. Ele está enganado quando diz (p. 281) que eu identifiquei conceito e extensão de conceito. Eu apenas expressei a minha opinião de que se pode substituir as palavras “extensão de conceito” por “conceito” na expressão “o número que pertence ao conceito F é a extensão do conceito **equinúmero ao conceito F** ”. Observe-se bem que essa palavra [“conceito”] está ligada ao artigo definido. A propósito, esse foi apenas um comentário casual, em cima do qual eu não fundamentei nada.

Assim, na medida em que Kerry não consegue preencher a lacuna entre conceito e objeto, pode-se tentar aproveitar a minha própria discussão nesse sentido. Eu disse¹⁵ que a atribuição numérica contém uma afirmação sobre um conceito; falo sobre propriedades que são afirmadas de um conceito, e é possível que um conceito caia sob um conceito superior¹⁶. Chamei a existência de propriedade de um conceito. O que eu quero dizer com isso se tornará mais claro com um exemplo. Na frase “existe pelo menos uma raiz quadrada de 4”, não é afirmado nada, por exemplo, do número 2 especificamente, e nem de -2, mas sim de um conceito, a saber, **raiz quadrada de 4**, de que esse conceito não é vazio. Mas, se eu expressei o mesmo pensamento assim: “o conceito **raiz quadrada de 4** é satisfeito”, então as primeiras seis palavras constituem o nome próprio de um objeto, e desse objeto é afirmado algo. Porém, bem se repara que essa afirmação não é a mesma que aquela feita sobre o conceito. Isso surpreende somente aqueles que não reconhecem que um pensamento pode ser desconstruído [*zerlegt*] de diversas maneiras e que, por isso, ora um elemento, ora outro aparece como sujeito e como predicado. O que deve ser

¹⁵ *Grundlagen*, §46.

¹⁶ *Grundlagen*, §58.

entendido como sujeito não é determinado pelo próprio pensamento. Quando se diz: “o sujeito desse juízo”, designa-se algo determinado somente se é simultaneamente indicado um tipo específico de desconstrução [*Zerlegung*]. Em geral, se faz isso em relação a certo conteúdo literal [*Wortlaut*]. Mas não se pode nunca esquecer que frases distintas podem expressar o mesmo pensamento. Assim, em nosso pensamento, pode-se encontrar também uma afirmação sobre o número 4:

“o número 4 tem a propriedade de que existe algo cujo quadrado é ele.”

A linguagem tem recursos para fazer com que ora essa, ora aquela parte do pensamento apareça como sujeito. Um dos mais conhecidos é a distinção entre as vozes ativa e passiva. Em relação a isso, não é impossível, portanto, que o mesmo pensamento apareça como singular em **uma** desconstrução, em outra como particular, e numa terceira como universal. Assim, não deve ser surpreendente que a mesma frase possa ser compreendida como uma afirmação sobre um conceito e também como uma afirmação sobre um objeto, contanto que apenas seja observado que essas afirmações são distintas. É impossível substituir as palavras “uma raiz quadrada de 4” na frase “existe pelo menos uma raiz quadrada de 4” por “o conceito **raiz quadrada de 4**”, isto é, a afirmação que convém ao conceito não convém ao objeto. Embora a nossa frase não apresente o conceito como sujeito, ela ainda assim afirma algo sobre ele. Pode-se compreender isso como se expressasse o caso de um conceito cair sob um conceito superior¹⁷. Mas, com isso, a distinção entre objeto e conceito não é de modo algum obscurecida. Em primeiro lugar, observemos que, na frase “existe pelo menos uma raiz quadrada de 4”, o conceito não renega a sua natureza predicativa. Pode-se dizer “existe algo que tem a propriedade de resultar em 4 quando multiplicado consigo mesmo”. Consequentemente, isso

¹⁷ No meu *Grundlagen*, eu chamei um tal conceito de conceito de segunda ordem, e no meu texto “*Funktion und Begriff*” de conceito de segundo nível, o que também pretendo fazer aqui.

que é aqui afirmado de um conceito não pode nunca ser afirmado de um objeto; pois um nome próprio não pode nunca ser expressão predicativa, embora ele possa ser parte de uma tal expressão. Eu não quero dizer que é falso afirmar de um objeto isso que é aqui afirmado de um conceito; mas sim que é impossível, que é sem sentido. A frase “existe Júlio César” não é nem verdadeira nem falsa, mas sim sem sentido, ainda que a frase “existe um homem com o nome Júlio César” tenha um sentido; mas aqui nós temos novamente um conceito, como revela o artigo indefinido. O mesmo temos na frase “existe somente uma Viena”. Não se pode deixar enganar pelo fato de que a linguagem às vezes utiliza a mesma palavra em parte como nome próprio, em parte como expressão conceitual. Aqui, o numeral [“uma”] indica que o último caso ocorre. “Viena” é aqui expressão conceitual tanto quanto “cidade imperial”. Nesse sentido, pode-se dizer: “Trieste não é nenhuma Viena”. Por outro lado, quando se substitui o nome próprio formado pelas seis primeiras palavras da frase “o conceito **raiz quadrada de quatro** é satisfeito” por “Júlio César”, nós obtemos uma frase que tem um sentido, mas é falsa; pois a satisfação [*Erfülltsein*], como a palavra é aqui entendida, pode ser afirmada verdadeiramente apenas de objetos de um tipo especial, a saber, aqueles que podem ser designados por nomes próprios da forma “o conceito *F*”. No entanto, quanto a sua substituibilidade, as palavras “o conceito **raiz quadrada de quatro**” se comportam de maneira essencialmente diferente das palavras “uma raiz quadrada de quatro” de nossas frases iniciais, isto é, as referências dessas duas locuções são essencialmente distintas.

O que é aqui mostrado num exemplo vale em geral: o conceito se comporta essencialmente de modo predicativo também nos contextos em que algo é afirmado dele; conseqüentemente, nesses contextos, ele só pode ser substituído novamente por um conceito, nunca por um objeto. Portanto, a afirmação que é feita sobre um conceito não convém de modo algum a um objeto. Os conceitos de segundo nível, sob os quais caem conceitos, são

essencialmente distintos dos conceitos de primeiro nível, sob os quais caem objetos. A relação de um objeto com um conceito de primeiro nível sob o qual ele cai é, ainda que similar, distinta da relação de um conceito de primeiro nível com um conceito de segundo nível. Para fazer jus tanto à diferença quanto à similaridade, pode-se talvez fazer um ajuste: um objeto cai **sob** um conceito de primeiro nível, e um conceito cai **em** um conceito de segundo nível. Deste modo, a distinção entre conceito e objeto se mantém muito firme.

Está relacionado com isso o que eu disse no §63 do meu *Grundlagen* sobre o meu modo de uso das palavras “propriedade” e “nota característica”. As concepções de Kerry me levam a retornar mais uma vez a isso. Essas palavras servem para a designação de relações em frases como “ Φ é propriedade de Γ ” e “ Φ é nota característica de Ω ”. De acordo com o meu modo de expressão, algo pode ser simultaneamente propriedade e nota característica, mas não da mesma coisa. Os conceitos sob os quais cai um objeto eu chamo de suas propriedades, de maneira que

“ser Φ é uma propriedade de Γ ”

é apenas uma outra expressão para

“ Γ cai sob o conceito de Φ ”.

Se o objeto Γ tem as propriedades Φ , X e Ψ , então eu posso reuni-las em Ω , de tal modo que é a mesma coisa dizer que Γ tem a propriedade Ω ou dizer que Γ tem as propriedades Φ , X e Ψ . Eu então chamo Φ , X e Ψ de notas características do conceito Ω e, ao mesmo tempo, de propriedades de Γ . É claro que a relação de Φ com Γ é completamente diferente da relação com Ω , e que, por isso, é necessária uma denominação distinta. Γ cai sob o conceito Φ ; mas Ω , que em si mesmo é um conceito, não pode cair sob o conceito de

primeiro nível Φ , mas somente poderia estar numa relação similar com um conceito de segundo nível. Em contrapartida, Ω está subordinado ao Φ .

Quanto a isso, consideremos um exemplo! Ao invés de dizer:

“2 é um número positivo” e

“2 é um número inteiro” e

“2 é menor do que 10”,

nós também podemos dizer

“2 é um número inteiro positivo menor do que 10”.

Aqui,

ser um número positivo,

ser um número inteiro,

ser menor do que 10

aparecem como propriedades do objeto 2, mas, ao mesmo tempo, como notas características do conceito

número inteiro positivo menor do que 10.

Esse conceito não é nem número positivo, nem um número inteiro, nem menor do que 10. Ele está subordinado ao conceito **número inteiro**, mas não cai sob ele.

Agora, comparemos isso com o que Kerry diz no 2º artigo, p. 424: “Pelo número 4, entende-se o resultado da associação aditiva de 3 e 1. O objeto de conceito [*Begriffsgegenstand*] do conceito indicado aqui é o número individual 4,

um número totalmente determinado da sequência dos números naturais. Evidentemente, esse objeto carrega consigo justamente as notas características mencionadas em seu conceito, e — caso se deixe de considerar, como certamente deve-se fazer, as infinitas relações nas quais ele se encontra com todos os outros números individuais como sendo intrínsecas a ele — mais nenhuma outra: ‘o’ 4 é, da mesma forma, o resultado da associação aditiva de 3 e 1.”

Reconhece-se imediatamente que a distinção feita por mim entre propriedade e nota característica é aqui completamente obscurecida. Aqui, Kerry distingue o número 4 de ‘o’ número 4. Eu devo confessar que essa distinção é incompreensível para mim. O número 4 deve ser o conceito; ‘o’ número 4 deve ser o objeto do conceito e nada além do que o número individual 4. Não é preciso que expliquemos que a minha distinção entre conceito e objeto não existe aqui. É quase como se Kerry — ainda que de maneira totalmente obscura — tivesse aqui em mente a distinção que eu faço entre o sentido e a referência das palavras “o número 4”¹⁸. Porém, somente quanto à referência é possível dizer que ela é o resultado da associação aditiva de 3 e 1.

Como então deve ser entendido o “é” nas frases “o número 4 é o resultado da associação aditiva de 3 e 1” e “‘o’ número 4 é o resultado da associação aditiva de 3 e 1”? Ele é mera cópula ou ajuda a expressar uma equação lógica? No primeiro caso, o “o” antes de “resultado” deveria ser retirado, e as frases ficariam assim:

“o número 4 é resultado da associação aditiva de 3 e 1.”

e

¹⁸ Cf. o meu artigo *Über Sinn und Bedeutung* acima citado.

“o’ número 4 é resultado da associação aditiva de 3 e 1.”

Nós teríamos então o caso em que os objetos designados por Kerry com

“o número 4” e “o’ número 4.”

cairiam sob o conceito

resultado da associação aditiva de 3 e 1.

Então, a única questão seria o que distingue esses objetos. Aqui, eu utilizo as palavras “objeto” e “conceito” do meu modo habitual. O que Kerry parece querer dizer eu expressaria assim:

“o número 4 tem como propriedade aquilo e somente aquilo que o conceito resultado da associação aditiva de 3 e 1 tem como nota característica.”

O sentido da primeira de nossas duas frases eu expressaria então assim:

“ser um número 4 é o mesmo que ser resultado da associação aditiva de 3 e 1”;

e então, o que presumi há pouco como sendo o ponto de vista de Kerry, poderia também ser expresso assim:

“o número 4 tem como propriedade aquilo e somente aquilo que o conceito **número 4** tem como nota característica.”

Se isso é verdade é uma questão que pode ficar aqui em aberto. No caso das palavras “o’ número 4”, nós poderíamos então retirar as aspas do artigo definido.

No entanto, nessas tentativas de interpretação, nós pressupusemos que em pelo menos uma das duas frases os artigos definidos antes de “resultado” e “número 4” foram colocados apenas por engano. Se tomarmos as palavras como elas são, então pode-se compreender o seu sentido somente como uma equação lógica, como

“o número 4 é nada além do que o resultado da associação aditiva
de 3 e 1.”

Aqui, o artigo definido antes de “resultado” é logicamente justificado somente se for reconhecido 1) que existe um tal resultado e 2) que não existe mais do que um. Essa locução designa então um objeto e deve ser compreendida como nome próprio. Se as nossas duas frases devessem ser compreendidas como equações lógicas, então, uma vez que os lados direitos coincidem, se seguiria delas que o número 4 é ‘o’ número 4 ou, se for preferível, que o número 4 é nada além do que ‘o’ número 4, a partir do que a distinção feita por Kerry seria revelada como sem sentido. No entanto, não é a minha tarefa aqui revelar contradições em sua interpretação. O que ele entende pelas palavras “objeto” e “conceito” na verdade não é da minha conta aqui; com isso, eu pretendo apenas lançar mais luz sobre o meu próprio modo de usar essas palavras e, assim, mostrar que ele, em todo caso, diverge do modo de uso de Kerry, quer haja ou não uma coerência interna em seu uso.

Eu não nego absolutamente a Kerry o direito de utilizar as palavras “objeto” e “conceito” à sua maneira, mas gostaria de preservar o mesmo direito para mim e afirmar que, com a minha terminologia, apreendi uma distinção da maior importância. No entanto, um obstáculo peculiar se encontra no caminho para o entendimento com o leitor, a saber, que, dada uma certa necessidade linguística, eventualmente as minhas expressões, tomadas de maneira totalmente literal, não alcançam o pensamento [pretendido], à medida que um

objeto é nomeado onde um conceito é intencionado. Eu estou inteiramente consciente de que, em tais casos, estou dependendo de uma concessão benevolente do leitor, que não nega nem um grãozinho de sal.

Pode-se talvez pensar que essa dificuldade é criada artificialmente, que não é necessário lidar com algo tão difícil de manejar como aquilo que eu chamei de conceito, que se pode considerar, em concordância com Kerry, o caso de um objeto cair sob um conceito como uma relação em que aquilo que **uma** vez pode ocorrer como objeto, numa outra vez possa aparecer como conceito. As palavras “objeto” e “conceito” serviriam então apenas para indicar o posicionamento distinto na relação. Pode-se fazer isso; porém, está muito enganado quem acredita que com isso evita a dificuldade. Ela é apenas postergada; pois considerando as partes de um pensamento, nem todas podem ser completas, mas pelo menos uma delas deve ser de certa forma insaturada ou predicativa, caso contrário elas não teriam adesão uma à outra. Assim, por exemplo, o sentido da locução “o número 2”, na ausência de um meio de ligação, não tem adesão ao sentido da expressão “o conceito **número primo**”. Um tal [meio de ligação] nós utilizamos na frase “o número 2 cai sob o conceito **número primo**”. Ele está contido nas palavras “cai sob”, que carecem duplamente de complementação por um sujeito e um objeto [*Akkusativ*]; e somente graças a essa insaturação de seu sentido elas são capazes de servir como meio de ligação. Somente quando elas são complementadas nesses dois aspectos nós temos um sentido completo, temos um pensamento. Sobre tais palavras ou locuções, eu digo que elas se referem a uma relação. Ora, nós temos no caso da relação a mesma dificuldade que queríamos evitar no caso do conceito; pois não designamos uma relação com as palavras “a relação de um objeto cair sob um conceito”, mas sim um objeto, e os três nomes próprios “o número 2”, “o conceito **número primo**” e “a relação de um objeto cair sob um conceito” são tão estranhos entre si quanto os dois primeiros sozinhos; independentemente de como nós os combinemos, não obtemos uma frase.

Assim, reconhecemos facilmente que a dificuldade que se encontra na insaturação de uma parte do pensamento pode aparentemente ser postergada, mas não evitada. Embora “completo” e “insaturado” sejam apenas expressões ilustrativas, tudo que eu pretendo e posso fazer aqui é fornecer indicações.

O entendimento pode ser facilitado se o leitor conferir o meu texto *Funktion und Begriff*. Quanto à questão do que se chama na análise de “função”, depara-se com o mesmo obstáculo; e, com uma reflexão mais profunda, pode-se descobrir que ele é fundamentado pelo próprio assunto e pela natureza de nossa linguagem, de modo que certa inadequação da expressão linguística é inevitável, e nada resta além de estar ciente disso e a termos sempre em conta.

Jena.

G. Frege.

REFERÊNCIAS

FREGE, Gottlob. "On Concept and Object". **Mind**, v. 60, n. 238, 1951, pp. 168-180. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2251430>. Acesso em: 27.10.2024.



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Resenha

NOÇÕES FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DA CIÊNCIA POPPERIANA

*Uma resenha de Popper – Textos Escolhidos
pt. II (filosofia da ciência)*

Gabriel Chiarotti Sardi

Universidade de São Paulo (USP)

DOI:10.36942/rfim.v4i1.992

Contato: gabrielchi@hotmail.com

Recebido em: 07/02/2024 • **Aprovado em:** 11/10/2024

NOÇÕES FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DA CIÊNCIA POPPERIANA

Uma resenha de *Popper – Textos Escolhidos pt. II (filosofia da ciência)*,
por Gabriel Chiarotti Sardi

POPPER, K. *Textos Escolhidos*. Org. David Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2010.

–

INTRODUÇÃO

Esta resenha é uma continuação da outrora publicada no v. 2, n. 1, da *Instauratio Magna*, na qual os textos de epistemologia que compõem a primeira parte da coletânea *Popper: textos escolhidos*¹ foram analisados pontualmente. Agora, dando sequência ao trabalho de sintetizar e avaliar criticamente os escritos que integram a referida obra, apresento uma resenha dos textos concernentes à filosofia da ciência de Karl Popper.

Como sabido por toda a comunidade filosófica, Popper, mais do que um epistemólogo, foi também um dos autores mais importantes e profícuos da filosofia da ciência e também um dos responsáveis pela solidificação da *Filosofia da Ciência* como uma área independente e consolidada, com seus problemas, conceitos, debates próprios e suas abordagens características.

Nesta resenha, o leitor encontrará um resumo dos principais pontos tocados pela filosofia da ciência popperiana, presentes nos ensaios que foram selecionados cuidadosamente para compor a coletânea. Assim, viso oferecer uma ferramenta útil àqueles que se iniciam na filosofia da ciência e se

¹ Conforme indicado na resenha anterior, essa coletânea foi organizada pelo filósofo David Miller e sua tradução para o português brasileiro foi realizada por Vera Ribeiro.

interessam por conhecer os tópicos e problemas fundamentais que foram investigados filosoficamente por Popper.

Tal como na edição anterior, nesta resenha cada seção se refere a um texto independente do autor e que foi editado como um subcapítulo da coletânea, tendo, ainda, a indicação do ano em que fora publicado originalmente.

MÉTODO CIENTÍFICO (1934)

Um dos objetivos de Popper é uma eliminação do “psicologismo” na análise do conhecimento científico empreendido por filósofos. Para o autor, o ato do cientista conceber – *criar* – uma hipótese não é passível de análise lógica e é irrelevante para a filosofia da ciência, pois ela deve buscar unicamente a análise lógica da validade de um conhecimento através da investigação dos métodos utilizados na testagem sistemática das conjecturas. (O que, futuramente, deixou de ser um dos objetivos centrais da filosofia da ciência, posto que vários autores passaram também a investigar as questões que Popper veio a chamar de *psicologismo*, resgatando, inclusive, alguns textos de Charles S. Peirce em que o filósofo pragmatista avaliava o ato de criação de uma hipótese por parte dos cientistas através do seu conceito de *abdução*)².

Sobre o método científico, Popper afirma categoricamente que não há qualquer forma de “raciocínio” ou “inferência” indutiva envolvidas. Sempre há somente processo dedutivo de testagens.

² Para uma noção geral do conceito de abdução peirciana, ver: SARDI, G. C. “Algumas distinções entre abdução peirciana e inferência da melhor explicação harmaniana”. In: *Problemata*, v. 13, n. 2, 2022.

Ainda sobre as formas de testar uma teoria, o filósofo elenca quatro maneiras:

- 1) “Comparação lógica entre as conclusões, tendo em vista testar a coerência interna do sistema” (POPPER, p. 133);
- 2) Investigação da forma lógica da teoria visando descobrir se ela é tautológica ou empírica (científica);
- 3) Comparar a teoria com outras para determinar se ela constitui um avanço científico caso resista aos testes;
- 4) Testagem empírica das conclusões da teoria.

Vale ressaltar que o processo de testagem experimental também é dedutivo. Algumas previsões são extraídas da teoria e busca-se aplicá-las para averiguar se corroboram a teoria ou a contradizem.

Mas também é importante compreender que uma teoria deve estar à altura da prática científica para que seja levada em consideração pela própria comunidade científica para sua testagem, bem como que uma teoria só é corroborada e aceita temporariamente, ao passo que uma outra teoria pode falseá-la e suplantá-la.

Outro ponto salientado pelo autor é que as regras metodológicas da ciência são convenções e não dogmas. Ademais, o estudo da lógica pura não deve ser confundido com o estudo da lógica da ciência, pois, embora a lógica pura possa colaborar com os processos de testagem, a ciência possui suas próprias regras metodológicas.

Enfim, Popper argumenta que o *jogo* da ciência é interminável, pois sempre as conjecturas devem ser passíveis de testes e críticas – e fugir disso seria abandonar o próprio jogo da ciência e suas regras. E, ainda sobre as regras desse jogo, o autor afirma que depois que uma hipótese é testada e

corroborada, ela não pode ser ignorada sem uma “boa razão”, isto é, sem uma refutação através do método científico, pois esse é o único caminho plausível e racional.

FALSIFICACIONISMO VERSUS CONVENCIONALISMO (1934)

Popper caracteriza a *filosofia convencionalista* como internamente coerente, mas inaceitável. O convencionalismo, em linhas gerais, afirma que as teorias e leis da natureza são criações humanas que buscam ordenar a natureza. Segundo o convencionalismo, é o intelecto que molda as leis da natureza e não a própria natureza. Nesse sentido, a ciência versa sobre um mundo ficcional ou intelectual desenvolvido por nós – e não sobre o próprio mundo real em si.

Outro ponto próprio do convencionalismo é a preferência por teorias simples: o convencionalista se encanta pela “simplicidade do mundo” (*princípio de simplicidade*). Ele também apregoa que a ciência deve ser baseada em alicerces definitivos e pela busca de uma certeza irrefutável (e isso é incompatível com o falseacionismo).

O convencionalista recusa a abordagem e a proposta de demarcação da ciência e pseudociência trazidas pelo falseacionismo e baseada em refutação, pois defende um processo constante de adequação das teorias diante dos fenômenos. Isso ocorre através de diversos estratagemas, como as hipóteses *ad hoc*, por exemplo. Contudo, segundo Popper, só devemos admitir hipóteses *ad hoc* (ou auxiliares) caso elas acrescentem mais teor de refutabilidade (testagem) às teorias e, caso o convencionalista defenda mudanças de definições explícitas de conceitos, o sistema teórico deve ser reavaliado como um todo *novo*.

O argumento central de Popper é que o falseacionismo é preferível ao convencionalismo porque este último impede, em suas consequências, o avanço do conhecimento científico.

Ainda neste ensaio, o autor traz importantes definições conceituais:

- a) Refutabilidade: critério metodológico de demarcação
- b) Refutação: processo de recusa de um sistema teórico através da constatação de enunciados básicos que o contradizem ou, geralmente, através da constatação de efeitos empíricos reproduzíveis que contradigam as previsões da teoria e/ou contradigam e refutem seus enunciados básicos (singulares).

A BASE EMPÍRICA (1934)

Popper se opõe ao psicologismo nas ciências empíricas e denuncia sua versão mascarada: o *fisicalismo*. Porquanto Popper admite que a experiência e observação possam desempenhar um papel crucial na avaliação de teorias, o filósofo não reduz a ciência à enunciados “protocolares” como os positivistas lógicos³, ou acredita que tudo é psicológico. Basta lembrarmos da questão da indução e a justificação *ad infinitum* que teríamos que fazer para justificar legitimamente uma posição reducionista assim.

Um enunciado básico não é simplesmente uma experiência empírica, pois, caso o fosse, não seriam necessários argumentos nas ciências. Um enunciado básico é um “dogma” que decidimos, por ora, não questionar. Ele é composto por experiências sensíveis e também por determinada postura interpretativa.

³ Sobre a natureza de posições fisicalistas no interior do positivismo lógico, ver: CUNHA, I. F. “Círculo de Viena: fisicalismo e a utopia da ciência unificada”. In: *Educação e Filosofia*, v. 32, n. 66, 2018.

Dessa forma, nunca um enunciado básico pode ser “provado” por uma teoria, mas somente aceito.

Sendo assim, para Popper, o projeto carnapiano de redução das ciências ao fisicalismo é uma fantasia; além de termos de perseguir o propósito de preferir sempre a teoria com mais conteúdo empírico.

O OBJETIVO DA CIÊNCIA (1957)

A ciência em si não tem objetivo, mas, na qualidade de uma atividade racional, Popper atribui à ciência o objetivo de encontrar *explicações satisfatórias*.

Por *explicação*, devemos compreender um conjunto de enunciados, sendo que um deles descreve o estado de coisas a ser explicado, e, os outros (os enunciados explicativos), compõe a explicação no sentido estrito.

Para Popper a explicação é sempre causal e para que uma explicação seja considerada satisfatória, alguns requisitos devem ser cumpridos:

- 1) O fato a ser explicado deve ser verdadeiro/real;
- 2) A explicação precisa implicar o fato a ser explicado;
- 3) A explicação deve ser verdadeira (se não soubermos se ela é verdadeira, devemos: a) saber que não é falsa; e b) ter provas independentes ao seu favor (testagem independente)).

Uma explicação não pode ser circular, tal como o exemplo a seguir trazido pelo próprio autor: “Por que o mar está agitado hoje? Porque Netuno está aborrecido. E como sabe que Netuno está aborrecido? Porque o mar está agitado”. No exemplo citado não há conteúdo testável.

Uma hipótese *ad hoc* explicativa só pode ser aceita se oferecer implicação explicativa e conteúdo testável e uma explicação científica deve partir de leis universais e condições iniciais, ou seja, devemos deduzir resultados testando-os (*modelo DN*)⁴.

A ciência progride aprimorando o grau de “*satisfatoriedade*”, isto é, aprofundando o grau de testabilidade das teorias. Isso se dá mediante a análise e testagem crítica das leis e teorias indefinidamente, sempre objetivando obter explicações sempre mais universais.

Explicações últimas universais (absolutas) existem? Só se formos essencialistas, isto é, se acreditarmos que todas as coisas possuem uma essência intrínseca. Essa visão acarreta a consequência de ignorar as propriedades relacionais em favor de propriedades intrínsecas derivadas da pergunta “o que é?” – que não explica nada causalmente, mas só oferece definições.

Uma estratégia contra o essencialismo é o instrumentalismo. Mas Popper também rejeita essa filosofia, pois ela afirma que as teorias não possuem nenhum poder explicativo, somente instrumental.

A saída de Popper, para não cair no essencialismo ou no instrumentalismo, é um “*essencialismo modificado*” que não busca pelas essências intrínsecas e explicações últimas do mundo, mas procura sempre aprofundar e progredir testando e aprimorando as teorias, substituindo-as por outras mais universais, seja absorvendo a teoria antiga ou modificando a visão sobre determinado

⁴ *Modelo Nomológico-Dedutivo* (DN – do original em inglês: *deductive-nomological model*). Para maiores aprofundamentos sobre esse modelo de explicação científica, ver: HEMPEL, C. *Filosofia da ciência natural*. Trad. Plínio S. Rocha. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1974.

fenômeno, aumentando nosso conhecimento e abandonando as noções antigas (*problema da profundidade*).

O INCREMENTO DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO (1960)

Popper, neste texto, trata da noção de *progresso*. O progresso na ciência se dá pois é uma atividade que evolui aprendendo com os erros (tentativa e erro; conjectura e refutação) e não existe limite absoluto para a ciência, pois a falseabilidade é sempre aplicável.

Como sabemos se uma teoria pode contribuir para o progresso da ciência? Sabemos disso quando conhecemos seu alcance, sua capacidade de ser severamente testada e, sobretudo, quando analisamos o seu *conteúdo empírico/informativo*.

Aqui devemos ter atenção: a noção de maior conteúdo informativo é incompatível com a noção de busca por maiores probabilidades (no sentido clássico do cálculo de probabilidades). A ciência não avança buscando teorias com mais probabilidades, mas sim com teorias menos prováveis e mais informativas (com maior grau de certeza). Nesse sentido, maior informação é mais certeza, o que acaba sendo preferível à uma teoria mais provável, mas com menor conteúdo empírico.

O ponto nevrálgico é: quanto mais probabilidades uma teoria possui em vez de certezas, menos testável ela é. Portanto, devemos preferir teorias mais testáveis (mais refutáveis), pois é assim que conseguimos acumular conhecimento objetivo.

Partindo dessa perspectiva, obtemos as seguintes definições:

- a) Menor conteúdo empírico disponível = maior grau de probabilidades possíveis (menos testabilidade);
- b) Maior conteúdo empírico disponível = menor grau de probabilidades possíveis e maior testabilidade.

A ciência progride quando refutamos uma teoria e propomos outra nova que seja mais sólida e universal (e que também deverá ser refutada, se possível, em algum momento futuro).

O objetivo supremo da ciência não é desenvolver sistemas dedutivos axiomáticos eternos. Esses sistemas são meios, e não fins, para aprofundarmos nosso conhecimento a respeito de *problemas*.

O progresso da ciência é um progresso sobre problemas. Sempre que solucionamos um problema com uma teoria, nosso conhecimento aumenta. Mas sempre que essa teoria é refutada por outra, o conhecimento progride, pois uma nova teoria sempre traz consigo novos problemas, cada vez mais profundos. Assim, é necessário o método de conjecturar e refutar.

VERDADE E APROXIMAÇÃO DA VERDADE (1960)

Popper adota uma visão de verdade por correspondência – reabilitada pelos trabalhos de Alfred Tarski. A verdade por correspondência, nessa acepção, não é uma imagem espelhada entre o fato e o enunciado (cf. o que o *Tractatus* de Wittgenstein ingenuamente defendeu, segundo Popper), mas sim uma correspondência entre o que o enunciado afirma e o que efetivamente ocorre factualmente. Por exemplo, o enunciado: “a grama é verde” só é verdadeiro se a

grama da qual falamos for verde efetivamente. O que importa aqui não é se o enunciado reflete a realidade, mas sim se a forma como ele foi construído expressa um fato real.

As outras teorias da verdade são teorias epistemológicas ou psicológicas sobre a utilidade ou o ato de crença em algo e não sobre a verdade de um fato. A verdade de um fato está além da utilidade ou processo de crença. Por exemplo: um alpinista que escala um pico cheio de nuvens pode acreditar que chegou ao cume, mas pode ter somente chegado a um cume secundário e isso não apaga o fato de o “verdadeiro cume” ainda existir lá. A saída do alpinista seria conjecturar: “acredito que cheguei ao cume, mas não tenho certeza. Portanto, preciso testar isso de alguma forma” (buscando, talvez, ver se encontra um cume mais elevado ao redor).

A verdade existe, mas não temos meios absolutos de acreditarmos que a encontramos, por isso a tarefa da ciência é *aproximativa*. Verificamos a verdade ou verossimilhança de uma teoria quando avaliamos seu conteúdo empírico, sua capacidade de resistir aos testes, sua capacidade de unificação etc.

Os testes servem para mostrar se uma teoria é mais próxima da verdade ou não. Mas alguns critérios não indicam verdade (como, por exemplo, a *coerência*, já que uma teoria pode ser coerente internamente, mas falsa – todavia, o fato de uma teoria ser incoerente já é sinal de sua falsidade e, portanto, deve ser abandonada).

Se nenhuma teoria é objetivamente verdadeira e todas são gradativamente refutadas, todas são iguais em grau de falsidade? Não. Uma teoria T1 que foi superada por T2 (porque T2 tem mais conteúdo empírico, resistiu mais aos testes de T1 e outros novos, além de unificar mais problemas etc.) é inferior em grau de verdade em relação a T2, pois seu grau de falsidade é maior.

Porém, se T2 for superada por T3, se mostrando falsa, isso não significa que ela é igual em falsidade em relação a T1, pois o conteúdo de falsidade de T1 continua sendo maior que o de T2. Sendo assim, a verdade das teorias é aproximativa.

Na ciência importa mais descobrirmos uma verdade *interessante*, nova e ousada, do que a repetição constante de enunciados verdadeiros, porém triviais. O avanço e progresso rumo à verdade se dá com as ousadias propostas – sujeitas ao método do falseacionismo –, pois é assim que fazemos novas e interessantes descobertas e expandimos e aprimoramos o conhecimento.

PROPENSÕES, PROBABILIDADES E TEORIA QUÂNTICA (1957)

No último texto que compõe a obra, Popper defende uma interpretação do conceito de “*propensões*” da teoria quântica em detrimento de uma interpretação subjetivista. A interpretação popperiana de propensões apregoa que a probabilidade estatística deve ser encarada como a predisposição inerente dos experimentos apresentarem determinado resultado, e não, conforme a interpretação subjetivista, de que tais resultados expressam lacunas do nosso conhecimento.

A interpretação subjetivista, por sua vez, acaba acarretando uma visão de que o resultado é uma medida da incompletude dos nossos dados. Já a interpretação de propensões é propor uma hipótese testável em diversos contextos. Em síntese, a propensão é uma qualidade física. A medida de incompletude, não.

Por fim, segundo o autor, a propensão também oferece uma nova visão interpretativa e metafísica das ciências física, biológica e psicológica – mais objetiva e focada na experimentação dessas propensões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da coletânea de textos analisados, mais uma vez David Miller conseguiu concatenar os pontos centrais da filosofia de Popper, evidenciando os pilares conceituais essenciais de seu pensamento e suas reflexões acerca da natureza e da metodologia da ciência. Desde uma recusa ao chamado “psicologismo” na análise do conhecimento científico, passando por uma arguta defesa do falseacionismo como correta ilustração da natureza e modo de proceder do método científico, além da crítica dirigida às posições filosóficas que tentaram reduzir a ciência à enunciados protocolares (como fizeram alguns positivistas lógicos), até um exame do conceito de *verdade* na ciência, a parte II da obra *Popper – textos escolhidos* consegue sintetizar e transmitir todas essas posições de forma clara, tornando essa parte do livro uma excelente introdução geral ao pensamento popperiano em filosofia da ciência.

Embora muitas posições e discussões abordadas por Popper possam ser consideradas como “filosoficamente datadas” e tenham sido já respondidas por ilustres autores ao longo das últimas décadas, a necessidade de compreender as posições filosóficas desse autor vai muito além da mera necessidade de conhecer a história da filosofia da ciência, ao passo que alguns de seus conceitos lançaram as bases e ainda permeiam algumas discussões da filosofia da ciência contemporânea – tal como o debate sobre a noção de *verdade aproximada* do *realismo científico* ou as contendas que envolvam o papel da *observação* e *testagem empírica* na construção e verificação de teorias nas mais

diversas áreas do conhecimento científico e a possível legitimação de visões *metacientíficas* baseadas em uma *filosofia da prática científica*.

Por fim, novamente espero que essa resenha seja uma pequena contribuição para uma maior clareza e organização dos conceitos centrais da filosofia da ciência popperiana, propiciando aos estudantes de filosofia e áreas afins uma introdução concisa, porém satisfatória para os propósitos aqui enunciados.



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Entrevista

POR OUTROS MODOS DE PENSAR E FAZER FILOSOFIA

Entrevista com Juliana Aggio (UFBA)

Michele Bonote

Universidade Federal do ABC (UFABC)

Sarah Bonfim

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

DOI: 10.36942/rfm.v4i1.1032

Contatos:

michelebonote@hotmail.com • sarah_bonfim@yahoo.com.br

Recebido em: 20/11/2024 • **Aprovado em:** 18/12/2024

POR OUTROS MODOS DE PENSAR E FAZER FILOSOFIA

Entrevista com Juliana Aggio (UFBA), realizada por Michele Bonote e Sarah Bonfim em 2024.

-

Até quando a filosofia brasileira continuará reproduzindo acriticamente um cânone marcado por exclusões e silenciamento? Até quando ela restringirá seus modos de produzir conhecimento ao categorizar hierarquicamente o que é propriamente filosófico e o que não é? Até quando nos isolaremos dos debates com outras disciplinas? Essas são apenas algumas das questões que ganham cada vez mais espaço no debate acadêmico atual. Tradicionalmente dominada por vozes masculinas e perspectivas eurocêntricas, a filosofia está passando por uma transformação significativa nas últimas décadas, impulsionada por novos atores e pela inclusão de novas perspectivas antes marginalizadas.

Juliana Aggio, professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA), é uma dessas vozes fundamentais que lutam pela renovação e diversificação do campo filosófico. Com uma trajetória acadêmica que começou nos estudos de Aristóteles e se expandiu para os estudos de gênero e de mulheres filósofas, Juliana tem desempenhado um papel crucial na abertura da filosofia. Nesta entrevista, exploraremos seu percurso pessoal e profissional, as motivações por trás de sua atual pesquisa em gênero, os desafios e conquistas de seu trabalho no GT de Filosofia e Gênero da ANPOF, além de seu contínuo engajamento em projetos que têm expandido tanto os conteúdos como os modos de pensar e de fazer filosofia.

Revista de Filosofia Instauratio Magna (RFIM): *Aristóteles foi seu objeto de estudo durante praticamente toda sua formação. Recentemente, contudo, suas linhas de pesquisa demonstram interesse em outras áreas, especialmente os estudos de gênero. Quando e por que os estudos de gênero, de mulheres filósofas e autoras e autores feministas se tornaram uma questão para você?*

Juliana Aggio (JA): Em toda a minha trajetória eu trabalhei com filosofia antiga na USP, sempre colocando Aristóteles e Platão em diálogo, em particular, no meu doutorado, sobre a capacidade de se autogovernar, governar os próprios desejos e prazeres para se tornar uma pessoa virtuosa e, assim, feliz - em termos aristotélicos. Aconteceu que eu comecei a ler como Foucault, no final de sua obra, retomou os antigos para pensar o governo sobre os prazeres, sobretudo os prazeres afrodisíacos, sensoriais, relativos ao tato e paladar. Para tanto, ele volta-se para a filosofia grega. E eu me interessei por essa leitura, porque tem toda uma relação com o que eu produzi¹. O interesse de Foucault é entender a sexualidade, mas para pensar isso, ele precisa entender como esse fenômeno existia nas outras épocas. Nos antigos era uma experiência da *afrodisia* e da prática que é conhecida como ascese de si. Foucault se pergunta: será que o nosso problema foi ter dado férias ao ascetismo? E mesmo com uma grande influência nietzscheana, que, aliás, critica completamente qualquer recurso a uma espécie de ascetismo, Foucault acha importante repensarmos esse trabalho sobre si mesmo, que talvez tenha sido esquecido. Dessa forma, a modernidade teria privilegiado, de acordo com ele, o conhecimento de si, em vez do cuidado de si, algo que nos gregos estava intrinsecamente associado. Em *A hermenêutica do sujeito* (2006), Foucault nos mostra que na modernidade houve tal dissociação e privilégio, caracterizado de momento cartesiano. Pensando a partir dessa reflexão, será que agora não seria interessante voltarmos para essa ascese? Partindo de Foucault, comecei

¹ Juliana cita o livro que publicou em sua tese de doutorado: *Prazer e desejo em Aristóteles* (2017).

a investigar como poderíamos pensar em uma espécie de ascese de si. Pensar isso na atualidade significa pensar em toda uma estrutura de poder que constitui a nossa subjetividade, o que, conseqüentemente, me leva às pautas feministas.

Ao mesmo tempo, em 2016, fui chamada para compor o [GT de filosofia e gênero](#) da ANPOF e acabei me identificando com as pautas de luta: dar visibilidade às mulheres na sua atuação profissional, desde a sua presença na história da filosofia até o reconhecimento profissional atual das filósofas que estão trabalhando nas universidades. Portanto, eu passei a compor essa luta, que é uma luta pessoal também. Eu sempre fui feminista e sempre lutei por questões feministas na minha vida pessoal e pública. Por isso fui participar do GT de filosofia e gênero. Na primeira reunião, eu me lembro bem de nós em uma sala, não sabíamos direito como fazer, o que fazer, mas tínhamos muita vontade. A [Susana de Castro](#) foi uma das protagonistas ali, ela foi a coordenadora naquele momento e eu fiz parte do núcleo de sustentação. Me chamaram e eu também chamei a [Carolina Araújo](#), enfim, fomos chamando as mulheres próximas para começar. E esse foi um ano, inclusive, que a Carolina veio com um texto sobre a ausência de mulheres na pós-graduação: *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil* (2016). Para mim esse texto é um divisor de águas. Além disso, a Carolina veio com o movimento chamado "[Quantas filósofas?](#)". Por um lado, eu comecei a fazer relações profissionais com essas professoras e compor esse grupo, que é um grupo de resistência na área, sem dúvida. Por outro lado, eu passei, obviamente, a ler as feministas e descobri que elas pensaram a subjetividade, em grande parte, influenciadas e em diálogo com Foucault².

² Sobre a relação entre Foucault e as feministas, Juliana recomenda a leitura da obra da professora de história da UNICAMP Margarete Rêgo.

No ano seguinte, em 2017, eu dei um curso, já grávida, de barrigão, sobre quatro filósofas feministas: Simone de Beauvoir, Nancy Fraser, Monique Wittig e Judith Butler. Depois desse curso, me obriguei a ler profundamente essas autoras para poder falar com mais propriedade. A Butler foi uma grande paixão, porque eu já estava lendo Foucault a um tempo e ela tem um diálogo muito próximo com ele. Agora eu tenho trabalhado, sobretudo, com Foucault e Butler para pensar em uma espécie de ascese crítica de si. Eu acho importante ressaltar que não seja simplesmente uma ascese, mas que seja uma ascese crítica de si, que dá lugar para uma espécie de prática crítica de si que se chama relato de si. A partir disso, pensar qual a importância dessa crítica para a transformação e sua relação com a verdade. Então a minha pesquisa vai nesse sentido atualmente, que, aliás, estou desenvolvendo em meu pós-doc.

RFIM: *Você foi coordenadora do GT de Filosofia e Gênero da ANPOF de 2021 a 2022. Como foi essa experiência, quais foram seus desafios?*

JA: Como coordenadora, posso dizer que enfrentei dois desafios: um interno e outro externo. O desafio interno são os conflitos. É óbvio que fazemos política, usando termos que são eles próprios políticos. Então, internamente, existem divergências e procuramos conversar e discutir, inclusive, sobre questões que não são muito fáceis, como a questão da branquitude, do feminismo decolonial e negro, principalmente porque somos majoritariamente mulheres brancas. A universidade tem uma característica de exclusão drástica das mulheres negras. Se das mulheres em geral já existe uma exclusão, quando olhamos para as mulheres negras a exclusão é ainda maior. Esse quadro só piora quando olhamos para a pós-graduação ou pesquisadoras CNPq. O grande desafio interno, portanto, é fazer uma gestão democrática e horizontal, porque, infelizmente, nós da filosofia estamos acostumadas a pressupor e a aceitar, sem questionar, uma hierarquia institucional. Claro que existe um lugar de

autoridade, mas esse não é um lugar de autoritarismo. Assim, mesmo que exista esse lugar de poder, no sentido de que você responde de maneira mais direta sobre as questões que envolvem GTs, coordenação, administração etc., a ideia é que a gestão seja a mais coletiva possível.

Do ponto de vista externo, o desafio é maior, porque existe uma certa resistência no nosso meio. Somos estruturalmente uma sociedade patriarcal, machista, racista e mesmo aqueles que se dizem mais sensíveis, mesmo assim reproduzem preconceitos e discriminações, muitas vezes sem se dar conta e outras vezes se dando conta e até de maneira escandalosa. É desde que somos consideradas chatas, de que ser feminista é chato e de que isso não tem uma relevância ou de que não existe tanta desigualdade assim, há a minimização de nossa luta, como se não fosse necessário desfazer essa injustiça. Dessa forma, o GT se insere em um movimento que ficou conhecido como Primavera feminista³. Além do texto da Carolina, eu também escrevi um texto sobre esse momento: *A guerrilha das filósofas* (2021). Esse texto surgiu de um episódio marcante, um debate realizado em setembro de 2020 sobre a pós-graduação de filosofia no Brasil protagonizado só por homens. Em reação a isso, nós, filósofas brasileiras, nos articulamos em um grupo virtual chamado [Guerrilla Girls](#)⁴, em homenagem a um movimento de 1985, no qual artistas ativistas

³ “Filósofos brasileiros passaram a referir-se como “primavera de 2016” ao movimento que neste ano começou a chamar a atenção para a baixa proporção de mulheres nesta comunidade e o pouco reconhecimento que ela atribui tanto à obra de filósofas, quanto à pesquisa filosófica sobre questões de gênero. A imagem da primavera deve ser aqui entendida como um momento de grande visibilidade, de florescimento, de um trabalho que foi arado, semeado e cuidado por muito tempo, por diferentes pessoas e por várias gerações” (ARAÚJO, 2020, p. 127).

⁴ A exposição realizada no Museu de Arte Moderna, em Nova Iorque, com o título “Panorama Internacional de pinturas e esculturas recentes” contava com 165 artistas no total, em que apenas 13 eram mulheres. A partir disso, surgiu esse grupo de artistas ativistas que sacolejou o mundo das artes com as questões que traziam sobre o lugar das mulheres. Assim, além de mostrarem que poucas mulheres artistas tinham visibilidade, elas eram sexualizadas, geralmente representadas nuas nos quadros.

expressaram sua indignação à falta de mulheres no panorama da arte, reivindicando uma participação efetiva. De maneira similar, tentamos realizar o mesmo movimento: mostrar que a pós-graduação não estava aberta a ouvir o que as mulheres tinham a dizer sobre os programas de filosofia no Brasil. Nossa tática foi planejada através de um grupo virtual, em que planejamos performar uma intervenção virtual nesse evento para indicar o óbvio: a presença de mulheres no espaço público. Estávamos em peso fazendo comentários no chat, questionando a ausência de mulheres nesse evento, além de realizar comentários críticos sobre a evasão das mulheres nos programas de filosofia. Era possível perceber o constrangimento dos convidados, que comentaram sobre as questões que levantamos, dizendo que depois queriam convidar as mulheres. De qualquer forma, essa situação mostra que não dá mais para aceitar essa exclusão. Não é mais possível a comunidade filosófica fazer um evento desse porte, para discutir sobre ela mesma, e não colocar uma mulher. Isso é um absurdo. Assim como toda comissão de seleção deveria existir pelo menos uma mulher. No entanto, acredito que nossa comunidade está sendo sensibilizada com todos esses movimentos. Nós não só fizemos essa performance virtual crítica, que é diferente de retaliação, como também propusemos um ciclo de debates sobre a pós-graduação de filosofia no Brasil com quatro mesas compostas majoritariamente por mulheres. Fizemos isso pelo canal da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Esses atos nos fortalecem e encorajaram a encampar o que eu chamei de nossa guerrilha.

RFIM: *Fale mais sobre a Primavera feminista, os projetos, canais, redes e blogs de divulgação de mulheres filósofas e filosofias feministas, especialmente da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas.*

JA: De maneira geral, tivemos um crescente número de atividades e intervenções em 2016, desde a criação do GT de Filosofia e Gênero e do texto que a Carolina Araújo apresentou na ANPOF sobre mulheres na

pós-graduação em filosofia. Esse texto nos chocou, pois Carolina nos diz numericamente que as mulheres têm 2,5 menos chances de chegar ao topo da carreira. Depois ela escreveu outro⁵, que analisa o período de 2016 até 2019. Nele, ela nos mostra um salto expressivo no número de eventos sobre mulheres e filosofia em 2018 e 2019. Só em 2019 foram realizados 25 eventos desse tipo, o que expressa mais do que nos 3 anos anteriores somados juntos. Em 2020 houve uma explosão de eventos, porque, em 2019, a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas foi criada. Podemos dizer, então, que há um apogeu dessa Primavera das filósofas em 2020, porque foram cerca de 108 eventos virtuais, lives, podcast, encontros, 28 cursos, 42 publicações e 9 entrevistas sobre essa temática de mulheres e filosofia. A Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, por exemplo, abriga certamente mais de 70 projetos de mulheres que estão trabalhando sobre questões que envolvem mulheres e filosofia, ou questões feministas e de gênero.

Além da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, também temos a [Rede de Mulheres Filósofas da América Latina](#), da UNESCO; o [GT de Mulheres na História da Filosofia](#) da ANPOF, que surgiu recentemente para falar das mulheres historicamente silenciadas e negligenciadas; o laboratório [Filosofias do tempo do Agora](#), da UFRJ; o projeto [Uma filósofa por mês](#), da UFSC; o projeto [Mulheres Intelectuais de ontem e hoje](#), podcast da UFRJ em parceria com a UFSC; o projeto Mulheres que leem mulheres; canal do YouTube [Filósofas na rede](#); o blog [Mulheres na filosofia](#), da Unicamp; o prêmio Filósofas, entre outros. Além disso, resalto que quando participei da comissão de avaliação da quadrienal da CAPES, um dos critérios que eles levantaram foi a inclusão para a diminuição da desigualdade, e a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas foi citada como uma importante iniciativa. Então, atualmente eles estão avaliando se programas de pós-graduação estão afinados com essas

⁵ *A primavera de 2016* (ARAÚJO, 2020).

questões, se existem pessoas e iniciativas que trabalham na sensibilização e conscientização de homens e mulheres, professores e alunas, para lidarmos com discriminações em diversos níveis.

Sobre a Rede Brasileira de Filósofas Mulheres. Ela é uma rede virtual que abriga projetos, eventos, iniciativas, quase uma autopoietica de ações coletivas num território e numa comunidade de segunda ordem. De segunda ordem, porque é como se estivéssemos, de alguma maneira, à margem do que é uma inserção. Só agora temos, por exemplo, nas avaliações, os famosos PTT, isto é, os produtos técnicos/tecnológicos, que incluem esses projetos como parte da nossa produção no Lattes. Um site, por exemplo, é trabalhoso de gerenciar, por isso é importante que seja reconhecido como produto de nosso trabalho. Além de dar aula, orientar, produzir texto e apresentar palestra, nós também organizamos eventos, fazemos sites, textos de grande difusão, tudo isso dentro do eixo de extensão. Na filosofia, no entanto, a extensão acaba sendo um lugar estranho e alheio. Em outras áreas isso é mais evidente, mas na filosofia acabamos nos isolando cada vez mais, dialogando cada vez menos com outras disciplinas, resultado de um tecnicismo que nos fechou de maneira muito nefasta, eu diria, até para nossa criatividade intelectual. Nesse sentido, eu acho que a Rede promove uma abertura, permitindo uma conexão e conhecimento de nós mesmas e de nossos projetos. Por isso, acredito que a Rede tenta fazer uma gestão democrática e participativa. Eu sou uma das administradoras, mas a gente sempre abre para que outras administradoras se juntem, pois é trabalhoso e é por uma causa: nós queremos diminuir a desigualdade de gênero.

Além da conquista de visibilidade e reconhecimento acadêmico e social da filosofia realizada por mulheres, queremos deixar claro, quase como um grito, que esse silenciamento e essa opressão são estruturais e não se limitam a um evento isolado que afeta uma ou outra filósofa. A Rede vem construindo essa

consciência, a de que nós, mulheres filósofas, de fato somos oprimidas e que juntas podemos encontrar força e coragem para produzir filosofia, para acreditar que somos capazes.

RFIM: *Na introdução do livro "Filósofas", que reúne uma série de artigos escritos por membros do GT de Filosofia e Gênero, você escreve o seguinte: "o que nós queremos é uma completa revisão feminista na história da filosofia. Uma história que não apenas inclua mulheres filósofas, mas que se abra para novos objetos, questões e temas e novas formas de argumentar, imaginar e produzir conhecimento" (2021, p. 9). Quais obstáculos você acredita que a pesquisa em filosofia no Brasil ainda precisa atravessar ou romper para a concretização desses objetivos?*

JA: De modo geral, eu acho que o Brasil está muito atrasado. Quando pensamos sobre a liberdade e a multiplicidade de modos de se fazer filosofia, temos um problema sério de não se abrir a novos objetos e a outros modos de se fazer filosofia. Apesar de estarmos começando a questionar esse cenário, acredito que precisamos aprofundar. Sobre os conteúdos da história da filosofia precisamos nos perguntar: quem são esses autores que compõem o cânone da história da filosofia? Afinal, é um cânone histórico e contingente, ele foi criado, existe uma intenção política por trás dessa criação, então por que a exclusão de mulheres? Quando eu fiz meu curso de graduação eu não vi nenhuma. Fiquei por quatro anos estudando uma quantidade enorme de filósofos e quase não vi filósofas e tive aula com pouquíssimas mulheres filósofas também. O quadro que temos é: poucas filósofas abordadas, poucas professoras e mesmo nas referências bibliográficas poucas mulheres. Por isso, devemos questionar os conteúdos da história da filosofia.

Também devemos questionar os métodos investigativos, pois a rigorosidade de nossos métodos exclui outros modos de se fazer filosofia. Isso faz pensar em qual a função da filosofia. Será que ela não tem função social? Eu acho que

ela tem sim. Então como pensar o fazer filosófico e sua função social? Temos uma quantidade enorme de critérios avaliativos, que são os mais restritivos e castradores possíveis, que nos impossibilitam uma amplitude de modos de se fazer filosofia. Assim, precisamos repensar os nossos critérios avaliativos, além das autoridades que legitimam certos modos de fazer filosofia e excluem outros. Não estou dizendo que não temos que ter critérios, mas que eles devem ser bem alargados, para podermos ampliar os modos possíveis de se fazer filosofia. A crítica que eu gostaria de sinalizar é que nós possamos pensar não apenas sobre uma ou duas obras, mas com e para além de muitas obras. A filosofia poderia ser feita, a meu ver, com menos tecnicismo, com uma linguagem menos hermética, mas com uma clareza convincente e profunda, na qual se pergunta sobre a verdade e ponha a própria verdade como objeto de questionamento.

Lembremos, também, que vivemos em uma lógica do produtivismo do Lattes. Torço para que a especulação criativa vença a lógica do mercado e das honrarias, para que nossa prática filosófica não seja feita para ganhar prêmios ou prestígio, mas que se faça com paixão, porque se quer fazer filosofia, porque existe um valor intrínseco no próprio fazer filosófico, de uma função social que visa a transformação. A filosofia precisa romper com todos esses narcisismos, que são como muros que a apequenam aos medalhões, às bolsas, às posições de coordenação. Apesar de não gostar de assumir esses lugares, sei de sua importância social, pois são nessas posições que conseguimos modificar as coisas internamente, trabalhando para que a filosofia não seja feita por e para especialistas, para que ela tenha uma abertura maior e abandone o purismo, digamos assim. Por que alguém que teve uma formação em história da filosofia antiga não pode falar de filosofia contemporânea? Que grilhão é esse? Eu acho que na filosofia temos que nos permitir, nos lançar em objetos considerados não filosóficos pela academia, como gênero, sexualidade, raça, até estética, que até pouco tempo atrás chamavam de penduricalhos da filosofia. De acordo

com essa narrativa fechada, a filosofia séria é teórica e alemã; a fenomenologia francesa só é interessante porque dialoga com a alemã; Foucault só é interessante porque dialoga com os alemães. Como diz Heidegger, só dá para fazer filosofia se for em alemão ou grego. Para mim isso é uma grande colonização do pensamento.

Penso que só será possível imaginar outros modos de se fazer filosofia se não abandonarmos sua função crítica e social; se o texto for um pretexto para uma vivência maior, transformadora do mundo; se não a apartamos de modos de vida; se ela não se pretender inteiramente histórica; se ela for capaz de criticar a si mesma e não se levar tão a sério; se as fronteiras institucionais, departamentais e disciplinares forem alargadas. Enfim, perguntar-se sobre as mulheres na filosofia, assim como trazer outras questões, como de gênero, raça, sexualidade e o que mais vier, pois não existe um objeto determinado do pensamento. Definimos o que é filosófico pelos modos de investigação, não pelos objetos. Que modos? Os mais alargados possíveis e que dialogam com vários outros lugares do pensamento. O enquadramento institucional que é muito restritivo. Embora se faça filosofia, análise de texto de uma obra e um autor, eu acho que podemos ser um bem mais complexos, criativos e abertos.

RFIM: *Outro desafio para lidar com esse histórico de evasão é a questão da maternidade. Durante a pandemia a produtividade caiu para as pessoas que tinham filhos, principalmente as mulheres.*

JA: Isso é algo que o [Parent in Science](#), um movimento também de mulheres no Brasil, tem lutado. A inserção da maternidade no currículo Lattes, por exemplo, fez parte de suas pautas e agora deve contar na hora de considerar a pontuação para concorrer a editais. Para mim, isso tem que ser levado em conta na avaliação, assim como é levado em conta na progressão funcional. Somos uma comunidade que precisa se proteger, continuar vigilantes, pois

vivemos em uma sociedade estruturalmente patriarcal e ela não vai mudar de uma hora para a outra. Mesmo que o nosso trabalho agora seja, digamos assim, um formigueiro, já não somos formiguinhas, mas sim formigas dentro de um formigueiro muito maior do que nós, da filosofia. Nos deparamos, portanto, com uma estrutura muito difícil e resistente, mas que a tendência atual é pelo menos de sensibilizar e inibir certos comportamentos de exclusão.

RFIM: *Durante a pandemia, quando realizava meu mestrado, muitas vezes pensei em desistir. Isso me fez refletir sobre a evasão das mulheres na filosofia. Além disso, também conheci muitas colegas que terminam a graduação e foram para outras áreas. Eu ainda acho a filosofia um lugar institucionalmente pouco convidativo, especialmente para as mulheres.*

JA: São várias as dificuldades sociais, psicológicas, históricas, epistemológicas que fazem com que não acreditemos em nós mesmas, com que não apostemos em nós mesma, pois nós precisamos dessa força de vontade, ainda mais no Brasil, uma sociedade tão desigual e tão difícil de sobreviver materialmente falando. A filosofia é um curso que não tem um retorno financeiro imediato, por isso precisamos lutar e resistir a muitas intempéries. Mas todo esse movimento feminista vem para justamente tentar superar injustiças. Estamos pensando no presente, mas principalmente no futuro, na abertura para as alunas. Tem um texto, *Pode o Outro da filosofia falar?* (2022), em que Judith Butler coloca que praticamente todas as filósofas feministas que ela conhece hoje não trabalham em departamentos de filosofia. Drucilla Cornell, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Linda Nicholson, Iris Marion Young, Elizabeth Grosz e ela mesma estão espalhadas em outros departamentos: direito, ciência política, educação, literatura comparada, língua Inglesa, estudos da Mulher etc. Então tem alguma coisa de errado aí, né? Algo complexo e estruturalmente repelente à nós.

RFIM: *Em comparação à época em que você realizava sua formação, como você avaliaria esse movimento atual de contestação e abertura do cânone filosófico? Se você de hoje pudesse aconselhar a Juliana do passado, que ainda estava trilhando sua trajetória acadêmica em um ambiente não tão aberto às questões de gênero, o que você diria? Qual seu conselho para essa nova geração de estudantes de gênero em filosofia?*

JA: Para Juliana do passado eu diria: vai ser um caminho muito difícil, a luta é grande, mas não desista. E o que eu digo para vocês agora é: o caminho foi aberto. Foi aberto à foice na mata fechada. Como estamos agindo coletivamente, a trilha está sendo feita. Então agora eu diria que o caminho continua sendo difícil, mas está melhor, as expectativas são melhores, a área está sendo sensibilizada e as mulheres estão reivindicando esses lugares de poder, por exemplo, a presidência da ANPOF, coordenação de área da CAPES e FAPS (Fundações de Amparo), e assim por diante. Porém, o problema mais difícil, no que vejo, é a abertura para outros modos de se fazer filosofia, porque existe uma ideia de rigor e de excelência dentro de padrões muito rígidos e fechados, uma jurisprudência criada pela comunidade filosófica brasileira a partir de padrões europeus e estadunidenses. Claro que não quero jogar fora critérios como clareza, convencimento, coerência argumentativa e profundidade. Minha crítica se endereça ao modo ou a forma como se produz. Penso que antes de produzir um conceito, nossa arte é elaborar problemas, e isso significa colocar sempre em dúvida a própria verdade. Assim, mesmo que elaborem um texto assertivo, que se pretende verdadeiro, ele deve estar de alguma maneira aberto a questionamentos, porque se é um texto filosófico, então é uma obra de pensamento que gera debate, que vai para além do seu tempo de alguma maneira. Assim, na medida em que começamos a produzir em grande escala trabalhos sobre questões não canonizadas pela academia, isso começa a ter uma repercussão, e é só um com esse volume, com a

continuidade desse trabalho, que vamos abrindo espaços e permanecendo. Por isso defendo que temos que continuar falando e fazendo nosso trabalho.

REFERÊNCIAS

AGGIO, Juliana. “A guerrilha das filósofas”. **Revista Cult**, n. 272, 2021, pp. 18-21.

AGGIO, Juliana. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador : EDUFBA, 2017.

AGGIO, Juliana; FAUSTINO, Silvia; ARAÚJO, Carolina; SOMBRA, Laurenio (Org.). **Filósofas**. São Paulo : Kottter Editorial, 2021.

ARAÚJO, C. A primavera de 2016. **Revista Ideação**, v. 1, n. 42, 2020, p. 126-140.

ARAÚJO, Carolina. **Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015**. São Paulo : ANPOF, 2016.

BUTLER, Judith. “Pode o outro da filosofia falar?” In: **Desfazendo gênero**. Trad. Beatriz Zampieri. São Paulo : Unesp, 2022.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. de Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo : Martins Fontes, 2006.



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Especial • Artigo

SOBRE O FLAGRANTE CONFLITO ENTRE O FANATISMO E AS MÁXIMAS PRÁTICAS E PRAGMÁTICAS DA RAZÃO

Tomaz Martins da Silva Filho

Instituto Federal do Pará,
campus Conceição do Araguaia (IFPA)

Arthur Moraes Palitot Fernandes

Instituto Federal do Pará,
campus Conceição do Araguaia (IFPA)

DOI: 10.36942/rfm.v4i1.1084

Contato: tomaz.martins@ifpa.edu.br

Recebido em: 20/11/2024 • **Aprovado em:** 18/12/2024

SOBRE O FLAGRANTE CONFLITO ENTRE O FANATISMO E AS MÁXIMAS PRÁTICAS E PRAGMÁTICAS DA RAZÃO

Tomaz Martins da Silva Filho e Arthur Morais Palitot Fernandes

-

Resumo: No sistema kantiano, a máxima proveniente da razão e, tão somente da razão, é dita como sendo uma máxima moral. No entanto, a razão pode permear-se de interesses individuais, isto é, de ações que visam tirar algum proveito da situação em questão, mesmo que estejam em conformidade com o imperativo categórico, que é o mais puro juízo moral. Assim, o trabalho visa investigar o dissenso entre prudência, moralidade e fanatismo. Kant, em sua obra *A paz perpétua*, evidencia a contradição que há nos alicerces da política: o uso da prudência como guia por parte de seus interesses e a moralidade, que deve verdadeiramente nortear as suas ações. Contudo, o uso da prudência não deve ser dispensado, visto que as inclinações naturais são fundamentais para a busca da felicidade própria. Nossa hipótese é que, apesar de a moralidade e a prudência se chocarem em algum momento na política, elas se unem contra o fanatismo. Tal conceito é a extrapolação dos limites da razão diante do uso exagerado das faculdades da imaginação que, no contexto político, parece, enganosamente, se entrelaçar nas leis morais que ditam a razão. Logo, podemos concluir que o fanatismo não pode ser moral, levando em consideração sua negação às máximas morais, já que contrariam o princípio subjetivo da ação e, portanto, o dever moral. O fanatismo também leva à imprudência, visto que o fanático é incapaz de agir diante das convenções sociais impostas para a estima de todos, isto é, por meio de uma prudência mundana e contraria o princípio da felicidade própria, projetado pela prudência privada.

Palavras-chave: fanatismo; prudência; moralidade; política.

Abstract: In the Kantian system, the maxim from the reason and, only from the reason is stated as a moral maxim. Meanwhile, the reason can be permeated by individual interests, therefore, actions that take advantage of the certain situation, even though it is in conformity with the categorical imperative, being the purest moral judgment. Then, this work intends to investigate the dissent between prudence, morality and fanaticism. Kant, in his work *The Perpetual Peace*, reveals the contradiction that exists in the political foundation: the use of prudence as a guide for their interests and the morality, which must truly conduct their actions. However, the use of prudence can't be dispensed, inasmuch as the natural inclinations are fundamental for the browse of one's own happiness. Our hypothesis is that, although morality and prudence clash at some point in politics, they unite against fanaticism. This concept is the extrapolation of the reason limits in the face of exaggerated use of faculties of imagination that, in the political context, appears, deceitfully, to be intertwined on moral laws that dictate the reason. Therefore, we can conclude that fanaticism can't be moral, considering its denial of moral maxims, as they contradict the subjective principle of action and therefore moral duty. The fanaticism also leads to lack of prudence, inasmuch as the fanatic is incapable of acting in the face of social conventions imposed for the everyone's esteem, that is, through the worldly prudence an contradict the principle of own happiness, projected by private prudence.

Keywords: fanaticism; prudence; morality; statecraft.

Resumen: En el sistema kantiano, la máxima que surge de la razón y, únicamente de la razón, se dice que es una máxima moral. Sin embargo, la razón puede estar permeada por intereses individuales, es decir, por acciones que apuntan a aprovechar la situación en cuestión, incluso si están de acuerdo con el imperativo categórico, que es el juicio moral más puro. Así, el trabajo pretende investigar el desacuerdo entre prudencia, moralidad y fanatismo. Kant, en su obra *La paz perpetua*, destaca la contradicción que existe en los

fundamentos de la política: el uso de la prudencia como guía de los propios intereses y de la moral, que debe guiar verdaderamente las acciones. Sin embargo, no se debe prescindir del uso de la prudencia, ya que las inclinaciones naturales son fundamentales para la búsqueda de la propia felicidad. Nuestra hipótesis es que aunque la moral y la prudencia chocan en algún momento de la política, se unen contra el fanatismo. Semejante concepto es la extrapolación de los límites de la razón frente al uso exagerado de las facultades de la imaginación que, en el contexto político, parece, engañosamente, entrelazada con las leyes morales que dictan la razón. Por tanto, podemos concluir que el fanatismo no puede ser moral, teniendo en cuenta su negación de las máximas morales, ya que contradicen el principio subjetivo de acción y por tanto, el deber moral. El fanatismo conduce también a la imprudencia, ya que el fanático es incapaz de actuar a la luz de las convenciones sociales impuestas para la estima de todos, es decir, mediante la prudencia mundana y va contra el principio de la propia felicidad, diseñado por la prudencia privada.

Palabras clave: fanatismo; prudencia; moralidad; política.

INTRODUÇÃO

O fanatismo não é um tema facilmente localizado nos textos kantianos, nem por isso passou despercebido do olhar crítico do filósofo. Podemos ler na obra *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* que, para Kant (2012, p.83), o fanatismo é colocado como desvios morais e intelectuais ao nível da superstição. O filósofo nessa obra está se referindo aos desvios de ordem religiosa, em todo caso, deixa nas entrelinhas que o fanatismo assume um caráter nacional e patriótico, aspecto não da religião, mas da política. O fanatismo, em todo caso, está associado a uma aproximação de um comportamento virtuoso ou a um comportamento social dos membros de uma religião, partido político ou seita. Sendo assim, esse texto tem como objetivo investigar o dissenso entre as máximas de prudência e de moralidade e o fanatismo.

Kant, na obra *A paz perpétua*, evidencia a contradição que há nos alicerces da política: o uso da prudência como guia por parte de seus interesses e a moralidade, que deve verdadeiramente nortear as suas ações políticas. Contudo, nessas ações, o uso da prudência não deve ser dispensado, visto que as inclinações naturais são fundamentais para a busca da felicidade dos indivíduos e de um povo. Para todos os efeitos, pelo que se deve nortear a política, a saber, por regras morais, a felicidade não é garantida. A garantia que a lei moral dá é a de que uma nação pode dar-se leis justas a si mesma. Tanto para as regras de prudência na política, como para o cumprimento da lei moral pelo direito, há empecilhos. Um desses entraves pode ser a intolerância religiosa, política ou mesmo nacionalista que provém do fanatismo. O fanatismo põe indivíduos de um mesmo povo contra si e povos inteiros contra outros. E tudo começa pela simples e inocente crença de que se é melhor que o outro em algo. Nossa hipótese é que, apesar de a moralidade e a prudência se chocarem em algum momento na política - algo que aqui não é nosso interesse

discorrer - elas se unem contra o fanatismo, seja de ordem religiosa ou patriótica.

Para compreendermos se há um flagrante conflito entre a prudência e a moralidade contra o fanatismo, o que é de se supor, obviamente, é preciso definir o que são as máximas morais e máximas pragmáticas, bem como os conceitos que dessas definições provêm.

A LEI DE MORALIDADE E AS REGRAS DE PRUDÊNCIA CONTRA O FANATISMO

Kant evidencia na sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* o conceito de máximas: “A regra que o agente elege como princípio para si mesmo a partir de fundamentos subjetivos se chama sua máxima; donde as máximas dos agentes podem, em uma mesma lei, ser contudo muito diferentes.” (KANT, 2007, p. 31). Então, essas máximas são regras que ditamos para nós diante de determinada decisão, por meio do assentimento completo ou parcial da razão. A natureza interna das máximas é que ditará se uma ação é moral ou não. Em todo caso, uma máxima só se faz moral quando pode ser universalizada, ou seja, livre de contradições, quando posta como uma ação necessária, tornando-se um imperativo. As máximas existem em número infinito para cobrir o maior número de ações que o homem possa realizar, mas sobretudo que, como princípio, variam de acordo com as circunstâncias da vida cotidiana. Então, temos que recordar:

A subjetividade de máximas consiste, de início, simplesmente no fato de que elas são regras segundo as quais sujeitos (isolados) de fato agem ou querem agir, mas não necessariamente precisam agir [...] Apesar de uma máxima não ter, portanto, pretensão de uma validade universal, para

a pessoa que a tem ela é um princípio, por conseguinte, um princípio geral universal. (WOOD e SHÖNECKER, 2014, p. 75).

O homem, sem dúvida, é o único animal que pode dar-se a si mesmo máximas e nisso constitui um grandioso princípio, a capacidade de dar-se regras e dentre essas regras, ele pode dar-se a lei moral. Não é outro o princípio da autonomia, tal é a capacidade (não necessariamente a ação em si) de dar a si mesmo, pelo uso exclusivo da razão, o dever moral.

Uma ação moral não pode estar sustentada numa lei subjetiva do querer, mas se uma lei subjetiva do querer, de um “indivíduo isolado” for submetida à dúvida de sua universalidade e tiver resposta positiva, então essa máxima é moral. Pois, na verdade, em um momento ou outro da vida, todo homem comum, assim como a espécie em sua totalidade, vai se perguntar: “Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima [...] tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)?” (KANT, 2007, p. 34). Essa é uma lei do dever e, por isso, é a necessidade de agir segundo regras. As regras provenientes da razão se chamam imperativos, que expressam a lei do dever, mas também as regras do querer de modo geral. A *fundamentação da metafísica dos costumes* afirma que: “[...] todos os imperativos ordenam hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira).” (KANT, 2007, p.50).

É nesse sentido que, para Wood e Shönecker (2014, p. 96), aquilo que Kant diz “[...] a respeito do caráter objetivo da regra da ação racional vale para todos os imperativos, não apenas para os categóricos.” Um imperativo ordena algo e sua ordem tem caráter objetivo, embora somente o imperativo categórico seja objetivo em si mesmo, já que a subjetividade dos demais imperativos, a saber, os hipotéticos, não está no comando, mas no fim pretendido. Por isso, Almeida

(ALMEIDA, 2009, p. 172) irá nos dizer que, nos imperativos hipotéticos, há na justificação dos meios, seja em vista de um fim qualquer ou de um fim geral, uma racionalidade dos meios, ao contrário do imperativo categórico que tem uma racionalidade dos fins. Notamos ainda o que afirma Silva Filho (FILHO, 2024, p. 117): “Os imperativos hipotéticos são princípios que buscam um ajustamento da ação com relação às coisas e à vida em sociedade.” Outra coisa é quando se fala de imperativo categórico. Tal imperativo não se relaciona com as inclinações que desejam, por sua vez, manipular o mundo em que vivemos, tampouco trava relações com as inclinações típicas da vida em sociedade; o imperativo categórico se relaciona diretamente com a lei moral, como princípio supremo da moralidade. “O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.” (KANT, 2007, p.50). É uma regra do dever que não trava relações com as inclinações, como dissemos, mas também não permite que elas se relacionem entre si. Se não fosse assim, quem limitaria as inclinações seriam elas mesmas e não a lei moral. Por isso, o imperativo categórico exprime um mandamento incólume, incapaz de ser negado até mesmo quando se admite que não se quer segui-lo e, nesse caso, sua negação afirmaria sua soberania. Pois quando se nega a obedecer algo, é porque se admite sua existência, mesmo que seja meramente para desprezar. Não se despreza o inexistente. Tão somente por essa justeza principal da lei moral que:

O imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.* Ora, se deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever, embora deixemos por decidir se aquilo a que se chama dever não será, em geral, um conceito vazio, podemos pelo menos indicar o que pensamos por isso e o que é que este conceito quer dizer. (KANT, 2007, p. 59, grifo do autor).

Podemos perceber que da regra de universalidade surge “todos os imperativos do dever”. Então, não é só um dever? Perfeito e moral? O imperativo categórico é lei para todas as ações, é uma métrica de perfeição tanto para as ações por dever como as conformes ao dever. Ele regula todas as fórmulas¹ de manifestação da lei moral, mas também é parâmetro para os imperativos não morais, como os imperativos hipotéticos de habilidade e os imperativos hipotéticos de prudência. Silva Filho (FILHO, 2024, p. 124) afirma que os “[...] imperativos de habilidade quase sempre são indiferentes às questões práticas, o imperativo de prudência pode contrariar diretamente a lei moral ou ser conforme a ela, [...]” Em todo caso, importa saber que os imperativos de prudência buscam um fim que justifica os meios para a realização da felicidade, como afirma Kant (KANT, 2018, p. 68), “Para a regra da prudência são exigidas duas coisas: determinar o fim em si e, então, o uso dos meios para esse fim.” Estes fins, que são determinados de maneira relativa diante da própria concepção de felicidade que cada um dos homens têm dentro de si, são dados como algo que buscamos, porém, não se tem como condição necessária e objetiva, mas subjetiva.

Um imperativo de prudência ou pragmático faz uso de certos meios em vista de um fim geral, porém não universal, isto é, a felicidade. Essa condição universal, contudo, só pode ser concebida como assertórica e necessária em sentido subjetivo.” (KANT, 2018, p. 29). A prudência é, portanto, pragmática, porque é circunstancial. Seu fim é um só: a felicidade. Tal conceito é objetivo como fim geral do querer, porém, sua própria definição e, ainda, os meios para alcançá-la são subjetivos. Todos desejam a felicidade, mas muitos não têm uma definição precisa do que ela seja. Doravante, é necessário considerar que todos os meios para a felicidade humana são ou envolvem outros seres

¹ São três as fórmulas do imperativo categórico: a lei universal, o princípio da autonomia e a lei da natureza. Considera o filósofo, sobre as fórmulas: “As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são, no fundo, apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas.” (KANT, 2007, p.79).

humanos. Notemos, então, que nem sempre os homens estão dispostos a contribuir com a felicidade uns dos outros. Por isso, da prudência é dito que ela é o uso que fazemos dos demais para atingir nossa felicidade própria; é a “[...] destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio [...]”. (KANT, 2011, p. 55). Em suma, a prudência é uma habilidade para adquirir e manter o bem-estar temporal. A partir disso, entendemos por que a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que afirma a prudência, tem dois sentidos:

A palavra prudência é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido, mas não no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente. (KANT, 2011, p. 54-55).

Podemos dizer que a prudência mundana é propriamente o uso que fazemos dos demais, no convívio social, por exemplo, a amizade. Nela há uma relação de interesse, nada vil, ao contrário, sempre nobre, mas ainda assim, carregada de interesse empírico e tem como objetivo a felicidade que nós podemos retirar das relações com o outro. Ao passo, é verdade, que também o outro pode tirar proveito da nossa amizade. Por isso, os homens cultivam sentimentos mútuos de gratidão, de cortesia e de amizade.

Já a prudência privada, no entanto, estriba-se na conservação da felicidade que se conseguiu por intermédio do sentido mundano da prudência. Caso consigamos ser felizes, mas não a preservamos, não somos verdadeiramente prudentes. O homem que usa os outros como meio para sua felicidade própria,

mas de alguma maneira não sabe conservar a vantagem pessoal adquirida, é imprudente. Digamos que um golpista tire proveito ilegalmente de outros e consiga o seu fim, muito dinheiro e domínio social, bens de toda sorte. Ao analisarmos a ação do golpista, ele estaria sendo esperto no âmbito da prudência mundana, visto que usou sua destreza para fazer uso de outros para conseguir satisfazer suas inclinações. Entretanto, por suas ações terem caráter ilegal e, conseqüentemente, grandes chances de serem descobertas, o gatuno não é capaz de assegurar a preservação da vantagem tirada dos outros e, portanto, não é prudente no sentido privado. Logo, o homem ardisoso é imprudente, porque agiu por meio de meras inclinações e elas tendem a digladiar-se entre si.

Posto que a prudência provoca um refinamento nas relações sociais, seu uso se caracteriza como progressos na civilização, pelos quais o homem se educa. Tem como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. (KANT, 2006, p. 21). Notamos assim que, em todo o processo civilizatório da humanidade, o uso das habilidades obtidas pelo homem serve, ao fim e ao cabo, ao próprio homem. Portanto, o homem prudente pode, a partir de suas habilidades, usar outros como meio para alcançar a felicidade própria, e isso quase sempre se choca contra a moralidade, principalmente se se faz do outro mero meio. Este é o contexto social da vida do homem; a prudência diz como as coisas são, a moral como as coisas devem ser. Nos dois casos, o homem está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos, e, como nos lembra Kant (KANT, 2006, p. 324-325), o homem, na sociedade, deve:

Esse cultivar, civilizar e moralizar, por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a

se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.

O cultivo das habilidades técnicas ou sociais conduz pouco a pouco à moralidade, mas temos um atrativo à propensão animal de se abandonar passivamente à comodidade. São atrativos da propensão para o mal: a superstição, o entusiasmo, o misticismo e o fanatismo. Tudo isso são desvios da razão associados ao uso exacerbado da imaginação. Esses desvios tornam os homens moralmente passivos e socialmente incivilizados.

O fanatismo, ao modo como Kant apresenta nas *Lições de ética*, parece algo inofensivo. Um desvio das faculdades associado à religião. É por isso que o filósofo vai afirmar que “O fanatismo religioso é o engano do sentido interno, pelo qual se acredita encontrar-se em comunidade com Deus e outros espíritos.” (KANT, 2018, p. 258). Como afirmamos anteriormente, não é um conceito evidente nos escritos kantianos, mas toda vez que se apresenta é sempre associado à religião. Todavia, consideremos que o fanatismo não é uma inclinação natural do homem, não é um vício proveniente da vida em sociedade, mas um defeito no uso da razão. Para Kant, “[...] é uma condição segundo a qual alguém excede sobre e além da máxima da razão. [Funda-se] em princípios místicos e hiperfísicos.” (KANT, 2018, p. 239). O sobrenatural é incorporado ao natural e desconsidera-se toda e qualquer outra perspectiva que aquela que se tem como a correta. O fanatismo torna-se “[...] um pio atrevimento, ocasionado por certo orgulho e grande confiança em si mesmo, com o propósito de aproximar-se das naturezas celestes e de elevar-se, num voo extraordinário, acima da ordem comum e prescrita.” (KANT, 2012, p. 83). O fanático é atrevido, porque quer adentrar e crê nisso, em uma realidade paralela, em um mundo sobrenatural, onde tudo se resolve sem outro esforço, a não ser o da fé. Kant logo percebe que o fanático tem “certo orgulho e grande confiança em si mesmo,” é um arrogante moral. É, em suma, um egoísta moral

que “[...] é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que vê utilidade senão naquilo que lhe serve [...]” (KANT, 2006, p. 25).

Até este ponto, pode parecer ofensivo àqueles que têm uma simples fé no sagrado, como se todos os que têm fé fossem fanáticos, todavia, o que está em questão não é a fé, mas a limitação de toda a realidade a realidades sobrenaturais. Na verdade, o fanático se agarra à segurança de uma pretensa fé fervorosa, porque se reconhece como um imoral, disfarça-se e julga-se a si mesmo melhor que os demais. É o que Kant (KANT, 1992, p. 58) deixa evidente na *Religião nos limites da simples razão*: “A razão, na consciência da sua incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até ideias hiperbólicas que poderiam suprir tal deficiência, mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada.” O mais importante é notar que o fanatismo, numa perspectiva especulativa, é um desvio da razão que não opera como deveria operar. No âmbito moral, trata-se de um desvio do caráter, uma arrogância moral excêntrica. O fanatismo representa perigo quando se vê infiltrado na vida em sociedade, para o filósofo é uma loucura, conforme podemos ler:

Pretender percepção em si influências celestes é um modo de loucura em que, inclusive, pode haver método (pois as pretensas revelações interiores hão-de estar sempre ligadas a ideias morais, por conseguinte, ideias da razão), mas que continua sempre a ser uma automistificação prejudicial à religião. Crer que pode haver efeitos da graça e, porventura, terão de existir para suprir a imperfeição do nosso esforço virtuoso, é tudo o que a tal respeito podemos dizer; de resto, somos incapazes de determinar algo a propósito do seu carácter distintivo, e mais ainda, de fazer alguma coisa para os suscitar. (KANT, 1992, p. 176).

É certo que o problema do fanatismo não é somente intelectual, diz respeito à civilidade. Pois o fanático crê ser superior aos outros, pois lhe foram concedidas revelações interiores, especiais, que lhe fazem moralmente melhor

que os demais. É por isso que Kant pensa que ações fanáticas estão sempre ligadas às ideias morais. Não se é moralmente bom por conta do esforço, mas por conta do efeito de alguma graça interior. Uma automutilação que lhe torna um ser escolhido por Deus. Assim, as falhas morais provenientes da fraqueza humana são supridas por ser um escolhido, a graça vem como um “[...] suplemento da sua impotência moral, este, embora incógnito, virá em ajuda da sua boa vontade, com uma fé que se poderia denominar (acerca da sua possibilidade) fé reflexionante.” (KANT, 1992, p. 58).

Se não podemos dizer que o fanatismo é um vício, pois se fosse, poderia haver empenho de ações virtuosas para rebatê-lo, em todo caso, o fanatismo associado à superstição e ao entusiasmo demonstra uma propensão para o mal. Notemos a definição que Kant (KANT, 2018, p.238) tem da superstição:

A superstição é algo contrário à razão. Ela consiste em princípios, mas em um método. Se assumimos como princípio do juízo na religião algo que se funda no medo, nas lendas antigas ou na reputação das pessoas, trata-se de uma fonte de superstição na qual a religião é fundada de maneira muito incerta e não confiável. A superstição sempre se introduz na religião, uma vez que os seres humanos não são inclinados a seguir as máximas da razão, quando eles derivam da sensibilidade, o que deve ser derivado de um princípio intelectual.

Mediante isso, podemos pensar que a superstição é algo mais pernicioso que o fanatismo. Contudo, não há fanatismo sem que a superstição tenha conduzido a isso. Superstição e misticismo são a mesma coisa, fundam-se “no medo, nas lendas antigas ou na reputação das pessoas”, são crenças que partem do uso exacerbado da imaginação, portanto, devem ser evitadas, porque, ao fim e ao cabo, sem o controle da razão, de uma aventura mística provém inevitavelmente o fanatismo.

Consideremos que o fanático se vê como um escolhido, um ente especial designado por poderes espirituais, para cumprir uma missão sobrenatural no mundo, moralmente irrepreensível. Ele é um egoísta moral, segundo a filosofia prática. Assim, se associamos a noção de fanático com a de intolerante, podemos perceber que se trata da mesma coisa. Posto que,

O intolerante é aquele que não pode suportar as imperfeições alheias sem sentir ódio. Muitas vezes, há pessoas na sociedade que são intolerantes porque não podem suportar os demais e, por esse motivo, elas tornam-se intoleráveis e os outros, por sua vez, não as suportam. Disso se segue que a tolerância é um dever universal do homem. (KANT, 2018, p. 239).

O fanático é sempre intolerante, pois ele não suporta os defeitos do outro, mesmo porque ele se sente suficientemente bom; não precisa tolerar os demais. Basta lembrarmos que a capacidade de ponderar as palavras, a cortesia e a moderação são aspectos da prudência. Logo, estamos certos de que, usando das máximas de prudência, o homem revela seu desejo de ser amado e querido na vida em sociedade. Na obra *Sobre a Pedagogia*, no que tange às tarefas da educação, Kant (KANT, 1996, p. 27) afirma que “A educação deve também cuidar para que o homem se torne prudente, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência.” Notemos que o intolerante, portanto, o fanático, são insuportáveis, eles se tornam intoleráveis e os outros, por sua vez, não os suportam, conforme lemos na citação. Disso podemos perceber que o mais grave no fanatismo é sua incapacidade de ter amor prático à humanidade, isto é, independentemente da confluência de crenças dos sujeitos. A tolerância, nos alerta Kant (KANT, 2018, p. 239), acontece quando uma pessoa pode suportar sem ódio as imperfeições e supostos erros da religião do outro, embora encontre desprazer nelas. Aquele que, em matéria de religião, sustenta por verdadeiro aquilo que, segundo a minha religião, é um erro, de modo algum é um objeto de ódio. Não

devo odiar ninguém, a menos que seja um autor intencional do mal. Mas, na medida em que ele pensa fazer algo bom por meio do mal e do erro, não é nenhum objeto de ódio, escreve ainda o filósofo. (KANT, 2018, p. 239).

O fanático é rejeitado no círculo social e só pode ser benquisto em uma seita, seja religiosa ou política, porque na totalidade dos fatos, quando visto de fora da situação fanática, ele não passa de uma excêntrica insânia, como podemos notar na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

A superstição se compara mais com a demência, e o fanatismo mais com a insânia. O doente mental acometido dessa última também é com frequência chamado (em expressão suavizada) de exaltado, e mesmo de cabeça excêntrica. (KANT, 2006, p. 101).

É precisamente por ser insano que o fanático não consegue ver sua própria cegueira moral; ele se vê como o mais justo, santo e bondoso dos homens, quando na verdade é o mais perverso, imoral e odiado. Não pode ser amado em sociedade, pois é condição da prudência a cortesia, “[...] uma aparência de condescendência que infunde amor.” (KANT, 2006, p. 51). Logo, somente pode-se ser querido aquele que faz uso da prudência mundana. Posto está que o fanático vitupera a sacralidade da lei moral, porque desconsidera a personalidade moral daqueles que dele discordam, não considera a humanidade do outro. Segundo Delbos (DELBOS, 1905, p. 375), a “Personalidade é o que o homem tem de mais interior, é sua união mais íntima com a lei sagrada da moralidade.” É, por isso, que a humanidade é sagrada em sua pessoa. Desrespeitar a pessoa humana em vista da supervalorização da religião é uma perversão da própria moralidade.

O fanático, apesar de ser considerado como um louco excêntrico, não está eximido de imputação moral ou jurídica, porque ao fim e ao cabo, ele decidiu crer no que crê e fazer o que faz. Seu juiz interior ainda sabe bem o que é

prazer e desprazer, já que não sabe mais ao certo o que é moral ou imoral. Tanto sabe o que lhe é desprazeroso, portanto, sabe fazer um juízo de prudência sobre si, que quando é reprimido pelos demais, ele sabe protestar contra o agravo sofrido, embora não perceba que foi uma afronta igual que ele cometeu com os seus concidadãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Posto que o fanatismo prejudica o sentimento de amizade entre os homens, podemos afirmar que todo fanático carrega em si uma ferocidade típica da incivilidade. Ele é um bruto, e na brutalidade não se pode sequer atingir um comportamento societal digno de se inclinar em direção à moralidade. Logo, podemos concluir que o fanatismo não pode ser moral, levando em consideração sua negação às máximas morais, já que contrariam qualquer princípio objetivo da ação e, portanto, o dever moral. O fanatismo também leva à imprudência, visto que o fanático é incapaz de agir diante das convenções sociais impostas para a estima de todos, isto é, por meio de uma prudência mundana. Ele contraria o princípio da felicidade própria.

Concluimos que há no fanatismo um flagrante conflito presumido contra as leis morais, para usarmos um termo do direito, porque todas as armas contra a santidade da lei moral são encontradas em posse do fanatismo previamente, antes de qualquer ato. Contra a prudência, ainda no uso das categorias do direito, há um flagrante próprio, porque toda vez que o fanático faz uso de máximas enquadradas no fanatismo, entusiasmo, superstição, ele peca contra as regras do decoro, da civilidade e do bom senso no convívio social. As máximas elaboradas pelos fanáticos estão repletas de vícios, tais como: o ódio, o rancor, a inveja, o preconceito e a intolerância.

Se consideramos que o fanático é um incivilizado, a saída contra o fanatismo está na educação das gerações futuras. Principalmente e primeiramente numa disciplina interior, que é a autoanálise. Por esse motivo, o “[...] homem deve ser disciplinado, pois ele é, por natureza, bruto e selvagem. Apenas por meio da arte as disposições humanas são condicionadas [*bestimmt*] a se tornar civilizadas.” (KANT, 2018, p. 501). É nesse sentido que, no plano educativo, a humanidade deve instruir o homem na cultura, nas belas artes e nas ciências, porque quem não tem cultura de nenhuma espécie é um bruto. (KANT, 1996, p. 16).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido A. “Introdução e notas”. In: KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos costumes**. Trad. Guido Antônio Almeida. São Paulo : Discurso Editorial, 2009.

DELBOS, Victor. **La philosophie pratique de Kant**. Paris : Ancienne Librairie Germer. Baillière, 1905.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clelia Aparecida Martins. São Paulo : Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo : Martins Fontes, 2015.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa : Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Trad. Bruno Cunha et al. São Paulo : Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba : Editora Unimepe, 1996.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e ensaio sobre as doenças mentais**. Trad. Pedro Panarra. Lisboa : Edições 70, 2012.

SILVA FILHO, Tomaz Martins da. **Educação e Prudência em Kant**. São Paulo : Editora Dialética, 2024.

WOOD, Allen; SHÖNECKER, Dieter. **A “Fundamentação da metafísica dos costumes” de Kant: um comentário introdutório**. Trad. Robison dos Santos e Gerson Neuman. São Paulo : Loyola, 2014.



Apresentação • Dossiê Teoria Crítica

Entre os dias 29 de novembro e 01 de dezembro de 2023, aconteceu, na Universidade Federal do ABC, o III Encontro do GT Teoria Crítica da ANPOF, cujo mote foi “Passado Futuro” – uma brincadeira com o título da obra de Reinhart Koselleck, *Futuro Passado*.

Ao longo dos três dias do evento, no período da tarde, foram realizadas mesas de debate com apresentações de professores e pesquisadores doutores que trabalham com teoria crítica em diferentes universidades brasileiras, como Amaro Fleck (UFMG), Douglas Garcia (UFOP), Fábio Franco (USP), Filipe Campelo (UFPE), Felipe Taufer (UCS), Hélio Silva (UNESP), Luiz Phillipe De Caux (UFRRJ), Mariana Fischer (UFPE), Mariana Fidelis (UFPE), Nathalie Bressiani (UFABC), Olavo Ximenez (UNICAMP), Raquel Patriota (UFRN), Sílvio Carneiro (UFABC) e Virgínia Costa (USP).

No encontro de 2023, pensando em estimular a presença e a participação dos pós-graduandos que trabalham com teoria crítica, abrimos espaço para apresentações de mestrands e doutorands no período da manhã. Foram seis mesas, nas quais mais de 20 discentes tiveram a oportunidade de apresentar e debater os resultados de suas pesquisas.

O resultado, assim esperamos, foram três dias de debates abertos e produtivos, que não só extrapolaram o espaço (e o tempo) das mesas como

ajudaram a reunir e consolidar a comunidade dedicada à pesquisa sobre teoria crítica no Brasil

Ao final do evento, os pós-graduandos que participaram do Encontro foram convidados a submeter seus textos, em formato de artigo, à Revista *Instauratio Magna* (UFABC) para comporem um dossiê. De acordo com o convite feito aos discentes, a submissão dos textos, que puderam ser trabalhados após o evento, deveria obedecer às normas editoriais da Revista e todos eles passariam por avaliação cega, feita por especialistas na área.

O resultado desse processo é a publicação deste dossiê composto pelos seguintes textos:

No artigo de abertura, “*Sem concessões: sobre a atualidade do impulso crítico de Adorno*”, **Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas**, da Universidade de São Paulo (USP), defende que a crítica adorniana é inseparável de seu tempo. A partir de textos como a conferência “*A Atualidade da Filosofia*” e a reflexão sobre a possibilidade da poesia após Auschwitz, o artigo sustenta que tanto o pessimismo quanto os traços de “exagero” presentes no trabalho de Adorno são melhor compreendidos na chave de uma resistência ao conformismo.

Na sequência, temos o artigo, “*O não perdão nas políticas de memória no Cone Sul: por uma abordagem dialética negativa da não-identidade*”, assinado por **Giovane Rodrigues Jardim**, pesquisador vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS). Nele, o autor investiga como a dialética negativa de Adorno — concebida como uma forma de “negação determinada” — pode ser empregada como método crítico na análise das políticas públicas de memória na região do Cone Sul, com ênfase no tema do não perdão.

Fechando o dossiê, temos o artigo de **Cristina Figueiredo**, da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), com o título “*A teoria do sujeito em Judith Butler: o conceito de agência*”. Neste estudo, a autora examina o papel da linguagem na constituição do sujeito na filosofia de Judith Butler, explorando como a noção de agência se transforma ao longo de sua obra. São abordados aspectos centrais da teoria da performatividade, a influência dos discursos sociais na produção de reconhecimento e a introdução da responsabilidade intersubjetiva. Dessa forma, a agência é concebida de maneira mais ética e esperançosa, pautada no reconhecimento das fragilidades do sujeito e no compromisso com os outros.

São três textos com temáticas diversas que apontam para a pluralidade dos trabalhos que vêm sendo debatidos no âmbito dos Encontros do GT.

Esperamos que sua publicação contribua para o fomento à pesquisa sobre teoria crítica no nível da pós-graduação e, mais do que isso, que contribua para a formação dos pesquisadores e pesquisadoras que se interessam pelo tema.

Uma boa leitura a todos!

Editores

Profa. Dra. Nathalie de Almeida Bressiani (UFABC)

Prof. Dr. Filipe Campello (UFPE)

Doutorando Mateus Soares de Souza (UFABC)



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Artigo • *Dossiê Teoria Crítica*

SEM CONCESSÕES: SOBRE A ATUALIDADE DO IMPULSO CRÍTICO DE ADORNO

Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.36942/rfm.v4i1.982

E-mail: brunocarvalhorf@gmail.com

Recebido em: 05/01/2024 • **Aprovado em:** 13/09/2024

SEM CONCESSÕES: SOBRE A ATUALIDADE DO IMPULSO CRÍTICO DE ADORNO

Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas

-

Resumo: Este artigo pretende discutir a atualidade do impulso crítico de Adorno. Ele já trabalhava com o pressuposto de que o juízo sobre qualquer objeto (obra artística, filosófica etc.) é indissociável da avaliação da sua atualidade. Encontramos essa pergunta, por exemplo, de forma explícita na sua palestra “*A Atualidade da Filosofia*”, ou na discussão da poesia após Auschwitz. Esse diagnóstico específico da impossibilidade da poesia foi considerado pessimista e exagerado. A ocorrência desses adjetivos é frequente nos leitores de Adorno. Muitas vezes com a pretensão de invalidar suas posições. Hoje, muito mudou e isso talvez ajude a evitar ler Adorno como um crítico ranzinza que não consegue discernir os progressos no interior do processo civilizatório ocidental. Estamos em uma época na qual o capitalismo fracassou de forma inquestionável e que, por isso, impõe uma transformação radical. O pessimismo da crítica era algo que a tornava irreduzível e nossa época não pode mais criar teorias cúmplices de seu próprio fracasso ao recuar para concessões ponderadas. Destacar o imperativo de eliminar o sofrimento como outro elemento que organiza a teoria crítica de Adorno ajuda a evitar tal conformismo. Com esse percurso, pretende-se apresentar como os nexos entre sofrimento, exagero e pessimismo indicam a atualidade da atitude crítica adorniana.

Palavras-chave: Adorno, crítica, atualidade, sofrimento, pessimismo,

Abstract: This article aims to discuss the topicality of Adorno's critical impulse. He already worked with the assumption that judgment on any object (artistic, philosophical, etc.) is inseparable from the evaluation of its topicality.

We find this question, for example, explicitly in his lecture '*The Topicality of Philosophy*', or in the discussion of poetry after Auschwitz. This specific diagnosis of the impossibility of poetry was considered pessimistic and exaggerated. The occurrence of these adjectives is frequent among Adorno's readers, often with the pretense of invalidating his positions. Much has changed today, and this perhaps helps to avoid reading Adorno as a grouchy critic who cannot discern progress within the Western civilizational process. We are in an era in which capitalism has unquestionably failed and, therefore, imposes a radical transformation. The pessimism of criticism was something that made it irreducible, and our era can no longer create theories complicit in its own failure by retreating to measured concessions. Highlighting the imperative to eliminate suffering as another element that organizes Adorno's critical theory helps to avoid such conformism. With this trajectory, we aim to present how the connections between suffering, exaggeration, and pessimism indicate the topicality of Adorno's critical attitude.

Keywords: Adorno, criticism, actuality, suffering, pessimism.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir la actualidad del impulso crítico de Adorno. Él ya trabajaba con el supuesto de que el juicio sobre cualquier objeto (artístico, filosófico, etc.) es inseparable de la evaluación de su actualidad. Encontramos esta pregunta, por ejemplo, de forma explícita en su conferencia '*La Actualidad de la Filosofía*', o en la discusión de la poesía después de Auschwitz. Este diagnóstico específico de la imposibilidad de la poesía fue considerado pesimista y exagerado. La ocurrencia de estos adjetivos es frecuente entre los lectores de Adorno, a menudo con la pretensión de invalidar sus posiciones. Mucho ha cambiado hoy en día, y esto quizás ayude a evitar leer a Adorno como un crítico gruñón que no puede discernir el progreso dentro del proceso civilizatorio occidental. Estamos en una época en la que el capitalismo ha fracasado sin lugar a dudas y, por lo tanto, impone una

transformación radical. El pesimismo de la crítica era algo que la hacía irreducible, y nuestra época ya no puede crear teorías cómplices de su propio fracaso al retirarse a concesiones medidas. Destacar el imperativo de eliminar el sufrimiento como otro elemento que organiza la teoría crítica de Adorno ayuda a evitar dicho conformismo. Con este recorrido, pretendemos presentar cómo los nexos entre sufrimiento, exageración y pesimismo indican la actualidad de la actitud crítica adorniana.

Palabras clave: Adorno, crítica, actualidad, sufrimiento, pesimismo.

“[Insistir na razão] tem o sentido secreto de liberar de seu invólucro a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais de desfigurar o que quer que seja (Adorno, 1985, p. 112)”.

A QUESTÃO DA ATUALIDADE

A pergunta sobre a atualidade de uma filosofia e de seu impulso crítico não é externa ao tipo de questões que o próprio Adorno formulava. De forma explícita, encontramos essa inquietação já na sua aula inaugural proferida em 1931, intitulada *A Atualidade da Filosofia*.

Quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão deve começar renunciando à ilusão com a qual os projetos filosóficos se iniciavam outrora, a saber: que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar a si mesma em uma realidade cuja ordenação e formas anulam toda pretensão da razão; apenas polemicamente ela se oferece ao sujeito cognoscente como realidade total, ao passo que só em vestígios e ruínas é que ela sustenta a esperança de alcançarmos algum dia a realidade justa e correta (ADORNO, 2018, p. 431. Tradução modificada).

É significativo que suas primeiras palavras como professor registrem justamente uma preocupação em efetivar um balanço, em discernir qual a possibilidade da filosofia de seu tempo. A conclamação à “renúncia” das “ilusões” que projetos filosóficos anteriores sustentaram faz pensar. Ela explicita um diagnóstico de impossibilidade de exercer a atividade filosófica como antes. Aquilo que o projeto do Iluminismo oferecia nas suas mais diversas formalizações filosóficas, a expectativa de configurar racionalmente o real, passa a ser compreendido como uma “pretensão” da razão que não se realiza, um logro, portanto. Um autoengano baseado numa espécie de *hybris* que distancia a razão de si mesma, bloqueando sua capacidade crítica. Mais

ainda, o objetivo a que sistemas idealistas almejavam, a coincidência do racional ao real, é compreendido como irreal e a concepção de razão nele pressuposta como mera “legitimadora” da realidade. Com efeito, a realidade se mostra, em suas forma e ordem [*Ordnung und Gestalt*], como algo que escapa às capacidades racionais. Entre o sujeito e o real a relação é de contradição, tensão, não de identidade. Vai nesse sentido a afirmação de que é “polemicamente” que a realidade se “oferece” ao sujeito. Qualquer expectativa de harmonização é frustrada, nenhuma compreensão da realidade como uma totalidade está ao alcance do sujeito. O conhecimento possível é apenas aquele fragmentário. Adorno, contudo, ainda se esforça por sustentar algo da utopia presente no conceito de razão do Iluminismo. Nela há ao menos um ideal a ser cultivado. A busca pela ordenação racional do real faz imaginar que seja possível construir uma realidade sem contradições, um mundo racionalmente organizado significa também a utopia de uma organização social que harmonize sociedade e indivíduo, que ponha fim ao sofrimento e às desigualdades sociais. Uma realidade “justa e correta” ainda deveria ser posta como um ideal, mesmo que seja alcançável apenas por meio de “vestígios e ruínas”.

A filosofia precisa então renunciar a várias de suas pretensões. Abdicar da força centralizadora da razão, de sua capacidade de formar totalidade e sistemas, sem se privar da utopia a isso subjacente. Eis, segundo Adorno, o desafio com que se defrontam os projetos filosóficos contemporâneos. Essa tarefa pode parecer um tanto contraditória, afinal tem como baliza uma crítica que não pode ser absoluta, pois não abandona seus pressupostos. Na sua dimensão afirmativa, ela reitera os pressupostos utópicos da razão, mas na sua dimensão negativa, realiza uma ruptura. Nessa dupla face, pode-se dizer que o projeto filosófico de Adorno sustenta um luto em relação às expectativas da Modernidade.

Corroborar essa possibilidade de encontrar na filosofia de Adorno um trabalho de luto um olhar mais detido¹ ao começo da “Dedicatória” da *Minima moralia* em que o autor diz oferecer ao amigo, Horkheimer, uma “*traurige Wissenschaft*” (ADORNO, 1993, p. 7). Não se equivoca a opção de traduzir por “triste ciência” como o fizeram os tradutores brasileiros, pois o adjetivo “traurig” contém em si as ideias de dor, tristeza, lamento, pesar. Mas o contexto evoca com força essa dimensão do luto (“*Trauer*” ou “*Trauern*”) pressuposta também na raiz termo escolhido. Nesse livro, Adorno faz um outro balanço, não das pretensões da razão e das filosofias do Iluminismo em geral, mas especificamente um luto da filosofia moral. O autor alude ao fato de que esse antigo domínio da filosofia, “a doutrina da vida correta” [*Lehre vom richtigen Leben*] (ADORNO, 2003, vol. 4, p. 13), um ramo da filosofia moral, hoje, com a “transformação da [filosofia] em método”, “caiu em esquecimento” (ADORNO, 1993, p.7). A *Minima moralia* é, nesse sentido, a filosofia moral possível no mundo administrado. Trata-se então de balanço sobre as possibilidades de uma “filosofia da vida” alienada. O livro tem uma dimensão polêmica em contraposição à voga das filosofias da vida do mundo intelectual alemão, lembremos das leituras mais vitalistas de Nietzsche, por exemplo, ou ainda as filosofias de Bergson e Dilthey.

No entanto, há também sobretudo a dimensão de crítica social. Encontramos ali uma filosofia moral em ruínas que se realiza negativamente por meio de uma crítica social, ou seja, por meio de uma fisiognomia da vida alienada desenvolve-se o que é possível de uma filosofia moral, uma filosofia moral mínima e negativa². Ambas as dimensões, a polêmica e a de crítica social, aparecem condensadas no seguinte trecho:

¹ Devo essa arguta observação da qual tento extrair consequências sobre o traço de luto nessa terminologia a Eduardo Socha, a quem faço questão de agradecer.

² Ver a esse respeito os trabalhos de Wischke (1995), Schweppenhäuser (2003), Gagnebin (2008) e Alves Jr (2015).

Quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito dela (Idem).

Curiosamente, vemos novamente o mesmo tom de conselho ou máxima moral presente na aula inaugural. *Quem quiser* fazer filosofia precisa abandonar expectativas hegemônicas do passado, *quem quiser* se aventurar nos domínios da filosofia moral mais rente ao “imediato”, ou seja, qualquer reflexão sobre as práticas de vida³, precisa tomar a vida alienada como ponto de partida.

Deve ser assim, pois as vias anteriores estão obsoletas. O acesso ao dado imediato não é direto, há sempre alguma forma de bloqueio criado pela mediação social. O imo do indivíduo não está na interioridade, mas no mais exterior, nos “poderes objetivos” que regem a vida social. A vida autêntica, da qual se tem ilusão ser a mais verdadeira, só se acessa pela investigação da “sua configuração alienada”.

Todavia, nem sempre foi assim. Houve um tempo em que a forma mercadoria ainda não havia se generalizado, em que a “vida” não estava limitada a ser uma “manifestação efêmera” (Idem) da produção, ou seja, uma mera “caricatura da verdadeira vida” (Idem, p. 8). Antes, até o predomínio do capitalismo consolidado na Revolução industrial, a vida não era organizada pela e para a produção e, conseqüentemente, a esfera da individualidade não era determinada em sua profundidade. Dessa forma, a filosofia moral tinha um outro espaço sobre o qual se debruçar. Ela poderia discutir qual o verdadeiro Bem a ser perseguido (e a relação com a *eudaimonia*, como fizeram Aristóteles e o estoicismo, por exemplo). A moral que reflete sobre “doutrina da vida

³ Adorno refere-se aqui ao mesmo campo de questões que foi estudado por Michel Foucault em *História da sexualidade 2*. Em especial, considere-se o capítulo “moral e prática de si” no qual se desenvolve a imbricação entre reflexão moral e cuidado de si: “é verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si” (p. 28).

correta” não estaria limitada, portanto, ao princípio econômico. É por isso que Adorno fala em morais *mínimas*. A possibilidade dessa referência a uma totalidade que não seja a falsa está bloqueada. Não há mais possibilidade, como para Aristóteles, de falar em uma *Magna moralia*. Com efeito, no título do livro de Adorno se configura justamente uma inversão do título desse livro do estagirita; um deslocamento na escrita que expressa uma transformação histórica, portanto. Grosso modo, esse é o escopo do balanço de Adorno sobre as possibilidades da filosofia moral hoje. Um “domínio esquecido da filosofia” que ressurgiu apenas como ideologia nas filosofias da origem que anseiam pelo contato imediato com o autêntico, o não deformado pela racionalidade, o impulso vital, o ser-em-si antes da queda etc. Em suma, um domínio que, em alguma medida, precisa ser resgatado, conservando seu potencial crítico do mundo da mercadoria e, por isso, preserva ainda sua atualidade. Mas que não tem qualquer atualidade como ideal normativo atemporal.

Em sendo assim, esse luto da filosofia – pensada tanto em geral com suas pretensões megalomaniacas, quanto do domínio específico da filosofia moral que ainda idealiza um passado no qual cabia uma reflexão sobre o Bem – pode apontar para uma metacrítica da filosofia como uma elaboração dessa perda. No sentido propriamente psicanalítico⁴, sendo mais literal, pode-se falar em perlaboração (*Durcharbeitung*). Em Freud, esse conceito descreve um trabalho psíquico que busca acessar algo do recalcado e, com isso, libertar o sujeito das repetições a que está submetido; a rigor, é o momento em que, ao se interpretar as resistências, espera-se poder dissolvê-las. É, em suma, a construção de uma elaboração interpretativa que permite passar da recusa ou da compreensão meramente racional de uma interpretação para, de fato, uma experiência das pulsões recalçadas que mantém as resistências operando. Todo luto demanda algum grau de perlaboração, pois implica uma renúncia a

⁴ A argumentação desse parágrafo é uma formulação condensada baseada em dois textos de Freud: “Recordar, repetir e elaborar” (1914) e “Luto e melancolia” (1917).

ideais anteriores, uma busca por desligar-se do objeto de amor perdido. No luto, a experiência da perlaboração consiste então em vivências que trabalham as resistências às demandas pela acomodação das transformações do objeto. Na melancolia, por outro lado, o indivíduo sente-se culpado pela morte ocorrida e, por isso, a nega; muitas vezes ainda se identifica com o falecido, o que dificulta sobremaneira a aceitação dessa morte, pois isso, em parte, equivaleria a um abandono de si mesmo. Ela seria então uma espécie de luto obstruído. No luto, porém, o indivíduo pode justamente interpretar o que se passou e criar um lugar no presente para isso. O que o senso comum poderia ler apenas como uma superação do objeto é, na verdade, muito mais uma reinterpretação das relações com ele que pode fazer com que o passado e o presente coexistam. Assim, o objeto passado ainda tem certa atualidade, ainda existe, não sendo apagado ou esquecido. Mas precisa ser modificado. No presente, o objeto cabe apenas quando é rompida a resistência à sua transformação.

Fazer a filosofia caber no presente é, portanto, não negar as transformações históricas que lhe foram impostas. Das pretensões de compreender a realidade de maneira totalizante e sistemática, sobram apenas vestígios. Das ruínas do Iluminismo, a realidade pode ser lida hoje apenas como particularidade, como fragmento. A superação desse projeto, todavia, não pode ser sinônimo de seu abandono absoluto; noutros termos, não se deveria jogar a criança com a água do banho, para usar a mesma expressão do título no aforismo 22 da *Minima moralia*.

Interrogar-se sobre a atualidade de qualquer objeto pressupõe então estar aberto a reconhecer suas modificações, ou seja, conceder a possibilidade de ter ocorrido um envelhecimento e que hoje esteja obsoleto. Admitir que nem tudo nele tem mais pertinência e permanece não é algo simples, sobretudo se a avaliação for feita de maneira ponderada. Em sendo realmente um balanço

sopesado, deve haver espaço para que se admita tanto a obsolescência quanto a atualidade. A relação de Adorno com a filosofia pode ser lida como um processo de luto por meio de uma perlaboração do passado, orientando assim uma posição sobre a sua atualidade.

A descrição desse dilema de todos aqueles que assumem o “trabalho filosófico como profissão” – assumir a imposição histórica dessa renúncia, ou negá-la e continuar a fazer uma filosofia dos universais atemporais (algo que Adorno claramente identifica entre seus contemporâneos, por exemplo, na fenomenologia, na ontologia fundamental, no positivismo) –, poderia ser lida como a enunciação de um projeto próprio e um discurso dirigido aos estudantes, um alerta, um conselho ou algo assim. Ela poderia, contudo, ser lida também como uma fala sobre si mesmo. Nesse sentido, ele falaria sobre sua decisão pelo chamamento (*Beruf*) da atividade filosófica em detrimento da música, sua outra formação. Sendo assim, talvez pode até haver algo de uma elaboração do próprio percurso intelectual.

Seja como for, essa preocupação com a atualidade não se limita ao momento inaugural da obra de Adorno como professor de filosofia. Ela permanece e reaparece mais de trinta anos depois, em 1966, noutro momento significativo da sua obra, a *Dialética negativa*. Logo em seu primeiro parágrafo, o autor demonstra preocupação com a filosofia que “um dia pareceu ultrapassada [*überholt schien*]” (2009, p. 11). A perda de sua atualidade se deveria a resignação com a posição de intérprete do mundo. Percebe-se aqui a evidente alusão a tese 11 de Marx contra Feurbach, que conclamava à transição para a prática: “Talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a transição para a prática” (Idem, p. 11). O fracasso ou obstrução histórica dos projetos inspirados por esse ânimo, contudo, não deveria, segundo Adorno, implicar um “derrotismo da razão”.

Na verdade, justamente por não ter se realizado, por ter perdido o momento de “realização” (*Verwirklichung* GS 6, p. 15), é que a filosofia continua viva. Trata-se então de sustentar a tarefa que a filosofia colocava para si mesma, ou seja, abandonar a “promessa de coincidir com a realidade” (Idem) e passar a “criticar a si mesma sem piedade” (p. 11). Esse projeto de crítica permanente é feito então, como vimos, em nome da utopia contida no conceito de razão do Esclarecimento. Aqui, a atualidade da tarefa da Razão é discutida enfatizando também a sua dimensão política, por conseguinte, também está em questão a possível obsolescência das expectativas de transformação social; noutros termos, a atualidade da Revolução e sua relação com a filosofia. Nesse sentido, esse projeto crítico ambiciona nos fazer refletir sobre os elementos que indiquem o envelhecimento ou rejuvenescimento de projetos filosóficos a partir das questões do presente.

SENSO DE URGÊNCIA

O problema é justamente que nessa relação entre a filosofia e o presente, no nosso tempo, o caráter contraditório da realidade se mostra ainda mais acirrado, a ponto de já terem descrito a particularidade do contemporâneo como “crises sobrepostas”. É dessa forma que sintetizam até mesmo a sabedoria de autoridades de Banco Mundial ou de colunistas de jornal⁵. Situações de crise aguda para as quais não se mostram mais possíveis as soluções de compromisso que a era do “Estado de Bem-estar social” e a era da “Globalização” nos fizeram crer. Essas ilusões podem ser muito bem condensadas, agora num registro mais crítico, na ideia de Wolfgang Streeck de

⁵ Cf.

<https://www.reuters.com/markets/rates-bonds/imf-should-issue-new-reserves-help-countries-tackle-overlapping-crises-groups-2022-10-06/>

Cf.

<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2022/03/com-guerra-e-covid-ucrania-assiste-a-duas-criises-sanitarias-sobrepostas.shtml>

“tempo comprado”, ou seja, soluções caras que, ao se afastar dos problemas estruturais, apenas postergam o enfrentamento da crise; um adiamento insensível à urgência do presente.

Estamos em uma época na qual, quanto ao capitalismo, não pode haver mais dúvidas de seu fracasso como melhor organização racional das formas de vida. Depois da reação das instituições políticas à crise financeira de 2008 (ou a recente maneira da Suíça resolver o rombo no banco Credit Suisse cobrindo, com dinheiro público, dívidas privadas para evitar o agravamento da crise, para “salvar o sistema” financeiro). Depois da ascensão dos governos de Trump, Bolsonaro, Orbin, Erdogan etc.; mais ainda, depois da gestão genocida da pandemia por eles conduzida. Mais recentemente, depois das guerras (na Ucrânia e na Palestina) com algum risco de até se tornar nuclear e/ou mundial. Mas sobretudo depois da incapacidade de, como espécie, lidarmos com a crise climática, fomos intimados pela urgência dessas questões. Então, com esse cenário de crises sobrepostas, a necessidade de uma crítica sem concessões ficou ainda mais evidente e conseqüentemente inadiável.

Essa sensibilidade à urgência era um traço comum nos intelectuais da primeira geração do Instituto de Pesquisas Sociais (*Institut für Sozialforschung - IfS*). Não teremos espaço para discutir aqui, mas esse traço, se não se perdeu, pode-se dizer ao menos que foi amenizado⁶ ou até mesmo evitado pelos seguidores. Uma postura diferente de crítica organiza os projetos filosóficos de hoje, balizados pela ideia de uma “racionalidade comunicativa” ou por inclusão e realização das “demandas de reconhecimento”. Posturas muito pacientes com as contradições estruturais, distantes desse senso de urgência que não equivale nem a uma adesão irrefletida a qualquer forma de luta, nem a uma

⁶ Para um desenvolvimento desse argumento, consultar da tese de Luiz Philipe de Caux: “A imanência da crítica: Estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana”, UFMG, 2019.

adesão a falsas expectativas de soluções paulatinas ou progressivas para problemas estruturais.

A busca por analisar e explicitar os limites da transformação social e da emancipação no interior do capitalismo deve servir de índice para o juízo crítico de projetos filosóficos. Nesse sentido, pode servir de parâmetro para julgar sua atualidade. Não se deveria temer cogitar a possibilidade de afirmar sobre a filosofia de hoje algo que Adorno afirmou sobre a poesia de sua época. Talvez hoje tenha algo de impossível na filosofia, assim como depois de Auschwitz ele considerou bárbaro seguir fazendo poesia. Afinal, acontecimentos semelhantes Auschwitz, ao contrário do esforço de muitos, continuaram a ocorrer; ademais, com a crise climática, é a humanidade como um todo e o planeta que estão em risco. O tema do envelhecimento da poesia, ou de uma forma específica de lírica é, aliás, um exemplo da relação entre pessimismo e sofrimento que este artigo apresenta como justificativa para considerarmos o impulso sem concessões e radical que alimenta sua crítica da sociedade como sendo ainda atual.

O diagnóstico de Adorno da impossibilidade após Auschwitz foi considerado pessimista e exagerado. A ocorrência desses adjetivos é extremamente frequente nos leitores de Adorno, muitas vezes aparecem com a pretensão de invalidar ou apresentar ressalvas. Mesmo nas avaliações mais qualificadas, a frase gerou bastante polêmica. Em *“Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter”* [*“Lírica depois de Auschwitz? Adorno e os poetas”*] (1995), encontramos uma coletânea tanto dos diversos momentos da obra de Adorno em que essa ideia é retomada e retrabalhada, quanto de algumas opiniões e reações de poetas e outros críticos à esse diagnóstico. Há quem acirre alguma nuance do argumento, como Heinrich Böll, ao afirmar que “modula” as palavras de Adorno para afirmar que “depois de Auschwitz não se pode mais respirar, amar, ler” (BÖLL, 1964, p. 90) e quem, como o poeta Hans Magnus Enzensberger,

busque argumentar que a tarefa do poeta é insistir em seu fazer, apesar de Auschwitz.

O filósofo Theodor W. Adorno pronunciou uma frase que se inscreve entre os mais severos julgamentos que poderiam incidir sobre o nosso tempo. Depois de Auschwitz não é mais possível escrever um poema. Se nós quisermos continuar a viver, essa frase deve ser refutada. Poucos podem fazê-lo. Entre eles está Nelly Sachs (ENZENSBERGER, 1959, p. 73).

A refutação do “severo julgamento” de Adorno não vem pela filosofia, não se trata de uma argumentação, mas de uma produção estética. O poeta Enzensberger – a quem talvez também se possa incluir entre esses poucos capazes de com sua obra refutar Adorno – cita a obra a poetisa Nelly Sachs como sendo capaz de formalizar uma relação entre a vítima e o algoz que articula uma maneira muito particular de perdão:

Os algozes e tudo que nos faz cientes do crime e cúmplices não serão perdoados ou ameaçados. A eles não cabe qualquer maldição ou vingança. Não há linguagem para eles. Os poemas falam daqueles que tinham rosto humano: as vítimas. Isso faz sua enigmática pureza. Isso os torna inatacáveis (Idem).

Aos algozes não cabe ameaça. Não cabe também vingança, mas isso não é sinônimo de esquecimento. A eles também não cabe o perdão. A beleza dos poemas de Sachs reside precisamente nessa equação que não se vinga e, com isso, não reitera a violência, mas, ao mesmo tempo, também não perdoa. Eles expressam isso por meio de certa “pureza” que concede uma fisionomia ao rosto das vítimas. A violência, por outro lado, instaura uma interdição na linguagem. É a isso que o dístico de Adorno alude, por isso, “não há linguagem” para os perpetradores.

A poesia pode, contudo, manter sua força e continuar a existir também como crítica dessa violência ao operar alguma forma de reconciliação com a linguagem perdida. “Apenas assim é possível o consolo, como questão, como diálogo com o desconsolo. Apenas assim a linguagem é reconquistada, em diálogo com os sem linguagem.” (Idem, p. 74). Mesmo assim, ainda que o poeta traga um contraexemplo para a tese de Adorno, provando que há poesia verdadeira depois de Auschwitz, ele, todavia, ainda admite que a vida está em perigo. A possibilidade de continuar a viver pode, entretanto, ser sustentada justamente pelo fazer poético: “se nós quisermos continuar a viver, essa frase deve ser refutada”. Na verdade, é como se houvesse um imperativo moral de insistir nessa arte arriscada justamente para defender a possibilidade de uma vida correta. Algo disso é desenvolvido por Marie Luise Kaschnitz ao defender a “*Salvação pela fantasia ou imaginação*” (“*Rettung durch die Phantasie*”, 1974).

De qualquer maneira, nessas breves alusões a divergências, vemos como a frase de Adorno conseguiu expressar um incômodo. Ela tocava, por assim dizer, num nervo inflamado ou até infeccionado da relação entre arte e sociedade. Ela faz isso por meio de uma interrogação sobre a atualidade das formas artísticas. Pode o fazer poético permanecer incólume depois da catástrofe? A maneira que essa questão foi lida pelo poeta, como um diagnóstico já fechado de impossibilidade, explicita precisamente esse senso de urgência que se buscou delinear aqui.

A formulação de Adorno apresenta, todavia, diferenças relevantes – que, porém, não relativizam a urgência.

Não gostaria de amenizar a frase, é bárbaro depois de Auschwitz continuar escrevendo poesia lírica [*Lyrical*] (...). A pergunta de alguém em *Morts sans sépultures*: “há sentido viver quando existem homens que batem até que os ossos se quebrem no corpo?” é, ao mesmo tempo, a pergunta se a arte,

em suma, ainda pode existir (...). Mas também continua verdadeira a resposta contrária de Enzensberger: a poesia [*Dichtung*] precisa resistir a esse veredito; ser portanto de tal modo que não se entregue ao cinismo tomando a si mesma pela sua mera existência depois de Auschwitz (ADORNO, 2003, vol. 11, p. 422-4; 1973, p. 64).

Antes de mais nada, deve-se notar que Adorno reconhece a interlocução com Enzensberger. Responder com a constatação da obviedade de que se continua a escrever poesia depois de Auschwitz seria nada além de puro cinismo. A sua mera existência não toca na questão principal: ainda pode existir arte depois da catástrofe? Adorno, porém, não argumenta isso contra a refutação do poeta. Ele concede que seja verdadeira a necessidade de resistir e seguir fazendo poesia, mas mesmo assim não julga necessário amenizar a frase que foi lida com um veredito. É necessário então buscar uma forma poética que não ignore as marcas da história. Ele, de fato, utiliza o termo “*Lyrical*”, que, se pode ser utilizado como variante para poesia, não deixa de aludir também a um gênero poético específico. Tanto é assim que, em seguida, quando ele menciona a tarefa de insistir no gesto poético, ele utiliza o termo poesia, “*Dichtung*”. Pode-se argumentar então que, a rigor, Adorno não interdita o fazer poético em geral. Ao se referir à lírica, ele tem em mente sobretudo uma forma poética que se ampara em alguma noção de indivíduo⁷. Quando ele é “espancado até que se quebrem os ossos”, ou seja, quando, pela tortura, a individualidade é destruída, reduzida a mero corpo, o que resta do indivíduo? E o que se segue dessa mesma pergunta: nessa violência o que resta da vida? Mas, se a lírica é expressão de alguma individualidade, como seria possível então uma lírica sem indivíduo? É essa contradição que subjaz ao *dictum* de Adorno ainda deve nos fazer pensar. Como se nota, Adorno não abdica de sua posição inicial. Na verdade, ele acirra seu argumento. Não é apenas a poesia que é um ato

⁷ Ver a esse respeito a “Palestra sobre lírica e sociedade” em que se afirma, por exemplo: “O eu que ganha voz na lírica é um eu que determina e se exprime como oposto ao coletivo, à objetividade” (ADORNO, 2003, p. 70).

bárbaro depois de Auschwitz, mas é até mesmo o indivíduo que esta em questão. Uma dimensão disso é desenvolvida pela filosofia moral negativa da *Minima Moralia* que parte do princípio que até mesmo a própria vida encontra-se danificada. Nesse sentido, pode-se dizer que o argumento vai sendo exagerado, pois a questão sobre a atualidade da poesia precisa ser sustentada, sem concessões, diante de um acontecimento que sintetiza a capacidade de extermínio.

São as questões como essa que Adorno retorna na *Dialética Negativa*. Num momento em que ele se interroga justamente sobre a atualidade da metafísica, ele relembra que até Voltaire, depois do terremoto de Lisboa, “curou-se” (2009, p. 299) da metafísica leibniziana. Ele foi empurrado pela catástrofe a concluir que “não é mais possível afirmar a indiferença recíproca entre o temporal e as ideias eternas” (Idem). Assim como esse evento histórico impacta a obra do iluminista ao retirar-lhes as cândidas expectativas metafísicas, Auschwitz também marca de maneira indelével a filosofia — a obra de Adorno, mas não apenas a dele.

Apesar da evidente diferença entre os eventos quanto à sua origem, a “primeira natureza” agindo no terremoto e, no genocídio, a “segunda natureza”, a “catástrofe social”, em ambos houve uma “conversão da quantidade em qualidade” (Idem). A consequência de eventos dessa magnitude é que a “faculdade metafísica é paralisada” (Idem). Soçobram as suas bases, uma perspectiva de “unificabilidade com a experiência” (Idem). Nesse sentido, o acontecimento marcaria também a produção de qualquer outro que buscasse desenvolver uma reflexão filosófica verdadeira, afinal a metafísica foi invadida pela história. É nesse sentido aventou-se acima a hipótese de que até Adorno fala de uma certa impossibilidade da filosofia, tal como a da poesia. Isso não deve ser entendido como um bloqueio absoluto, é claro, mas como um lembrete da necessidade da crítica sem concessões. Trata-se de uma

formulação pelo exagero que tem a intenção retórica de insistir na necessidade de uma reflexão sobre a atualidade também da filosofia.

Em 1931, ainda antes de Auschwitz, ele já se interrogava pela atualidade da filosofia e oferecia um diagnóstico da sua falência como sistema de organização do real. Agora, em 1966, após a consolidação da catástrofe da morte industrial, é sobre a metafísica que precisa incidir também a questão sobre o seu núcleo temporal. Um novo modo historicamente determinado de matar impõe uma reflexão sobre a vida. O genocídio é a realização absoluta do princípio de identidade: “Auschwitz confirma o filosofema da pura identidade como morte” (Idem, p. 300). Há então certo movimento de luto também da metafísica e da noção de vida. Diante disso, como fica a questão da representação do sofrimento produzido por essa aniquilação?

Não parece ser mero acaso a retomada da questão do direito à linguagem — “o direito ao berro” — para a vítima que vimos Enzensberger valorizar em Nelly Sachs. Nessa formulação⁸, Adorno acaba então concordando com o poeta acerca da tarefa que cabe ao gesto poético, a saber, formular uma poesia que possa expressar esse sofrimento. Se ele aventa a probabilidade da falsidade da sua formulação isso ocorre, pois, na verdade, ele pretende realmente salientar outra coisa ainda pior e mais profunda: a obsolescência da própria vida.

De qualquer forma, ao invés da lírica atrelada à expressão da individualidade, a expressão do sofrimento passa a ser uma questão. A urgência de conceder existência a isso que está sendo calado, exterminado. A urgência da filosofia

⁸ Não cabe aqui uma análise exaustiva de todas as passagens. Contudo, apenas para registro, depois da primeira formulação, em 1951, na palestra *Critica da cultura e sociedade*, Adorno retomará seu *dictum*, tanto para reafirmar como para corrigir algum aspecto, ao todo mais sete vezes: em *Aqueles anos 20* (1962), *Engagement* (1962), *Dialética Negativa* (1966), *A arte e as artes*, *A arte é alegre?* (1967), *Teoria estética* (1970). Destaca-se sobretudo uma passagem da 14ª aula de 15 de julho de 1965 do curso *Metafísica: conceito e problemas* em que o professor organiza a questão e sua polêmica de forma irônica e ao mesmo tempo didática.

não ignorar a sua cada vez menor possibilidade “unificabilidade com a experiência” acirra-se cada vez mais, portanto.

EXAGERO E VERDADE

Sintetizando o argumento, hoje muito mudou, e isso torna mais difícil ler como pessimista esse diagnóstico da inatualidade da poesia ou mesmo da filosofia. É possível ainda hoje sonhar com uma filosofia dos universais, com uma metafísica transcendental? Mesmo que se mantenha a impressão de uma negatividade de base no pensamento de Adorno, um pessimismo repleto de “contradições performativas” a orientar sua crítica social, ainda assim, é preciso reconhecer que algo de seu impulso crítico, algo da forma de sua crítica ou até algo de sua postura intelectual se mostra muito mais coerente com a realidade dos anos 2020. Se depois de Auschwitz, Adorno fala do caráter bárbaro subjacente à forma lírica, se, como vimos, a Filosofia, bem como a filosofia moral, tem muitos de seus elementos constituintes refutados pela realidade, se a produção cultural em geral, portanto, não passa ilesa pelas catástrofes históricas, o que pensar da *nossa* época que precisa enfrentar as assim chamadas crises sobrepostas? Se a urgência já era grande na época de Adorno, o que dizer da nossa?

Ocorre que esse “senso de urgência” não é algo evidente ou natural. Mas para Adorno essa urgência indicava um sentido enfático de verdade. Uma noção de verdade que não se sustenta em validação estatística, que poderia ser compreendida como “positivista”. Vejamos um momento que condensa essa maneira particular de buscar acessar a verdade e que talvez ajude a refletir sobre as angústias de alguns leitores que se apavoram com o que julgam ser pessimismo nos textos de Adorno.

Exagerei nos aspectos sombrios, conforme aquela máxima segundo a qual hoje em dia somente o exagero consegue veicular a verdade. Peço que não compreendam mal minhas considerações fragmentárias e frequentemente rapsódicas, como se fossem um catastrofismo à maneira de Spengler, o autor de *O ocaso do Ocidente*: a análise deste fazia ela própria o jogo da desgraça. Contudo, a minha intenção foi atentar para uma tendência oculta pela fachada limpa do cotidiano, antes que ela se imponha por sobre as barreiras institucionais que até o momento a mantém sob controle. O perigo é objetivo; e não se localiza em primeira instância nas pessoas (ADORNO, 2006, p. 44).

Já em 1959, nessa passagem da palestra “O que significa elaborar o passado”, Adorno demonstra ter consciência de ser visto como um pessimista e, de certa forma, procura se explicar. Mesmo que seja alguém que se afeire ao “lado sombrio” [*Düstere*] (ADORNO, vol. 10.2, p. 567), fica evidente que essa insistência não se trata de um capricho excêntrico, mas uma atitude persistente e deliberada. Pode-se dizer até mesmo que haja algo de método⁹ nessa abordagem sintetizada na “máxima”: “hoje apenas o exagero é o meio da verdade” [*heute überhaupt nur Übertreibung das Medium von Wahrheit sei*] (Idem). O acesso aos objetos de conhecimento é sempre mediado.

Para dar notícia da persistência dessa decisão pelo exagero como meio de acesso à verdade, lembremos de uma frase enigmática sobre Freud na *Minima Moralia*: “na psicanálise nada é verdadeiro a não ser seus exageros” (1993, p. 41). Essa frase deve ser compreendida no contexto da crítica de Adorno aos revisionistas. Eles teriam buscado justamente amenizar os exageros da teoria freudiana, por exemplo, o individualismo metodológico e a ênfase na sexualidade. Essa revisão de Freud, uma proposta aparentemente crítica, na

⁹ Esse aspecto foi ressaltado por Bert van den Brink (1997). Posteriormente, será abordado por Düttman (2004) e também aparece em Zamorra (2008).

verdade, teria como consequência justamente o enfraquecimento da força crítica da psicanálise.

Dessa forma, tanto a dialética quanto a psicanálise poderiam ser aproximadas nesse aspecto. Pela via do exagero seria possível ter acesso a “tendências” da sociedade que ainda não se impuseram plenamente. A intenção retórica reside na mobilização do leitor, busca-se despertar nele aquele senso de urgência. Talvez aqueles que se angustiem com o pessimismo dos textos de Adorno estejam ativando também uma espécie de mecanismo de defesa contra a objetividade, uma negação dos traços catastróficos da realidade. Uma defesa sintomática, pois reitera a hipótese da perda de certa sensibilidade da urgência. Tudo se passa como se a defesa contra esse instrumento retórico fosse, na verdade, consequência da perda do “senso de urgência”. Uma mudança de horizonte de expectativa, portanto, no qual se reativam as esperanças teleológicas no progresso da humanidade – evoquemos o que subjaz às esperanças de organização razão dos conflitos sociais quando se propõe a reconstrução do projeto da modernidade via racionalidade comunicativa, ou ainda às esperanças de inclusão social quando pensamos nas lutas por reconhecimento.

Há então nesse exagero algum vínculo com a catástrofe. Busca-se, por um lado, antecipá-la com a imaginação e com a razão para que, com isso, se possa criar meios de evitar a sua efetivação na realidade. Nesse sentido, trata-se de um procedimento metodológico profilático. Por outro lado, Adorno também enfatiza que Auschwitz indica que a catástrofe já aconteceu. Sendo assim, trata-se de uma profilaxia de uma doença que já se instalou e é preciso lutar para que ela não se repita, para que não ocorra recidiva — reincidência essa que sabemos ter corrido de diversas maneiras. Há então um trabalho com o futuro, mas também com o passado; como registra o título da palestra, trata-se da “elaboração do passado”. Esse elemento teológico também estaria presente

no trabalho de Spengler ao refletir sobre o “ocaso”, de quem Adorno delimitou distinções. As diferenças residem sobretudo no elemento apologético presente na tese do “declínio”, que é afastado pelo teor da crítica da ideologia presente no exagero.

O incômodo do leitor com o pessimismo de Adorno pode ter aparecido também em momentos como o capítulo de Sade na *Dialética do esclarecimento*. Alguns poderiam se perguntar: seria mesmo necessário para criticar Kant chegar ao ponto de elogiar Sade? Ele é descrito como uma espécie de ultra-iluminista que assume a “tarefa de levar o Esclarecimento a se horrorizar consigo mesmo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 111). Nisso reside um aspecto fundamental para entender o interesse dos autores pelo escritor. Sade não “distorce” (Idem) os problemas do esclarecimento, pode-se dizer que ele faz como a dialética: ele vai até o extremo em seu propósito. “Ele não recorre a doutrinas harmonizadoras” (Idem) travejadas em um otimismo da natureza humana. Sade faz parte da tradição dos “escritores sombrios da burguesia” (Idem) que inclui Hobbes, Schopenhauer, Nietzsche e Freud – todos pessimistas quanto à natureza humana – entre aqueles que não se iludem com a pureza da razão formalista, que admitem seu duplo vínculo tanto com a moral quanto com a imoralidade, com o crime. É nesse contexto que Adorno e Horkheimer afirmam: “só o exagero é verdadeiro” (Idem). Essa orientação pode ser compreendida com a caracterização feita do efeito de “escândalo” da obra do libertino. O escândalo, a polêmica via exagero, tem uma intenção retórica deliberada. Conforme outra máxima reiterada¹⁰, trata-se forçar o pensamento a pensar contra si mesmo: “assustado com a própria imagem refletida no espelho, o pensamento abre uma perspectiva para o que está situado além dele” (Idem, p. 110).

¹⁰ Por exemplo, *Minima moralia* (1993, p. 164, 168) e *Dialética Negativa* (2009, p. 123, 302).

Voltando à palestra de 1959, vemos a articulação de diagnóstico de época – agora da redemocratização alemã – organizado por essa da orientação pelo exagero e a expectativa de transformação social.

Na medida em que ressaltai o que não aparecia, não dei a atenção devida ao que não pode passar despercebido à reflexão: a constatação de que na democracia alemã de 1945 até hoje a vida material se reproduziu de um modo mais próspero do que jamais aconteceu antes, fato que é relevante inclusive por um prisma sociopsicológico. Não seria excessivamente otimista afirmar que a democracia alemã não vai mal, nem vai mal também a elaboração efetiva do passado, desde que se lhe garanta tempo e muitas outras coisas. Só que existe no conceito de ter tempo algo de ingênuo e contemplativo no mau sentido. Nem nós somos meros espectadores da história do mundo transitando mais ou menos imunes em seu âmbito, e nem a própria história do mundo, cujo ritmo frequentemente assemelha-se ao catastrófico, parece possibilitar aos seus sujeitos o tempo necessário para que tudo melhore por si mesmo. (ADORNO, 2006, pp. 44-45).

Talvez cause espanto ver Adorno afirmando que a democracia alemã “não vai mal”. Ele concede então que tenham ocorrido avanços, em especial em “prosperidade material”, e que eles não sejam “irrelevantes”. Ocorre aqui algo semelhante ao que vimos na interlocução com Enzensberger. A concessão ao argumento de que ele poderia até estar errado aparece ao lado da afirmação de que algo ainda pior subjacente à sua afirmação permanece. Até pode ser possível o gesto poético sem cinismo, mas a noção de vida a ele pressuposta se esfacelou – há então um alto risco nesse gesto, caso se busque uma experiência estética verdadeira. Da mesma forma, até pode ser correto e não “excessivamente otimista” a compreensão de um progresso no pós-guerra. O problema é que esse progresso pressupõe um tipo particular de paciência.

Desde que se “garanta o tempo” do progresso, será possível observá-lo. Adorno, contudo, vê nessa perspectiva histórica um traço “ingênuo e contemplativo”. Ela pressupõe uma noção de passividade no sujeito, justamente o que a orientação do exagero busca combater. Trata-se de uma concepção do sujeito como “espectadores” e “imunes” ao curso do mundo, que com o passar do “tempo necessário” se desenrola de maneira a sempre melhorar. Uma visão cúmplice da violência do processo histórico que, portanto, ignora justamente o caráter catastrófico desse movimento de reiteração do “sofrimento perene”.

SOFRIMENTO E INTERPRETAÇÃO

É então a urgência da transformação que orienta essa aproximação da verdade. Se assim for, apenas uma visada pessimista pode ser fiel à realidade. São os escritores sombrios que se tornam realistas. Essa atitude não é apenas uma maneira de descrever melhor um objeto. É sobretudo uma aposta na possibilidade de sua modificação. É, com isso, também uma forma de romper com a tradição correspondencialista de verdade por meio de uma interpretação (*Deutung*).

Acerca da noção de interpretação, Adorno está em diálogo novamente com Freud. Na psicanálise, além da sexualidade, do inconsciente e do individualismo, também a interpretação pode ser considerada sempre um exagero. Por mais que se espere do analista empatia e que ele tente evitar o Freud denominava de “análise selvagem”, mesmo assim, uma interpretação sempre tem algo de selvagem. A interpretação nunca é absolutamente precisa, sua precisão descritiva é necessariamente limitada. Pode haver um exagero que, por exemplo, pressuponha um sofrimento maior do que o real ou que subestime a dor de um sintoma. Seja como for, a aposta do analista é que, com

a interpretação, possa ser produzido algo novo, ou seja, que a interpretação possa, com uma nova descrição dos sintomas, de fato, instaurar uma outra realidade.

A interpretação psicanalítica visa, portanto, transformação. Retomando a aula inaugural, esse traço, de “buscar uma construção de figuras e imagens feitas a partir da realidade” (ADORNO, 2018, p. 444), que consiste num elemento central da psicanálise e de toda “filosofia interpretativa”, deve ser aliado a uma concepção materialista. Na década de 30, ele propunha um tipo de junção entre Freud e Lúkacs: “a inflexão para a ‘escória do mundo dos fenômenos’ proclamada por Freud tem validade para além do âmbito da psicanálise, tal como a inflexão da filosofia social avançada em direção à economia não se deve meramente à preponderância empírica da economia, mas também à exigência imanente da interpretação filosófica” (Idem, pp. 445-446). Algo desse projeto, como vimos, se modifica com o acréscimo da orientação pelo exagero. A noção de interpretação com que Adorno trabalha, além disso, guarda semelhança tanto com essa noção psicanalítica e materialista como também com a noção musical¹¹. Quando um maestro enfatiza certos aspectos de uma composição para um certo público, por exemplo, sua interpretação abre novas possibilidades de audição.

Há um aspecto a ser sublinhado nessa noção de interpretação que busca oferecer, por meio do exagero, acesso à verdade. O elemento retórico presente na ideia de exagero pode ser compreendido por meio do que Adorno, na *Dialética negativa*, denomina de “momento expressivo” (2009, p. 24). Para a filosofia, o modo de apresentação de seus conteúdos não é “algo externo e

¹¹ Devo a Eduardo Socha a referência à ideia de interpretação na música, a quem agradeço. Para um desenvolvimento desse argumento, pode-se retomar *Em defesa de Bach contra seus admiradores* (1951). Ali, Adorno chega a falar como seria uma “verdadeira interpretação” musical, aquela que realiza uma “radiografia da obra” (1998, p. 142) que não se atém cegamente à partitura, mas realiza uma reflexão sobre a atualidade da obra e sua relação com o ouvinte.

extrínseco, mas imanente à sua ideia” (Idem). Mas em que sentido compreender essa ideia de expressão? Não se trata, certamente, da exteriorização de uma interioridade, de afetos ou vivências de qualquer âmbito mais autêntico do Ego. Expressão pressupõe, no entanto, ainda alguma relação com a subjetividade, por isso continua fazer sentido o uso desse termo. Há, contudo, uma inversão na compreensão da subjetividade – afinal, como vimos, a individualidade se esfacelou. O mais íntimo não é apartado da totalidade. Há um elemento objetivo no sujeito. É exatamente essa objetividade inscrita na subjetividade que é preciso exprimir. Vejamos uma boa síntese dessa ideia

A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado. (ADORNO, 2009, 24).

Sufrimento e verdade estão, portanto, intimamente relacionados. Mas por que emprestar voz a ele é condição de toda verdade? Emprestar voz ao sofrimento é buscar oferecer a possibilidade para sua expressão. Nisso encontramos uma forma particular de vincular sociedade e indivíduo. O que marca nossa sociedade, desde o processo de formação infantil, mas também a sociabilidade adulta não é a comunicabilidade, a cooperação comunitária. Adorno baseia-se em Freud, sua ênfase na noção de trauma e repressão oferece subsídios teóricos para a uma fenomenologia do indivíduo no capitalismo, o que resulta em uma fisiognomia da vida danificada. Os laços intersubjetivos são atados por conflitos, o caráter que se forma, é resultado desses traumas. Na palestra “Psicanálise Revisada” de 1952, Adorno afirma que a personalidade se forma por um processo que consiste em um “sistema de cicatrizes, que somente poderiam ser integradas sob sofrimento, e nunca completamente” (ADORNO, 2015). É, portanto, um processo de integração que nunca se completa e cujo

cimento é o sofrimento. Em suma, “perpetrar essas feridas é propriamente a forma pela qual a sociedade se impõe ao indivíduo” (Idem).

É nesse sentido que podemos retomar a última frase do excerto citado da palestra sobre a verdadeira elaboração do passado: “o perigo é objetivo, não localizado primariamente nos seres humanos”. O perigo passa pelos seres humanos, está incrustado na subjetividade, mas tem sua origem sobretudo na sociedade. O perigo reside em um tipo de sociedade que se forma pela dominação, que só pode criar coesão produzindo formas de sofrimento, ou seja, bloqueios que instituem uma forma de “vida danificada”. Assim, a expressão do sofrimento abre a possibilidade de compreensão e crítica dos processos sociais. Sendo o conceito de sofrimento uma maneira de condensar nosso processo de socialização, não estamos limitados à subjetividade. Há uma dimensão corporal desse processo. No processo de abstração da história da racionalidade há algo que sobra. Isso que ficou de fora nesse processo de hipóstase é exatamente o corpo. Adorno chega a afirmar que a “dor” e a “negatividade” são o “motor do pensamento dialético” (Idem, p. 173). Por isso, o “mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência” (Idem p. 173). Sendo assim, uma filosofia crítica deve se ancorar na ideia da “supressão do sofrimento” (Idem). Ela realiza uma crítica imanente dessa negatividade, que sem delinear os contornos obstruídos de outra forma de vida, aponta para uma utopia.

Neste artigo, procurou-se sugerir que, em ao menos nestes dois pontos, o sofrimento como motor da crítica e o aparente pessimismo como identificador de tendências, o impulso crítico que orienta o projeto filosófico de Adorno guarda atualidade. Sem dúvida, seria necessário para avaliar atualidade da obra de Adorno como um todo analisar, por exemplo, a pertinência ainda hoje

de suas discussões sobre a questão da indústria cultural, ainda mais diante das mais recentes transformações da escuta musical, que se distanciou ainda mais das salas de concerto e dos formatos físicos dos discos rumo a audição em plataformas. Seria o caso também de pensar as transformações contemporâneas do capitalismo para avaliar a atualidade de sua concepção de dialética. Alguns aspectos de sua teoria já antecipam traços da vida no mundo neoliberal — como a mobilização da interioridade e o psíquico para o trabalho, como a não separação entre tempo livre e trabalho —, mas é claro que isso não seria suficiente para afirmar que a obra de Adorno em sua totalidade persista. Esse artigo tem uma pretensão mais modesta. Não se trata dessa avaliação global, mas mostrar a atualidade disso que se chamou aqui de um impulso crítico, mais especificamente desses traços, a orientação da crítica pelo sofrimento e a forma do exagero.

Em conjunto, eles podem ajudar a evitar caminhos de falsa conciliação funcionando como profilaxia contra ilusões de integração social que deixam intactas as estruturas sociais. Se aquilo que há setenta anos parecia pessimismo, hoje se mostra realismo. Com o acirramento das tendências de dominação e a urgência de uma transformação radical, caso ainda se queira pensar em espécie humana, não se mostram mais exageradas ideias que, por exemplo, afirmavam não ser mais possível a poesia após Auschwitz. De forma simbólica, desde a queda do muro de Berlim, a dificuldade reside também na ausência de caminhos; os obstáculos à emancipação não ruíram com o muro. É bem conhecida a condenação adorniana da práxis irrefletida e da adoção de vias violentas para revolução, mas elas não podem ser tidas com obstáculo para uma teoria que almeje transformação radical da sociedade. Dessa postura crítica analisada aqui, destaquemos a orientação pelo exagero que manifesta a sensibilidade ao sofrimento e à urgência para romper com a violência do curso do mundo; traços esses que se mostram extremamente atuais para lidar com o contexto ainda mais agudo de catástrofe.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. “A atualidade da filosofia”. In: ADORNO, Theodor. **Primeiros escritos filosóficos**. São Paulo : Unesp, 2018.

ADORNO, Theodor. **Gesammelte Schriften - Band 97 der Digitalen Bibliothek**. Directmedia Publishing : Berlim, 2003.

ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. “Em defesa de Bach contra seus admiradores”. In: **Prismas - crítica cultural e sociedade**. São Paulo : Ática, 1998.

ADORNO, Theodor. **Minima Moralia - reflexões sobre a vida danificada**. São Paulo : Ática, 1993.

ADORNO, Theodor. **Introdução à dialética**. São Paulo : Unesp, 2022.

ADORNO, Theodor. “O que significa elaborar o passado”. In: ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2006.

ADORNO, Theodor. “Palestra sobre lírica e sociedade”. In: ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura 1**. São Paulo : Editora 34, 2003.

ADORNO, Theodor. “Psicanálise revisada”. In: ADORNO, Theodor. **Ensaio de psicologia social e psicanálise**. São Paulo : Unesp, 2015.

BRINK, Bert van den, "Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst (Für eine alternative Lesart der 'Dialektik der Aufklärung,'" **Neue Rundschau**, n. 108, pp. 37-59, 1997.

ALVES JÚNIOR, Douglas G.. "Em que sentido podemos pretender uma 'vida boa'?" **Princípios: Revista de Filosofia**, v. 19, n. 32, pp. 369–392, 2015.

BÖLL, Heirich. "Frankfurter Vorlesungen". In: KIEDAISCH, Petra. (ed). **Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter**. Stuttgart : Reclam, 1995.

DÜTTMAN, Alexander. **Philosophie der Übertreibung**. Frankfurt : Suhrkamp, 2004.

ENZENSBERGER, Hans Magnus.. "Die Steine der Freiheit". In: KIEDAISCH, Petra. (ed). **Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter**. Stuttgart : Reclam, 1995.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade – 2: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro : Edições Graal, 2007.

GAGNEBIN, Jean-Marie. "Uma filosofia moral negativa?". **Kriterion**, v. 49, n. 117, 2008.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. "A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno." **Educação e Sociedade**, v. 24, n. 83, 2003.

WISCHKE, Mirko. "Eine negative gewendete Ethik des richtigen Lebens?". In: SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard; WISCHKE, Mirko. (org). **Impuls und Negativität**. Berlin : Argument, 1995.

ZAMORRA, José. **Th. W. Adorno: pensar contra a barbárie**. São Leopoldo : Nova Harmonia, 2008.



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Artigo • *Dossiê Teoria Crítica*

O NÃO PERDÃO NAS POLÍTICAS DE MEMÓRIA NO CONE SUL: POR UMA ABORDAGEM DIALÉTICA NEGATIVA DA NÃO-IDENTIDADE

Giovane Rodrigues Jardim

Universidade Federal de Pelotas (UFPel);

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS)

DOI: 10.36942/rfim.v4i1.977

Contato: giovane.jardim@erechim.ifrs.edu.br

Recebido em: 05/01/2024 • **Aprovado em:** 17/08/2024

O NÃO PERDÃO NAS POLÍTICAS DE MEMÓRIA NO CONE SUL: POR UMA ABORDAGEM DIALÉTICA NEGATIVA DA NÃO-IDENTIDADE

Giovane Rodrigues Jardim¹

-

Resumo: Esta investigação propõe discutir a dialética negativa de Adorno como “negação determinada”, e desta forma, como metodologia de abordagem do conhecimento e crítica do presente prejudicado, a partir da análise da temática do não perdão nas políticas públicas de memória nos países do Cone Sul. A dialética negativa é, assim, assumida como uma metodologia para se pensar a não-identidade do perdão, tendo como objeto de análise quantitativa e qualitativa a produção acadêmica do *Seminário Internacional Políticas de la Memoria*, evento este que acontece em Buenos Aires desde o ano de 2008. O perdão será discutido a partir de como ele foi percebido pela academia na sua relação com a impunidade jurídica em dado contexto histórico, ainda, na constelação que lhe é própria em seu devir histórico como possibilidades no horizonte do necessário restabelecimento das relações de reciprocidade e de respeito.

Palavras-chave: Memória coletiva, compulsão à identidade, política pública de memória, perdão.

Abstract: Adorno's negative dialectic is a method for approaching and criticizing the concept and its representation of reality, as well as a methodology for understanding the non-identical who has been excluded for contradicting the established system, for questioning its compulsion to identity. This research proposes to outline Adorno's negative dialectic as

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

"determined negation", at the heart of the critical theory of society, as an approach and critique of the damaged present, based on questioning the issue of non-forgiveness in public memory policies in Southern Cone countries. Negative dialectics is thus taken as a methodology for thinking about the non-identity of forgiveness, a philosophy of models for the metacriticism of memory constructed from a [negative] dialectic of forgiveness, with the object of quantitative and qualitative analysis being the academic production of the International Seminar on Memory Policies. Forgiveness will be discussed from the point of view of how it was perceived by the academic in her relationship with legal impunity in a given historical context, but also in the constellation that is its own in its historical becoming as possibilities on the horizon of the necessary re-establishment of relationships of reciprocity and respect.

Keywords: Collective memory, compulsion to identity, public memory policy, forgiveness.

INTRODUÇÃO

Os acontecimentos sociais, políticos e econômicos analisados pelos estudos interdisciplinares teóricos críticos da sociedade, sobretudo da primeira geração, é significativamente diferente não só em relação aos dias atuais, como também ao contexto em que estão inseridos, se analisados em seus períodos históricos, para a tentativa de compreender as experiências de não liberdade na América Latina. Nesse sentido, a tentativa de compreensão da ascensão do nazismo e do fenômeno totalitário no século XX, dentre outras questões, pouco ou quase nada se dedicou à análise das relações desses movimentos nos países localizados no Cone Sul. E, embora isso não seja um demérito, implica em significativas dificuldades para a sua atualização a partir de questões mais específicas, como, por exemplo, sobre a questão dos povos originários e do *continuum* do colonialismo. Bem como, sobre os regimes ditatoriais civis-militares e o papel ambíguo dos diferentes Estados nos processos transacionais, nas medidas e políticas de memória.

Não obstante, embora o regime nazista na Europa e as últimas ditaduras civis-militares nos países do Cone Sul possuam diferenças, há também elementos de continuidade e similitudes, como por exemplo, no ofuscamento do âmbito público como espaço para a ação política. Assim, a elaboração filosófica que teve aquele domínio do humano como preocupação, oportuniza experiências de pensamento sobre as graves violações aos direitos humanos e ao autoritarismo de Estado em países como Paraguai (1954-1989), Brasil (1964-1985), Uruguai (1973-1985), Chile (1973-1990) e Argentina (1976-1983). Assim, são inúmeras as temáticas de aproximação e a apropriação das contribuições de Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, dentre outros, para a hodierna compreensão e crítica da sociedade e da cultura.

Tendo por um lado presente a importância das reflexões da teoria crítica também para as demandas por memória, verdade e justiça no Cone Sul e, por outro lado, a necessidade de uma metacrítica da compulsão à identidade, que também pode permear estas elaborações do passado, propomos uma abordagem dialética negativa do perdão. Em outras palavras, propomos pensar o perdão em seus múltiplos sentidos e como constelação, considerando a negação ou a ausência do perdão uma mediação e expressão do não-idêntico. E na impossibilidade de uma análise, nesse trabalho, de toda a diversidade de medidas implementadas nos diferentes países do Cone Sul, o recorte metodológico tem um modelo para pensar a não identidade entre o devir histórico do perdão e de como ele é percebido neste contexto histórico, a saber: a análise do pensado/conceito a partir das apresentações de trabalho e publicações das treze primeiras edições do *Seminario Internacional Políticas de la Memoria*². A partir dessas edições, e tendo presente a insuficiência do conceito como forma de representar a realidade, importa compreender a temática do perdão em âmbito público, em crimes contra a humanidade a partir de uma “análise de modelos” da constelação da temática do perdão nos debates sobre as políticas públicas de memória.

A TEMÁTICA DO PERDÃO NO SEMINÁRIO INTERNACIONAL POLÍTICAS DE LA MEMORIA

Nos países do Cone Sul são inúmeras as demandas por memória, verdade e justiça, embora haja significativas conquistas no campo do reconhecimento das graves violações e de medidas para a sua não repetição, os Estados ainda são ambíguos no enfrentamento desse passado traumático, o que dá margem para

² Desde o ano de 2008 acontece na Cidade Autônoma de Buenos Aires, Argentina, promovido pelo *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti*, nas dependências da antiga Escola Superior de Mecânica da Armada – ESMA, que foi um centro clandestino de cárcere e tortura durante a última ditadura civil-militar no país.

retrocessos institucionais e mesmo para o negacionismo. As leis e decretos que impossibilitavam a imputação criminal e a responsabilização dos perpetradores já foram superadas em diversos desses países, seja pelo amparo em decisões de cortes internacionais, seja pelo desdobramento das questões no Poder Judiciário e na sua interpretação pelos Estados, tendo como referência os julgamentos na Argentina, no Uruguai e no Chile. Por sua vez, no Brasil, a lei de anistia de 1979, ainda é um entrave para a responsabilização e a imputação penal. Não obstante, no Paraguai em que não foram editados decretos de autoanistia e/ou leis de anistia semelhantes, tampouco os responsáveis foram punidos. Esse contexto contribui para a compreensão da desconfiança em relação ao perdão e a reconciliação nesses países.

Há, assim, uma negação do perdão, como por exemplo na expressão “*ni olvido ni perdón*”. Essa consigna está presente nas manifestações de rua, nas instituições museológicas, em *slogans* de mecanismos de direitos humanos, dentre outros; a rejeição a uma política de memória do perdão, que não seria perdão, mas sim de seus correlatos e/ou análogos, resulta em um imperativo do não perdão. Importou-nos delinear o contexto de sua formulação, ou seja, a contraposição ao esquecimento organizado e questionar o quão totalizante é o ofuscamento do perdão como uma possibilidade. Como identidade entre pensamento e pensado, enquanto não perdão, a transposição desse conceito para as gerações vindouras é um problema político, um imperativo para o não reestabelecimento das relações de reciprocidade e de respeito.

Ao analisarmos as instituições museológicas que no Cone Sul se intitulam museus de/da memória³, encontramos inclusive a institucionalização desse

³ Na região do Cone Sul são cinco as instituições museológicas que se intitulam museus de/da memória, a saber: *Museo de la Memoria* (MMR), em Rosario/Argentina; *Museo de las Memorias: Dictadura y Derechos Humanos* (MMDDH) em Assunção/Paraguai; *Centro Cultural Museo de la Memoria* (MUME) em Montevideu/Uruguai; *Museo de la Memoria y Derechos Humanos* (MMDH) em Santiago/Chile; *Museo Sitio de Memoria ESMA* (MSM-ex. ESMA) em Buenos Aires/Argentina.

“não perdão” em políticas públicas de memória implementadas por diferentes instâncias dos Estados. Esse questionamento circunscreve um outro parâmetro, ou seja, como a produção acadêmica aborda a temática do perdão? A recusa ao perdão como uma possibilidade para as vítimas em relação a quem cometeu tais violações, e que não necessariamente implicaria em impunidade, é discutida, questionada e tencionada? Ou estariam, também, os intelectuais e acadêmicos comprometidos nessa compulsão à identidade em que o conhecimento produzido é o que será bem aceito, ao que interessa para o fortalecimento e a identidade de determinados movimentos e/ou mecanismos? Isso não significa, contudo, questionar a importância da militância e da participação política, do papel fundamental para a democracia desempenhado por mecanismos de direitos humanos e empreendedores da memória, mas de questionar a possível transposição da discursividade militante e da luta política para os resultados de pesquisas e trabalhos acadêmicos, algo que resultaria não propriamente de seus métodos, mas de seus interesses.

Desde o ano de 2008 acontece o *Seminario Internacional Políticas de la Memoria*⁴. Em sua 14ª edição, no ano de 2023, o seminário reuniu centenas de pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento, considerado um dos mais importantes, se não o mais importante, evento acadêmico interdisciplinar do Cone Sul que enfrenta o desafio de refletir sobre os processos transacionais, políticas e medidas de memória, com grande proximidade e presença de vítimas, e de seus familiares, bem como de defensores dos direitos humanos e dos mais diversos empreendedores da memória⁵. Nesse contexto,

⁴Importa destacar que a terceira edição (2006) teve como tema: *Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria*.

⁵ Utilizaremos a expressão “empreendedores da memória” para designar pessoas e grupos, sem aqui qualificar e/ou particularizar sua reivindicação em específico, mas que possuem em comum nas palavras de Jelin (2012, p.26): “*Se trata de un intento de establecer “mi verdad”, con promotorxs y “emprededorxs” que procuran que su relato sea el dominante*”. E ainda: de “*sujetos que actúan en un escenario político del presente, que mediante su accionar ligan el presente con el pasado (rendir homenaje a víctimas) y el futuro (transmitir mensajes a las “nuevas generaciones”*” (JELIN, 2017, p.163).

um estudo sobre a produção acadêmica nas 13 primeiras edições, de 2008 a 2022, pode contribuir para abordagem e crítica do “lugar/não lugar” do perdão, como também para outras tantas questões prementes na relação entre a irreparabilidade do passado e as demandas por não repetição.

A dialética do perdão oportuniza uma pesquisa quantitativa e qualitativa, e a partir dela não se propõe somente quantificar as reivindicações pelo perdão, mas também compreender provisoriamente esse conceito a partir da análise de seus usos e significados. Foram utilizadas como fontes as *Actas* da primeira e segunda edições, referente aos anos de 2008 e 2009, as *Ponencias* publicadas nas edições de 2010 a 2022 e as *Convocatorias* com a programação de mesas temáticas. No período analisado, foram realizadas no seminário ao menos 434 mesas temáticas, foram apresentados cerca de 4097 trabalhos. Nem todos os trabalhos foram publicados pelo evento, o que impossibilita a análise do seu texto. Foram analisados os títulos de todos os trabalhos submetidos e aceitos para a apresentação, dos quais somente 2242 foram publicados. Assim, estão publicados e puderam ser analisados o correspondente a 54,7% do total de trabalhos divulgados na programação inicial. A Tabela 1 apresenta o detalhamento dessa análise.

Tabela 1: Levantamento da temática do perdão e da anistia

Busca e análise pelas palavras: perdão/perdoar, e anistia															Total
Analisados	Edição	13°	12°	11°	10 ^a	9°	8°	7°	6°	5°	4°	3°	2°	1 ^a	13
	Ano	2022	2019	2018	2017	2016	2015	2014	2013	2012	2011	2010	2009	2008	14
Apresentações	Mesas Temáticas	61	40	44	34	35	23	25	21	44	29	46	13	19	434
	Trabalhos na Programação	721	417	403	326	333	239	248	229	421	283	356	54	67	4097
	Textos Publicados	266	158	176	168	104	141	176	162	255	193	322	54	67	2242
Título dos trabalhos	Perdão	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
	Perdoar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
	Anistia*	1	0	1	0	1	1	0	0	0	0	0	0	1	5
Texto dos trabalhos	Perdão/perdoar	26	15	23	14	12	24	11	36	30	25	22	3	6	247
	Anistia*	19	10	21	8	14	18	4	30	15	11	12	2	9	172

*Não inclui as referências a organização Anistia Internacional.

Fonte: Elaborado pelo autor.

A primeira constatação é de que os termos perdão/perdoar aparecem somente duas vezes entre os títulos dos 4097 trabalhos, e de que a palavra anistia aparece 5 vezes. Esse dado preliminar contribui para uma percepção de que a temática do perdão é sem lugar nessas discussões, sobretudo se consideramos o título como um metatexto que faz referência, e que de certa forma resume e apresenta o texto. Entretanto, na análise dos textos publicados a questão se modifica, ao passo que ao menos em 11% dos trabalhos publicados contém as palavras perdão/perdoar e 7,6% a palavra anistia. Para o presente delineamento, importa destacar que a problemática do perdão e/ou a da anistia está presente em ao menos 18,6% dos trabalhos publicados.

Não anunciados no título e/ou nas palavras chaves, mas presentes em um significativo percentual dos trabalhos, importa questionar ao que esses termos se referem. A Tabela 2 sintetiza a análise dos termos perdão/perdoar.

Tabela 2: Análise dos termos perdão/perdoar

Perdão ou perdoar relacionado a:	Trabalhos	Perdão ou perdoar relacionado a:	Trabalhos
Perdão a si mesmo	1	Como orientação da ação	2
Pedido de perdão do ex-presidente Santos na Colômbia	6	Pedido de perdão ao povo argentino pelo presidente	16
Continuidade da culpa	2	Perdão ao exílio	1
Anistia no Brasil / Comissão de Anistia / Caravanas	17	Governo pede perdão ao rei pela independência	1
Justiça de transição	14	Leis de perdão/impunidade	37
"Não esqueçamos, não perdoamos"	25	Não há futuro sem perdão / parar a violência / negar direitos	4
"Não esqueçamos, não perdoamos, não nos reconciliamos"	4	Não pedido de perdão / pedido público / pedido dos Presos de Punta Peuco - Chile	11
O não perdoar como um problema / inimigo existencial / na Colômbia	8	Comissão da Verdade na África do Sul	5
Perdão a um agressor sexual	1	Perdão como Reconciliação	6
Perdão a Eichmann pela igreja	2	Museu de memória como perdão	1
Não perdoar como herança	1	Perdão religioso	10
Pedido de Perdão Político (Peru, Guatemala)	3	Perdão como política de esquecimento	6
Perdão a crimes contra a humanidade/ massacres indígenas	2	Perdão e esquecimento como reivindicação da direita	1
Responsabilidade coletiva	6	Perdão mútuo	1
Reivindicação advém dos perpetradores	6	Referência a obra "Ni el Franco perdón de Dios"	5
Perdão versus direito a memória	1	Pedido de perdão em testemunhos	6
Não perdoar por não saber a verdade	1	Crimes Imperdoáveis	4
Em outros sentidos de linguagem	30	TOTAL:	247

Fonte: Elaborado pelo autor.

A análise do emprego dos termos perdão/perdoar apresenta uma associação com as diversas leis implementadas nos países do Cone Sul e que são percebidas como leis de impunidade jurídica, com ênfase para a consigna "não perdoamos", e para a anistia política como um problema. Porém, é possível também depreender a utilização/presença da temática do perdão em um vasto campo das discussões sobre as políticas públicas de memória, como, por exemplo, na referência aos pedidos de desculpas políticas. Assim, há tanto uma dimensão do perdão em âmbito pessoal como da reivindicação e/ou recusa do perdão no âmbito público.

A análise dos trabalhos possibilita compreender que embora seus títulos não costumem fazer referência ao perdão/perdoar e/ou a anistia, essas discussões estão presentes nos trabalhos. Possibilita ainda apontar ao menos três questões: 1) o uso indiscriminado do termo perdão/perdoar como esquecimento e impunidade; 2) o contraste entre a ênfase aos pedidos de perdão (desculpas políticas) e a afirmação “não perdoamos”; 3) o domínio da temática da anistia sobre as discussões sobre o perdão. Ademais, importa destacar que nenhuma mesa temática e/ou conferência, como nenhuma atividade cultural e/ou exposição do seminário apresentou o perdão ou a anistia como temática.

O perdão está presente e relacionado a temas fundamentais das políticas públicas de memória e da justiça de transição, sobretudo, nas discussões sobre o que é justiça e sobre a reconciliação. A análise dos trabalhos possibilita situar a importância desse evento como espaço para produção interdisciplinar, para o compartilhamento de pesquisas e experiências, e essas, por sua vez, apontam-nos para questões consensuais e para problemáticas em conflitos. Dentre essas últimas, sejam as silenciadas e/ou as amplamente expostas, encontra-se a problematização do perdão e de sua relação com a anistia, bem como o contraste de experiências transicionais. E isso se evidencia ao relacionarmos que a abordagem do perdão como uma possibilidade advém, em sua maioria, de pesquisadores de fora do Cone Sul, sobretudo da Colômbia, e/ou de abordagens que possuem como referência o processo de transição da África do Sul. As leis de perdão/impunidade jurídica e sua contraposição ainda ofuscam o perdão como um horizonte possível e a reconciliação como um objetivo democrático.

A DIALÉTICA NEGATIVA COMO METODOLOGIA PARA PENSAR O NÃO-IDÊNTICO

A Teoria Crítica da Sociedade possui muita relevância para a compreensão da sociedade contemporânea, sobretudo, para o desenvolvimento de uma abordagem do conhecimento de forma não totalizante e para o delineamento de suas potencialidades. Nesse horizonte, um dos elementos centrais de aproximação entre os pensadores da primeira geração, e mesmo da segunda geração, em relação a este arcabouço teórico, é a importância do método dialético como meio para a abordagem e crítica do conhecimento. Assim, há como que uma premissa de que algo não vai bem nas relações sociais, de forma que o diagnóstico que sucede não é apenas de descrição, mas também da tentativa qualitativa de uma compreensão transformadora. Importa as potencialidades que foram subjugadas, não consideradas, excluídas até então em dado contexto, dimensão presente na concepção de constelação de Benjamin e ressaltada na dialética negativa e tardia de Adorno.

A dimensão negativa está presente desde os primeiros escritos e em diversos trabalhos, muito embora não haja uma compreensão ou mesmo o emprego da dialética, e do momento da negatividade, em um sentido único. Benjamin, por exemplo, na obra *Ursprung des deutschen Trauerspiels*⁶, traz para a reflexão sobre a história uma dimensão por vezes negligenciada pelo materialismo, nos termos da imagem dialética. Adorno e Benjamin, evidenciam ao menos uma década de discussões teórico-metodológicas sobre a questão do método dialético e o questionamento sobre o quanto um conceito seria ou não eficiente em sua captura do real. Gagnebin (1993) destaca a importância do

⁶ Mantivemos o título em alemão devido as divergências em como melhor traduzi-lo. Embora este escrito seja apontado como uma das obras mais importantes do século XX, foi a tese apresentada por Benjamin em 1925 na Universidade de Frankfurt no seu exame de livre docente, sendo, entretanto, reprovado. Em 1928 foi publicada com o título *Ursprung des deutschen Trauerspiels*; em português há ao menos duas traduções: *A origem do drama barroco Alemão* (1984) e *Origem do drama trágico alemão* (2001).

debate, nessa correspondência, do conceito de *mimesis* e de como ele será importante na Teoria Estética de Adorno. Gatti (2009), por sua vez, destaca nessa correspondência elementos da relação entre a crítica da arte e a crítica social nas conexões entre arte e verdade. Importa-nos destacar, nessas relações e discussões, que se Adorno tinha certas ressalvas à imagem dialética de Benjamin na década de 1930 ao menos nos termos que expressa na correspondência, sua elaboração tardia significa, entretanto, uma reaproximação teórica.

Em Marcuse (1999), por sua vez, há o emprego da dialética em conformidade mais estreita com o modelo hegeliano, formada pelo tripé: afirmação, negação e negação da negação. Para Marcuse dos anos 1950, há uma dialética que enfatiza uma negatividade que será importante para Adorno, um momento especulativo em que a negação da negação não é uma reafirmação, de forma que a contradição é entendida como uma oportunidade histórica, muito embora, possa também vir a ser um reforço da ordem estabelecida. Marcuse (2004) procura demonstrar o caráter revolucionário presente em Hegel, que seria deixado de lado, mesmo por ele, no percurso de sua elaboração e na ênfase de uma negação da negação.

Horkheimer (2015), por seu turno, entendeu a dialética como tensão, insistindo também no aspecto da negação, uma perspectiva que dará mais ênfase ao caráter totalitário da racionalidade instrumental. Se o caráter de negatividade como um caminho sem saída está presente, também, em seu escrito em conjunto com Adorno, em *Dialética do Esclarecimento* (1944/2006), suas diferenças e o afastamento teórico entre Horkheimer e Adorno poderá ser melhor compreendida na análise entre suas obras do mesmo período seguinte, ou seja, entre *Eclipse da Razão* de Horkheimer (1947/2015) e *Mínima Moral* de Adorno (1951/1970). Assim, a obra *Dialética do Esclarecimento* precisa ser compreendida seu momento histórico e, como escrevem seus

autores em 1969, como um documento do diagnóstico e do prognóstico de um dado momento histórico, e de que já neste contexto, Adorno distanciava dessa perspectiva da negatividade como pessimismo. Adorno nutria muito respeito pelo intelectual Horkheimer, e sobretudo, pela articulação dos trabalhos do Instituto de Pesquisas Sociais. E embora tenha contribuído na escrita conjunta de *Dialética do Esclarecimento*, nessa obra é incipiente com o caráter da negatividade como potencialidade histórica, já diferentemente da dialética presente na sua obra *Mínima Moralia* (1951/1970) e, posteriormente, em *Dialética Negativa* (1966/2009).

Contudo, será a *Dialética Negativa* (1966/2009) que tornará este distanciamento entre Adorno e Horkheimer mais evidente, ou seja, a tênue diferença entre a identificação de contradições da sociedade e a compreensão delas próprias como potencialidades de sua própria transformação. Assim, há um aprofundamento teórico de Adorno em *Dialética Negativa* em relação à *Dialética do Esclarecimento*, com a tentativa de superar os dilemas anteriormente apontados. Na *Dialética Negativa*, nas palavras de Bernstein (2006, p. 37, tradução nossa), “a experiência é elevada ao nível do conceito”.

A negatividade como “negação determinada” e não como “negação da negação”, segundo Adorno, esteve presente em alguns momentos da elaboração de Hegel, como também destacou Benjamin, em uma insistência de trazer das profundezas do que foi rejeitado. Nas palavras de Adorno: “a expressão dialética negativa subverte a tradição”, pois “já em Platão a dialética procura fazer que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento de negação” (ADORNO, 2009, p. 7). E nesse sentido, essa retomada de uma dimensão presente e abandonada pelo próprio Hegel, faz com que a dialética negativa aproxime o Adorno tardio não só de Benjamin, mas também de Marcuse contra a dialética idealista.

A dialética em Adorno é negativa no sentido de antissistema, ou seja, ele se coloca contrário ao sistema, seja em Filosofia, seja na ciência de forma geral, ele rejeita o conceito como algo acabado, estático, uma verdade já alcançada, sendo assim conclusiva. Nas palavras de Adorno (2009, p. 37): “A verdade sempre é provisória, frágil por causa do teor temporal”. Um exemplo da tendência positiva rejeitada por Adorno pode ser depreendido de um dito popular, o qual afirma que uma “exceção confirma a regra”. Para ele, pelo contrário, uma exceção “desmascara” a regra, expõe o que ela esconde e o que ela justifica, encobrendo a essência pela aparência. Ainda segundo ele, “a contradição é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito” (ADORNO, 2009, p. 12).

A dialética negativa é uma crítica à ideologia ao se propor diferenciar conhecimento e objeto, uma identidade que é a própria forma da ideologia dominante cujo “o propósito geral [...] é reproduzir o *status quo* no interior da mente dos indivíduos” (ADORNO, 2008, p. 188). Neste sentido, continua ele (ADORNO, 2009, p. 14) ao afirmar que a “contradição é a não-identidade sob o encanto da lei que também afeta o não-idêntico”. A dialética é compreendida como o procedimento de “quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objetivações” (*Idem*, 2009, p. 136).

Essa concepção de dialética é central na obra adorniana tardia, principalmente, na *Dialética Negativa*, que, não obstante, já estava de certa forma presente em seus escritos dos anos 1930, sobretudo no que se refere a pensar alternativas históricas. Segundo Valls (2002, p. 133), “nos anos 30, Adorno já chegara à sua posição definitiva, por outro lado, ainda não escrevera as suas obras mais importantes, que só surgirão no período de emigração e retorno à Alemanha destruída pela barbárie”. Na *Mínima Moral* é possível encontrar elementos

mais contundentes dessa abordagem que se tornará marcante em suas obras tardias.

Adorno aponta, no aforismo *Advertência contra o mau uso* (§ 152), que a “verdade ou falsidade” da dialética está relacionada não ao método em si, mas a sua intenção. E ele (1970, § 152, p. 152) explica que:

Como meio de obter a razão, foi também desde o início, um meio de dominação, técnica formal da apologia indiferente ao conteúdo, para servir os que podiam pagar: o princípio de inverter sempre, e com êxito, a situação. Por isso, a sua verdade ou falsidade não reside no método em si, mas na sua intenção dentro do processo histórico.

Essa passagem está correlacionada com o aforismo *Para pós-socráticos* (§ 44), no qual Adorno aborda o problema de uma Filosofia que quer ter a razão, um movimento de afirmação e de autoafirmação que determina a discussão e a argumentação. Sua propedêutica crítica à dialética afirmativa reside na “eliminação da diferença entre tese e argumento”, em outras palavras, segundo Adorno (1970, § 44, p. 61) “pensar dialeticamente significa, sob este aspecto, que o argumento deve obter o caráter trágico da tese, e a tese conter em si a plenitude do seu fundamento”.

É na Dialética Negativa que temos, segundo Paul-Laurent Assoun (1991, p. 26), “em Adorno, o ajuste de contas com a teoria da Identidade. Aí está efetivamente um pensamento radical da não identidade do ponto de vista da teoria do conhecimento o fato de que o sujeito e objeto, seja qual for a sua mediação, coincidem”. Adorno, então, compreende que a própria dialética foi submetida à “compulsão à identidade”, tornando-se, em alguns de seus modelos históricos, uma justificação da situação estabelecida, levando a um comodismo.

No aforismo intitulado *Quão doente parece tudo o que nasce* (§ 45), Adorno aproxima os leitores do que também faz na *Dialética Negativa*, tanto na introdução como no capítulo sobre os *conceitos e categorias*, quando caracteriza a dialética como um procedimento para uma Filosofia que necessita compreender o homem e seu mundo, e não os fixar em categorias previamente estabelecidas. Uma dialética afirmativa implicaria, para Adorno, em aceitar a “coisificação” e a confirmação de uma realidade entendida como natural e necessária.

Nesse sentido, Adorno aponta para uma dialética que resguarda pequenas frações, sentidos e palavras insignificantes para a racionalidade dominante, mas imprescindíveis para um humano pleno. Para Adorno (1970, § 45, p. 63):

A incumbência da dialética é preservar as opiniões sadias, guardas tardias da inalterabilidade do curso do mundo, iludi-las e decifrá-las nas suas *proportions* o reflexo fiel e reduzido das desproporções que desmedidamente se avolumaram. A razão dialética, frente à razão dominante, é irrazão: só quando a ultrapassa e supera se torna racional.

Essa passagem interliga os dois momentos do pensamento adorniano referente à original e polêmica querela do “que é a dialética”, e mais, de sua implicação para a Filosofia frente ao mundo que se torna administrado. Nas palavras de Adorno (2009, p. 14): uma “dialética que enfraquece a experiência contribui com este mundo administrado”. Assim, “se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”, explica ele (ADORNNO, 2009, p. 8). Trata-se, não obstante, do sujeito, daquele que é o conteúdo, mas que a dialética idealista recusa a compreender, limitando-se a interpretá-lo por meio da metodologia das ciências naturais.

Para Adorno, o conceito é um momento da realidade. Na Filosofia, a sistematização é necessária, porém, é preciso lembrar que há um “em aberto”, o qual deve ser valorizado porque ele é o não determinável que resguarda mais do humano do que o determinado. Ou seja, ele preserva a pluralidade e as possibilidades humanas. Ele insiste que na dialética o conceito enquanto tendência à sistematização é um momento como outros, por isso, “alterar a direção da conceitualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa” (ADORNO, 2009, p. 19). Nesse viés, o projeto dialético negativo é a tentativa de uma “Filosofia transformada”, com seu conteúdo na multiplicidade. Assim, a Filosofia parte de uma desconfiança perante o aparecimento “de um todo”, do mundo tornado uma totalidade abstrata, e isso a partir da resistência como profundidade para atravessar as barreiras que o aparente erige para si. Pois, recusar o idealismo não significa recusar a especulação, nas palavras de Adorno (2009, p. 17): “o momento especulativo reside na resistência”.

A dialética de negação determinada incomoda a opinião dominante, ela significa a recusa de escolher entre opções ao reforço da realidade estabelecida, não se detendo, assim, ao pensar administrado. Entretanto, essa metodologia negativa de Adorno não significa uma análise de sistemas gerais, mas de modelos. Em outros termos, de um aprofundar-se no particular, no contingente, para nele perceber suas contradições, e da mesma forma, trazer à consciência o “porquê” de sua exclusão. É a partir do que está “fora do sistema” que essa Filosofia pode colocar-se como crítica a ele, causando perturbações, ou seja, conferindo importância a percepção da experiência de que se contradiz e que é incoerente quando se eliminam as possibilidades do novo.

Nas palavras de Adorno (2009, p. 36): “a vertigem que isso provoca é um indício de verdade; o choque do aberto, a negatividade com a qual se manifesta necessariamente no que é previsto e sempre igual, não verdade apenas para o

não-verdadeiro”. A aposta no particular, no primado do sujeito é, entretanto, uma rejeição ao relativismo e ao absolutismo, e essa crítica é o “paradigma de uma ‘negação determinada’” (ADORNO, 2009, p. 40). A partir do não-idêntico, a dialética negativa aponta para um conhecimento que quer o conteúdo, e assim, almeja pela utopia, ou seja, a “consciência da possibilidade se até ao concreto como a algo não desfigurada” (*Idem*, 2009, p. 59).

Adorno opõe-se ao que ele nomeia de “condenação da utopia pelo tribunal da sociedade estabelecida”, valorizando a utopia como possibilidade histórica não efetivada. Nesse sentido, a dialética negativa é uma “Filosofia de modelos”, isto é, ela é uma espécie de “análise de modelos”, nos quais é possível compreender o isolamento e a separação do indivíduo, sua coisificação, “como produto do geral” (ADORNO, 1970, § 45, p. 63), na qual o dever do dialético é o de “levar esta verdade do louco à consciência da sua própria razão”.

Adorno aponta para a intenção de sua filosofia como uma crítica determinada da “não emancipação humana”, da experiência de sua não-liberdade. Enquanto crítica à realidade estabelecida, essa noção está correlacionada a sua concepção filosófica e sociológica “qualitativa” da sociedade. Ao contrário do que se pode observar no atual estágio de desenvolvimento tecnológico, essa não seria uma “totalidade totalizante”, mas a própria relação entre os homens, pois “o processo social não é uma totalidade pré-ordenada” (ADORNO, 2009, p. 38).

A dialética negativa de Adorno tem como panorama sua concepção de sociedade como relação, o que permite, como modelo de pensamento, trazer para a concretude histórica sua metodologia de análise. A partir dela, é possível delinear, no percurso das condições existentes, as possibilidades de uma organização mais qualitativa para o desenvolvimento humano. É nessa perspectiva que propomos pensar a temática do perdão para além de sua

rejeição no atual contexto histórico das políticas públicas de memória implementadas no Cone Sul, mas trazendo desse “não-idêntico” o seu horizonte que com ele tem sido rejeitado, a saber, a possibilidade do restabelecimento das relações de reciprocidade e de respeito e, ademais, do próprio perdão como capacidade e possibilidade do sujeito que sofreu a agressão e não necessariamente da coletividade também lesada. Para pensar no perdão a partir do não perdão, por uma dialética do perdão.

Assim, a partir de uma abordagem dialética negativa que retêm o que é excluído do sistema, das políticas de memória demandadas e implementadas, procura-se delinear o porquê dessa exclusão, e isso parece associado à compreensão limitada do perdão como sinônimo de impunidade jurídica. Importa também delinear as suas potencialidades rejeitadas, no que se refere à dimensão do perdão enquanto uma faculdade humana, portanto, uma decisão pessoal e privativa de quem sofreu a injustiça, e de seus correlatos e análogos em âmbito público, como, por exemplo, do pedido de desculpas político no que se refere às suas consequências para o restabelecimento ou não das relações de reciprocidade e de respeito. Para pensar no perdão a partir do não perdão, por uma dialética do perdão; para pensar na totalidade que torna o perdão possível ou impossível, por uma dialética negativa como negação determinada e abordagem do perdão em sua constelação própria, enquanto ideia situada e conjunto de conceitos articulados.

PERSPECTIVAS PARA UMA DIALÉTICA NEGATIVA DO PERDÃO

O holocausto (ou Shoá) ocupa um lugar central nas discussões sobre os trabalhos da memória coletiva e da memória pública, ou seja, sobre como, por meio de museus, memoriais, marcação de ruas, dentre outras demandadas e iniciativas, é possível ou não a elaboração/superação de passados traumáticos.

Nos países do Cone Sul há demandas e iniciativas da sociedade civil organizada, de grupos e associações de vítimas, de mecanismos de direitos humanos, de “empreendedores da memória” (JELIN, 2017), assim como “políticas públicas de memória” e/ou “medidas de memória” (BAUER, 2021) que se inspiram nas iniciativas de como países europeus lidam com o seu passado.

Embora o autoritarismo de Estado e as violações aos direitos humanos implementadas pelas ditaduras civis-militares na Argentina, Chile, Uruguai, Paraguai e Brasil estejam em contextos diversos aos dos regimes Fascista e Nazista, há similitudes no que se refere às continuidades e a não rupturas, seja pelo esquecimento organizado, seja pela impunidade jurídica de indivíduos pela edição de indultos e leis de anistia, seja pela não responsabilidade política dos Estados. Importa compreender possíveis ambiguidades dessa confiança demasiada nos feitos do presente, para mecanismos de direitos humanos e de empreendedores da memória, da memória como garantia de não repetição e da forma como lidam com o passado, empenho para o qual a dialética negativa como um modelo de pensamento pode contribuir.

A dialética do perdão nos conduz a uma experiência de pensamento na perspectiva de identificar seu não lugar, o que implica no confronto de suas possibilidades no devir histórico e como esse conceito é percebido no Cone Sul. No contexto em que Adorno se dedicava a cursos e escritos sobre a dialética, a moral e a estética, com uma nítida preocupação com o processo formativo e a crise da experiência, ele questionou o trabalho/elaboração/superação/conciliação do passado na Alemanha, entre o silêncio sobre o que tinha acontecido e a necessária compreensão das continuidades das tendências nazistas e fascistas na democracia alemã. Esse questionamento integra, dentre outros trabalhos, uma conferência de 1959 intitulada *O que significa elaborar o passado*, em que Adorno se posiciona sobre

como se enfrenta o passado e como ele pode ser utilizado para justificar os sacrifícios do presente. Nas palavras de Adorno (2006, p. 29):

Ela foi formulada a partir de um chavão que ultimamente se tornou bastante suspeito. Nesta formulação, a elaboração do passado não significa elaborá-lo a sério, rompendo seu encanto por meio de uma consciência clara. Mas o que se pretende, ao contrário, é encerrar a questão do passado, se possível inclusive riscando-o da memória.

O questionamento de Adorno sobre essa questão da elaboração, trabalho/superação/conciliação do passado na Alemanha nos oportuniza uma chave de leitura indireta para o contexto dos países no Cone Sul, considerando as ressalvas sobre o momento internacional ser outro e que de “não é possível transferir diretamente este tipo de análise para a história dos países do Cone Sul” (JELIN, 2017, p. 30, tradução nossa). Então, o empenho não é de abordar dois momentos distintos sob as mesmas categorias, mas de trazer o mesmo questionamento, ou seja, colocar a mesma pergunta incômoda de Adorno. Isso implica em questionar as políticas públicas de memória demandadas e implementadas em detrimento de outras tantas, e como por vezes a normalização e/ou cristalização de determinadas narrativas contribuem não para a superação, mas pelo contrário, para a continuidade do domínio do passado sobre as possibilidades alternativas do tempo presente.

Adorno alerta sobre a intenção de encerrar a questão do passado “riscando-o da memória”. Trata-se não do esquecimento que como a memória é uma faculdade humana, mas do “esquecimento organizado”, de uma estratégia para a adaptação ao existente, não ao possível, o que implica na tentativa de controle da pluralidade e das potencialidades humanas, como, por exemplo, do próprio esquecer e/ou perdoar. Nas palavras de Adorno (2006, p. 29): “o gesto de tudo esquecer e perdoar, privativo de quem sofreu injustiça, acaba advindo

dos partidários daqueles que praticaram a injustiça”. Nesse sentido, é necessário ter presente que se contrapor a esses partidários de quem praticou a injustiça não deve implicar, necessariamente, em rejeitar totalmente o perdão: aquilo que sem a manipulação poderia, não obstante, oportunizar o próprio reestabelecimento das relações de reciprocidade e de respeito, sem a “normalização” que até então se representa na associação do perdão com impunidade jurídica.

Rejeitar o perdão nos termos de anistia e de não responsabilização penal e/ou política por tais violações não deveria implicar na recusa do perdão como uma dimensão humana, privativa de quem sofreu injustiça, em sua relação ao ser humano, particular e singular que lhe feriu. O perdão que nunca é um dever, mas sempre um direito, é particular e singular e só se torna uma questão política pelas consequências que dele decorrem, enquanto ação humana, para as relações sociais. Porém, o perdão em sua constelação de conceito e objeto, entre pensamento e coisa, foi recorrido como uma possibilidade para o âmbito público, dando espaço, assim, no devir histórico a sinônimos, correlatos e análogos, como, por exemplo, anistia; desculpa; arrependimento; prescrição; perdão político; perdão econômico; indulto político; indulto judicial; perdão metafísico; pedido de desculpas político; dentre outros. O significado do perdão não pode ser definido *a priori*, mas compreendido na constelação em que está como devir e como percepção dos acontecimentos. A dialética do perdão como um exercício de pensamento possibilita abordar o perdão como ideia e como objeto nessa constelação que lhe é própria, em seu duplo sentido e no quão insuficiente ele é, enquanto conceito, para ser a expressão e/ou o retrato de dada realidade.

É nesse sentido que o perdão se tornou uma questão política e de recusa pública nos países do Cone Sul, frente ao questionamento das tentativas de institucionalização de seus análogos e correlatos no âmbito da não punição

jurídica. Então, importa uma abordagem desse conceito e objeto que nos possibilite pensar na relação entre ideia e fenômeno e em sua mútua dependência, a partir da dialética como uma epistemologia que resguarda a sua singularidade no contexto relacional. E assim questionar também o quão problemático pode ser uma institucionalização do não perdão como política de memória, como meio para a contraposição frente a não punição.

A verdade é uma constelação em devir histórico, de forma que a dialética do perdão no diagnóstico do tempo, na negação determinada, no momento dialético e de composição, implica na abordagem da oposição entre momento e sistema, sendo a constelação o seu meio, de forma que não há sínteses absolutas, tampouco descontextualizadas. Assim, a relação recíproca entre sujeito e objeto, e na dependência mútua entre ideia e fenômeno, a dialética do perdão nos aponta para a singularidade, para a não identidade entre pensamento e pensado, para a não totalidade.

Compreender é possível no conjunto, no perdão e fora do perdão, no que ele foi em determinado momento, de forma que situações históricas distintas oportunizam perspectivas diferentes sobre a confiança em suas possibilidades, ou mesmo, em sua rejeição. Diferente do que aconteceu no processo transicional da África do Sul e do que tem sido recentemente discutido na Colômbia, nos países do Cone Sul o perdão não teve espaço nas discussões acadêmicas e nas reivindicações de empreendedores da memória. Importou-nos perseguir o porquê dessa lacuna. E é nesse empenho, que a dialética como uma Filosofia de modelos pode contribuir para o delineamento desse não lugar para o perdão e de como esse horizonte denúncia à compulsão à identidade presente na elaboração do passado na região. Em outras palavras, contrapor-se às tentativas de manipulação do perdão como forma de impunidade jurídica implementados pelos Estados no Cone Sul não deveria

implicar, necessariamente, no ofuscamento do perdão como uma dimensão humana e como uma possibilidade de sua faculdade de ação.

Diferentemente de pensadores como Arendt, Ricoeur e Derrida, dentre outros da Filosofia Política Contemporânea, não há nos trabalhos de Adorno uma abordagem específica do perdão. De forma que interessa sua metodologia para a abordagem de sua rejeição em determinada constelação o que, entretanto, não está isolado de outras formas de enfrentamento da questão, como demonstra a ampla discussão internacional sobre a impossibilidade do perdão a crimes contra a humanidade na relação entre o que se pode punir e perdoar, também sobre os conceitos de justiça e sua dimensão punitiva. Entretanto, embora Adorno não tenha se dedicado à abordagem mais específica da temática do perdão, isso não significa que ele não tenha se preocupado com os possíveis efeitos políticos do perdão, como na proposição do cálculo entre a vingança e o perdão [*Gnade geübt*⁷]. Nas palavras de Adorno (1970, §33, p. 46):

Se a marcha continua, a catástrofe será perpétua. Pense-se na vingança dos assassinados. Se se eliminar um número equivalente dos assassinos, o horror converter-se-á em instituição, e o esquema pré-capitalista da vingança sangrenta, que reinou ainda desde tempos imemoriais nas remotas regiões montanhosas, reintroduzir-se-á em grande escala com nações inteiras como sujeito sem sujeito. Se, pelo contrário, os mortos não são vingados e se aplica o perdão, o fascismo impune sairá, apesar de tudo, vitorioso, e depois de demonstrar quão fáceis lhe foram as coisas propagar-se-á a outros lugares.

Adorno postula a necessidade de algo para opor-se à vingança e não dar continuidade à catástrofe, mas o emprego do termo perdão e perdoar como

⁷ O termo é traduzido para o português e para o espanhol como perdão/*perdón*, mas em inglês o termo utilizado é *mercy*, que poderia ser traduzido como misericórdia e parece aproximar-se com uma possível compreensão de *Gnade geübt* como graça exercida.

alternativa, bem como o que poderia gerar, é empregado de forma ambígua, por vezes, sinônima de misericórdia, graça ou generosidade como nesse aforisma. Oposto a vingança é o perdão, entretanto, gera impunidade. Assim, no aforisma 4, Adorno (2008, §4, p. 21) escreve que: “A consciência ampla instala-se como liberalidade que tudo perdoa [*verzeiht*]⁸, porque tudo compreende demasiado bem. Entre a própria culpa e a dos outros instala-se um *quid pro quo* que se resolve a favor de quem levou a melhor parte”. Este é o mesmo sentido da transcrição da conferência sobre a elaboração do passado em que o perdoar mencionado é nos termos de “*vergeben*”⁹. Não como um dever de quem sofreu injustiça, mas talvez como uma vantagem, Adorno denuncia que o perdão tem advindo, inversamente, dos que procuram negar e/ou minimizar os crimes.

Assim, a temática do perdão ressurgiu não só nas discussões sobre a elaboração do passado em relação ao nazismo, mas também no contexto do processo transicional no período pós-*apartheid* na África do Sul, onde através do trabalho da sua Comissão da Verdade e Reconciliação, a perspectiva do perdão foi amplamente proposta como forma de superação do passado. Essa temática do perdão e da reconciliação está presente em outros processos transacionais, como, por exemplo, tem sido recentemente retomada na proposta colombiana de uma PAZ GRANDE, de forma que o perdão também é entendido como um modo de superar a violência e de restabelecimento das condições de convivência. Assim, não há um conceito *a priori* e imutável de perdão, bem como não há uma percepção única de suas possibilidades e impossibilidades na história, de forma que uma dialética do perdão deve conduzir a compreensão de sua constelação própria.

⁸Inserção nossa.

⁹Termo em alemão e traduzido para o português, espanhol e francês como perdoar/perdona, e também para o inglês como *forgiving* (perdoando).

A dialética negativa como exercício filosófico propõe uma mediação na abordagem do objeto a partir da sua singularidade e tenciona a história do objeto na busca de um conhecimento provisório. Nas palavras de Adorno (2009, p. 151): “O primado do objeto significa o progresso da diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si, um momento na dialética que não se acha para além dela, mas se articula nela”. Nesse sentido, seja o cálculo que também Adorno fez entre vingança e misericórdia, como a defesa e a crítica de uma culpa coletiva, ou ainda sobre a responsabilidade pessoal, as questões da capacidade punitiva do Estado, dentre outras problemáticas, reinserem a discussão sobre o perdão como problema filosófico e que será objeto de pensadores e de metodologias e epistemologias diversas. Se Adorno não discutiu de forma mais aprofundada o perdão, possibilita-nos, entretanto, uma metodologia de abordagem e crítica do perdão e de como ele foi percebido em dado contexto, de forma que se pode compreendê-lo em seu devir.

Nos países do Cone Sul, por sua vez, como uma sequência e/ou consequência dos regimes de exceção instaurados em ditaduras civis-militares, foram editados decretos e leis de anistia e de autoanistia, embora não utilizassem necessariamente a palavra “perdão”, foram entendidos enquanto tal. Esses processos implicavam na impossibilidade da punição dos responsáveis pelos mais diversos atos cometidos nos termos de crimes políticos. Então, há um contexto inicial de relação dos Estados com esse passado na tentativa de uma política de esquecimento organizado, aos quais os movimentos de direitos humanos e empreendedores da memória precisaram se opor na luta por memória, verdade e justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adorno oportuniza um método de trabalho filosófico, e essa metodologia de abordagem e crítica, possibilitou-nos o desencantamento do conceito e de sua pretensão e representação da realidade, em uma abertura para a alteridade e para a crítica imanente do presente, prejudicado não só pelo passado. A partir disso, foi possível uma dialética do perdão a partir de como ele é percebido e de suas possibilidades no devir histórico, tendo como objeto de análise a produção do *Seminário Internacional Políticas de la Memoria*. A partir desta análise, é possível compreender que ao menos nas discussões acadêmicas o perdão tem tido um lugar que, embora marginal, tem sido incômodo não só para os empreendedores da memória, como também, para aqueles que demandam a anistia como instrumento para a sua não responsabilidade jurídica.

No presente trabalho, a dialética negativa foi então assumida como uma metodologia para pensar o não-idêntico, o perdão excluído das demandas por memória, verdade e justiça, por contradizer a compulsão à identidade. Mas o perdão enquanto o não-idêntico não é, contudo, o caminho para a reconciliação e/ou para o apaziguamento, pelo contrário, é a tensão e a desagregação da identidade pela não-identidade que denuncia sua compulsão e causa vertigens a consciência feliz. A metacrítica da memória construída, e discutida, no contexto de luta contra as ditaduras e contra os seus resquícios no tempo presente, não é contra as esperanças projetadas, pelo contrário, é um empenho pela sua realização. Mas é contra certezas construídas e verdades inquestionáveis, o que tanto no campo da ação política como da reflexão Filosofia, não existem. Desta forma, entendemos que questionar o não perdão, nas políticas públicas de memória no Cone Sul, significa trazer para o debate suas potencialidades para o restabelecimento das relações de reciprocidade e de respeito, mas não enquanto reconciliação e/ou

apaziguamento, mas como um questionamento do conhecimento e da realidade que mantém a convivência democrática como uma impossibilidade no tempo presente e em seu horizonte de futuro.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **As estrelas descem à terra**. São Paulo : Unesp, 2008.

_____. **Educação e Emancipação**. 4ªed. São Paulo : Paz e Terra, 2006.

_____. **Mínima Moralía: reflexões a partir da vida lesada**. Lisboa : Edições 70, 1970.

____.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2006.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A escola de Frankfurt**. São Paulo : Ática, 1991.

BAUER, Carolina Silveira. Políticas de memória: aproximações conceituais e teóricas. *In*. GALLO, Carlo Artur (org.). **Nas trincheiras da memória: lutas pelo passado, políticas de memória e justiça de transição no sul da Europa e na América do Sul**. Rio de Janeiro : Oficina Raquel, p.12-23, 2021.

BERNSTEIN, J. M. Negative Dialectic as Fate Adorno and Hegel. *In*. HUHN, T. **The Cambridge Companion to Adorno**. (pp.19-50) Cambridge University Press, 2006.

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI. **Seminario Internacional Políticas de la Memoria**. Disponível em: <http://conti.derhuman.jus.gov.ar/areas/agenda/actividades-v2.php?d=seminario-internacional-politicas-memoria>. Acesso em: 08 de set. 2023.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de mímesis no pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas**, n. 16, 1993, pp. 67 – 86.

GATTI, Luciano. **Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno**. São Paulo : Edições Loyola, 2009.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo : Editora Unesp, 2015.

JELIN, Elizabeth. **La Lucha por el Pasado: Cómo construimos la memoria social**. Buenos Aires : Siglo XXI Editores, 2017.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social**. São Paulo : Paz e Terra, 2004.

_____. **Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud**. Rio de Janeiro : LTC, 1999.

VALLS, Alvaro. **Estudos de Estética e Filosofia da Arte: numa perspectiva adorniana**. Porto Alegre : Ed. Universidade/UFRGS, 2002.



Instauratio Magna

**Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC**

v. 4, n. 1 (2024) • ISSN: 2763-7689

Artigo • *Dossiê Teoria Crítica*

A TEORIA DO SUJEITO EM JUDITH BUTLER: O CONCEITO DE AGÊNCIA

Cristina Figueiredo

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

DOI: 10.36942/rfm.v4i1.1000

Contato: cristinadeoliveira00@hotmail.com

Recebido em: 18/03/2024 • **Aprovado em:** 10/11/2024

A TEORIA DO SUJEITO EM JUDITH BUTLER: O CONCEITO DE AGÊNCIA

Cristina Figueiredo

-

Resumo: Este artigo propõe uma análise do conceito de agência à luz da filosofia de Judith Butler, uma vez que o conceito de sujeito por ela elaborado está em constante transformação. Para tanto, o artigo desdobrar-se-á em três partes: (i) a noção de sujeito linguístico: exploração de como a agência é entendida por meio da teoria da performatividade; (ii) o papel crucial dos discursos sociais no cenário de reconhecimento; e, por fim, (iii) a introdução da responsabilidade intersubjetiva em direção a uma concepção mais otimista de agência. O sujeito linguístico emerge como problemático na medida em que a sua autonomia é obnubilada, uma vez que ele é formado pela linguagem. No entanto, ao incorporar a ideia de responsabilidade intersubjetiva, a teoria ética de Butler passa por uma inovação. Nesse contexto, o sujeito compreende que não pode alcançar um conhecimento completo de si mesmo e, conseqüentemente, torna-se mais afeito a reconhecer as limitações dos outros. Isso, por sua vez, resulta na criação de um senso de responsabilidade em relação às outras vidas humanas.

Palavras-chave: Agência, responsabilidade, intersubjetividade, ética.

Abstract: This article proposes an analysis of the concept of agency in light of Judith Butler's philosophy, since the concept of subject she elaborates is in constant transformation. To this end, the article will be divided into three parts: (i) the notion of linguistic subject: exploration of how agency is understood through the theory of performativity; (ii) the crucial role of social discourses in the recognition scenario; and, finally, (iii) the introduction of intersubjective responsibility towards a more optimistic conception of agency.

The linguistic subject emerges as problematic to the extent that its autonomy is clouded, since it is formed by language. However, by incorporating the idea of intersubjective responsibility, Butler's ethical theory undergoes an innovation. In this context, the subject understands that he cannot achieve complete knowledge of himself and, consequently, becomes more accustomed to recognizing the limitations of others. This, in turn, results in creating a sense of responsibility towards other human lives.

Keywords: Agência, responsabilidade, intersubjetividade, ética.

Resumen: Este artículo propone un análisis del concepto de agencia a la luz de la filosofía de Judith Butler, ya que el concepto de sujeto que ella elabora está en constante transformación. Para esto, el artículo se desarrollará en tres partes: (i) la noción de sujeto lingüístico: exploración de cómo se entiende la agencia a través de la teoría de la performatividad; (ii) el papel crucial de los discursos sociales en el escenario del reconocimiento; y, finalmente, (iii) la introducción de la responsabilidad intersubjetiva hacia un diseño más optimista de agencia. El sujeto lingüístico emerge como problemático en la medida en que su autonomía es obnubilada, una vez que él es formado por el lenguaje. Sin embargo, al incorporar la idea de responsabilidad intersubjetiva, la teoría ética de Butler pasa por una innovación. En este contexto, el sujeto comprende que no puede alcanzar el conocimiento completo de sí mismo y, en consecuencia, se vuelve más afín a reconocer las limitaciones de los demás. Esto, a su vez, da como resultado la creación de un sentido de responsabilidad hacia otras vidas humanas.

Palabras clave: Agencia, responsabilidad, intersubjetividad, ética.

INTRODUÇÃO

No intuito de buscar a possibilidade de uma origem do conceito de agência, observamos que desde o século XVII, esse conceito está intrinsecamente ligado à ideia de ação, ou seja, à liberdade de o agente pôr-se a si mesmo¹. Isso é exemplificado pela noção de contrato social, que destaca a capacidade dos seres humanos de criar, por meio de sua vontade, uma sociedade política. Esses indivíduos apresentam características essenciais, tais como racionalidade, liberdade, intencionalidade e livre arbítrio².

Historicamente, essas características eram associadas exclusivamente aos homens -sobretudo àqueles que eram brancos, cisgêneros e com certo poderio econômico. No entanto, as feministas apropriaram-se dessas qualidades em busca de emancipação, reivindicando o reconhecimento das mulheres como agentes capazes de agir e, conseqüentemente, de contribuir para a transformação do mundo.

Para que a superação da opressão das mulheres ocorra de modo adequado, a abordagem política não deve tratar os sujeitos como entidades fixas e determinísticas³. Em vez disso, é necessário compreender a questão como relacionada a sujeitos instáveis. Não se sustenta mais a concepção de um sujeito preexistente com características e direitos inatos. As ideias de racionalidade, liberdade, intencionalidade e livre-arbítrio são agora vistas como produtos de discursos particulares, e não de uma realidade metafísica⁴.

¹ Cf. YEATMAN, 1994.

² Cf. LLOYD, 2005.

³ Cf. LELAND, 1992.

⁴ Cf. LLOYD, 2005.

Por outro lado, assumir que o sujeito é efeito de um tipo de discurso particular, poderia enfraquecer a concepção de que o sujeito é capaz de mudar o mundo conscientemente. Faz-se necessário, portanto, verificar uma nova perspectiva para o conceito de agência. Para isso, recorreremos ao conceito de agência em Judith Butler apresentado em sua obra *Relatar a Si Mesmo: Crítica da Violência Ética*⁵. É necessário explorar e examinar detalhadamente as principais ideias de Butler sobre agência, ressaltando sua abordagem em relação à teoria do sujeito, ao reconhecimento e aos discursos sociais. Ademais, é relevante contextualizar a evolução de sua teoria ao compará-la com obras anteriores, a fim de compreender as nuances de tal conceito na obra da autora. Através dessa análise, o texto tem como objetivo apresentar o desenvolvimento do conceito de agência em Butler e suas contribuições para a teoria social. Para atingir o objetivo, o artigo se desdobra em três partes: (i) a noção de sujeito linguístico: exploração de como a agência é entendida por meio da teoria da performatividade; (ii) o papel crucial dos discursos sociais no cenário de reconhecimento; e, por fim, (iii) a introdução da responsabilidade intersubjetiva em direção a uma concepção mais otimista de agência.

Antes de analisar a maneira como a agência é abordada na obra mencionada, é fundamental investigar como esse conceito era tratado, sobretudo, na obra *Discurso de Ódio: Uma Política do Performativo*. Em termos gerais, Butler desenvolve a teoria da agência com base na ideia de significação. Isso implica que o sujeito é formado por meio da performatividade e, por conseguinte, a teoria da performatividade serve como alicerce para a teoria da agência. Uma vez que a performatividade exige repetição contínua, surge a oportunidade de

⁵ Essa obra foi primeiramente publicada em alemão, sob o título *Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt*, e contém três palestras ministradas no *Institut für Sozialforschung* em Frankfurt, no ano de 2002, em homenagem a Theodor Adorno. Mais tarde, no ano de 2005, o livro foi publicado em versão inglesa, com o título *Giving an Account of Oneself*. Finalmente, a obra chegou ao Brasil em 2015. O livro apresenta uma sofisticação da sua teoria em relação à formação do sujeito e à sujeição social.

introduzir diferenças na cadeia citacional. Essas interrupções de diferenças, presentes na repetição, são o que possibilitam a agência. Além disso, a agência está intrinsecamente ligada às relações de poder e ao discurso. Ela se manifesta em uma cadeia de citações, ou seja, no interior de um intrincado entrelaçamento de relações significantes⁶. Em resumo, a teoria da agência em Butler é construída sob a perspectiva da significação. De acordo com Butler, “a significação abriga em si o que o discurso epistemológico chama de ‘agência’”⁷.

No entanto, a dependência da agência em relação às relações de poder e ao discurso apresenta um desafio substancial para a teoria: a possibilidade de o sujeito ser reduzido a um mero efeito da linguagem⁸. Isso levanta a questão de um sujeito emergente que se torna altamente suscetível aos impactos do discurso e da interpelação. Ademais, embora Butler não negue a existência da agência, ela não aponta para um sujeito com capacidade de autodeterminação de acordo com seus próprios propósitos e desejos⁹. No entanto, de maneira distinta, na obra *Relatar a Si Mesmo: Crítica da Violência Ética*, Butler evita reduzir o sujeito a meros efeitos linguísticos ao introduzir a noção de responsabilidade intersubjetiva em sua teoria do sujeito.

⁶ Cf. CLARE, 2009.

⁷ BUTLER, 1999, pp. 184-185.

⁸ Seyla Benhabib critica Judith Butler, sobretudo, à sua interpretação ao sujeito formado linguisticamente. Ao afirmar que o sujeito é constituído pela linguagem, Butler mina qualquer possibilidade de ação intencional e agência. Se o sujeito é completamente modelado pela linguagem, é incapaz de distanciar-se da linguagem e refletir criticamente sobre ela. Isto é, a linguagem determina o sujeito a tal modo que ele se torna incapaz de agir de forma autônoma (BENHABIB, 1995, p. 22).

⁹ Cf. MAGNUS, 2006.

No ensaio *Contingent Foundations: feminism and the question of "postmodernism"*¹⁰, Butler desafia o pressuposto de um sujeito estável presente nas teorias políticas, destacando a contingência dessas reivindicações. As teorias em questão estabelecem fronteiras definindo o que é considerado político e o que não é. Essas teorias parecem sugerir que o sujeito opera externamente ao poder, ou seja, não é afetado por ele. Butler desafia essa concepção ao argumentar que tais fronteiras são contingentes, e que o sujeito não está separado do poder, mas sim atravessado por ele.

A questão que fica é: o que acontece com a agência quando pensamos em um sujeito em constante processo de formação? O sujeito, agora, passa a ser aquele que é efeito do discurso, do poder e da linguagem¹¹. Quando o sujeito linguístico realiza ações, essas ações ocorrem na medida em que o sujeito é moldado como um ator ou atriz nesse contexto¹². Além disso, a autora enfatiza que a linguagem tem um papel fundamental desde o começo da constituição do sujeito, destacando que “esse poder constitutivo precede e condiciona qualquer decisão que venhamos a tomar em relação a ela, insultando-nos desde o princípio, por assim dizer, por seu poder próprio¹³”

¹⁰ Cf. BUTLER, 1992.

¹¹ Fundamental destacar que, ao abordar um sujeito formado pela linguagem, Butler concebe esse sujeito como sendo produzido e formado dentro de rede bastante determinada de poder e discurso. Lendo isso conforme uma óptica foucaultiana, está implícito atos e práticas que são constituídos por um determinado discurso. Em outras palavras, a linguagem tal qual utilizada por Butler, está implicada a noção de gestos, atos e práticas (LLOYD, 2005, p. 96).

¹² Cf. BUTLER, 2021.

¹³ *Ibid*, p. 12.

O argumento de Butler sugere que o sujeito é formado ou surge através do uso da linguagem¹⁴. Como resultado, sua teoria do sujeito não envolve um sujeito independente. Butler afirma que “o chamamento que inaugura a possibilidade de agência exclui, de uma só vez, a possibilidade de autonomia radical”¹⁵. De acordo com Kathy Dow Magnus, em concordância com essa ideia, a ação do sujeito seria consideravelmente restrita, chegando ao ponto em que ele poderia, no máximo, ressignificar os termos que lhe foram fornecidos, ou seja, um sujeito que nunca poderia ter controle total sobre sua fala, sendo apenas sujeitado¹⁶. Nessa perspectiva, na filosofia de Butler, o conceito de agência se referiria a um sujeito que não possui soberania, existindo apenas em um discurso que ele não pode comandar. Butler afirma que “a agência começa onde a soberania diminui”¹⁷, destacando a relação entre agência e falta de total controle sobre o discurso.

Por outro lado, é possível surgir uma resistência por parte desse sujeito linguístico? A base dessa agência é construída a partir da teoria da performatividade, o que, por sua vez, permite a introdução de diferenças nas cadeias de citações. Isso significa que o sujeito linguístico tem a capacidade de repetir o discurso de tal maneira que possa provocar mudanças de

¹⁴ Cf. BUTLER, 2019.

¹⁵ BUTLER, 2021, p. 53.

¹⁶ Cf. MAGNUS, 2006.

¹⁷ BUTLER, 2021, p. 35.

significado¹⁸. Um exemplo disso é a palavra *queer*¹⁹. No século XIX, essa palavra era usada como um termo ofensivo contra pessoas homossexuais. No entanto, no final dos anos 1980, essa palavra começou a ser adotada por grupos LGBTQIAPN+ como parte de um esforço de redefinição²⁰. Ou seja, o termo deixou de ter conotação negativa e passou a ser reivindicado por aqueles que originalmente seriam alvos do insulto. Algumas teóricas de gênero reconheceram nessa redefinição uma oportunidade para descrever um estágio nas lutas por reconhecimento dessas minorias. Portanto, a intenção não é apenas restringir o termo a homossexuais em particular, mas identificar todos aqueles que vivem à margem do conceito de uma vida “normal”. Daí surge o sintagma Teoria *Queer*, que foi inicialmente introduzido pela feminista italiana Teresa de Lauretis²¹.

Assim, o processo de ressignificação performativa cria novas oportunidades no contexto da resistência²². No entanto, na teoria de Butler, existe uma lacuna

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ A isso Foucault denomina discurso reverso. Essa expressão refere-se à deslegitimação de um discurso dominante e à inversão de seus termos. O objetivo dessa inversão permite afirmar a existência de realidades que eram previamente negadas. Portanto, o discurso reverso permite reverter um discurso a fim de defender uma posição ou um comportamento que antes era condenado e até mesmo patologizado (FOUCAULT, 1978, pp. 100-101). Como por exemplo os discursos sexuais que mantêm um princípio de identidade entre sexo biológico, gênero e desejo. Por exemplo, a ideia de que o homem deve ter gênero masculino e, conseqüentemente, desejar mulheres. Os sujeitos que seguem esse tipo de discurso são considerados como “normais” ou “naturais”; contudo, os que não seguem são considerados patológicos ou “anormais”. O discurso reverso, então, busca reverter essas normas preestabelecidas, permitindo a existência de identidades e desejos anteriormente condenados.

²⁰ A isso Butler define como catacrese política, ou seja, a apropriação de determinados termos e a sua inserção em contextos que outrora eram considerados inadequados (BUTLER, 2021, p. 155). Este fenômeno ocorre no exato momento em que um discurso político é subvertido. Um exemplo fornecido pela autora é o caso de Rosa Parks, que, ao se recusar a ceder lugar no ônibus para uma mulher branca, apropria-se da noção de direito e exige que esses mesmos direitos sejam estendidos a ela, uma mulher afro-americana. Assim, ela desafia os valores hegemônicos vigentes e subverte o discurso político estabelecido (BUTLER, 2021, p. 90).

²¹ Cf. SAFATLE, 2017.

²² Cf. MAGNUS, 2006.

quanto à identificação do agente responsável por essas ressignificações. Não fica claro se é o sujeito linguístico que as direciona ou se isso é uma característica intrínseca da linguagem. Isso ocorre porque, de acordo com a teoria butleriana: (i) o sujeito é considerado um resultado da linguagem e, portanto, não possui autonomia; (ii) não está claro como o sujeito pode efetuar transformações no discurso social; e finalmente, (iii) não é claro como o sujeito é capaz de resistir ao discurso que precede a sua existência²³. Nesse sentido, surge a questão: como um sujeito²⁴ que não detém autonomia pode engajar em ressignificações em um ambiente discursivo? A noção de ressignificação parece se esvaziar aqui, uma vez que é difícil compreender como um sujeito sem autonomia pode realizar tais mudanças de significado. Apesar da agência performativa sugerir que o sujeito pode fazer escolhas, a teoria não explica de forma convincente como um sujeito que não é soberano pode efetivamente exercer essa agência.

II

A teoria da performatividade de Judith Butler explora como os sujeitos podem adquirir uma forma de autonomia por meio da resistência. No entanto, essa abordagem implica em uma concepção de agência que é predominantemente limitada, pois o agente está sempre circunscrito pelo discurso. Em uma obra posterior intitulada *Relatar a si Mesmo: Crítica da Violência Ética*, a autora apresenta uma perspectiva de agência mais positiva ao introduzir o conceito de responsabilidade intersubjetiva dos sujeitos. Com isso, a teoria do sujeito

²³ Cf. MAGNUS, 2006.

²⁴ O sujeito examinado por Butler é aquele que está em constante processo, nunca concluído. O sujeito está num estado de constituição perpétua, assujeitado uma e outra vez. Essa condição é inerente à sua natureza de reiteração. Além do mais, o sujeito performativo não é autor autônomo das suas performances constitutivas; em vez disso, sua autonomia é limitada pela iterabilidade dos elementos que compõem a performance. É justamente essa instabilidade do sujeito que gera a capacidade da agência (LLOYD, 2005, p. 98).

de Butler evolui, deixando de se concentrar apenas em um sujeito moldado pelo discurso para incorporar a noção de responsabilidade intersubjetiva entre sujeitos. Isso implica em uma mudança significativa em relação à visão original, na qual a agência do sujeito é mais limitada, para uma visão que enfatiza uma agência mais positiva, baseada na responsabilidade intersubjetiva.

Com o aprofundamento de sua teoria do sujeito, Judith Butler passa a conceber o sujeito de uma maneira que pode ser comparada aos conceitos hegelianos. Nessa perspectiva, o sujeito não é mais apenas produzido por discursos abstratos, mas sua formação ocorre através de relações concretas com outros sujeitos. Em termos butlerianos, o sujeito é entendido como uma entidade que está constitutivamente ligada à alteridade, conforme enfatizado por Vladimir Safatle²⁵. Ademais, durante o processo de reconhecimento, o si-mesmo não é capaz de se conhecer integralmente. Em outras palavras, ele está sempre fora de si mesmo, em um estado extático. Nesse sentido, a única maneira pela qual o sujeito pode chegar a conhecer a si mesmo é por meio da mediação que ocorre pelo outro. Dessa forma, o sujeito do reconhecimento não pode proporcionar um relato completo de si mesmo²⁶. Butler destaca que é precisamente essa limitação em relatar-se integralmente que evita que o si-mesmo seja simplesmente reduzido ao outro, isso decorre porque ele é compelido a abandonar a expectativa de que os outros possam dar conta de si completamente. Diante disso, o sujeito que reconhece a sua incapacidade de autodescrição é compelido a aceitar as limitações dos outros. De acordo com Butler, esse sujeito tende a demonstrar generosidade, intolerância, paciência e perdão²⁷. Essa limitação, por sua vez, facilita o reconhecimento do outro. A

²⁵ Cf. SAFATLE, 2017.

²⁶ Cf. BUTLER, 2017.

²⁷ *Ibid.*

autora argumenta que a alteridade não pode ser simplesmente redutível a uma mera perspectiva do outro²⁸.

Magnus destaca que muitos críticos da teoria hegeliana afirmam que o sujeito emergente na filosofia de Hegel está envolvido em uma apropriação do outro²⁹. No entanto, Butler, ao adotar uma interpretação distinta, ressalta o caráter extático do sujeito hegeliano. Isso significa que o sujeito hegeliano está constantemente em um estado fora de si mesmo, nunca retornando a si mesmo da mesma forma, mas sempre sendo modificado ao longo dessas experiências. Butler, em sua análise, destaca que o sujeito, de certa forma, é um outro para si mesmo, e não existe um momento final em que ela volta a si mesmo exatamente como era antes. Ela argumenta que não há um ponto de conclusão em que ocorre o retorno completo a si mesmo³⁰.

Butler segue a trajetória traçada na obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, afirmando que o encontro do sujeito com o outro inevitavelmente resulta em sua transformação. Nesse contexto, o processo de reconhecimento atua como um meio pelo qual o si-mesmo se modifica de sua condição anterior, impossibilitando qualquer retorno ao estado prévio. Esse fenômeno implica em uma perda intrínseca da identidade durante o processo de reconhecimento. De acordo com Butler, o contato com o outro implica em uma alteração do si-mesmo que não pode ser revertida³¹. Nesse sentido, o sujeito do reconhecimento na perspectiva de Butler não deve ser interpretado como alguém que busca apenas receber o reconhecimento por parte do outro. Pelo contrário, é um sujeito que se aproxima do outro de maneira recíproca,

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cf. MAGNUS, 2006.

³⁰ Cf. BUTLER, 2017.

³¹ *Ibid.*

demonstrando não apenas o desejo de ser reconhecido, mas também o desejo de conceder o reconhecimento ao outro.

Por outro lado, embora Butler dedique mais atenção à intersubjetividade na vida social dos sujeitos em sua obra, ela não deixa de enfatizar a relevância dos discursos sociais na constituição do sujeito. Ela ressalta a importância de compreender as estruturas normativas que interpelam os sujeitos, uma vez que são essas estruturas que determinam a identidade dos sujeitos e quem está excluído dessa definição. Para Butler, “não somos díades independentes, uma vez que nossa troca é condicionada e mediada pela linguagem, pelas convenções, pela sedimentação das normas que são de caráter social”³².

Na filosofia de Butler, a relação entre o discurso interpelativo e o reconhecimento é fundamental e complexa. O discurso interpelativo, que inclui normas e convenções sociais, desempenha um papel central na criação da cena de reconhecimento. O reconhecimento, nesse contexto, ocorre no interior das estruturas estabelecidas pelos discursos sociais. Butler destaca que a estrutura dos discursos é essencial para possibilitar o reconhecimento. Em outras palavras, a cena do reconhecimento é sustentada e moldada pelo contexto social e normativo. Embora Butler reconheça a importância do outro³³ na sua teoria do sujeito, ela também sublinha a prioridade dos discursos normativos na determinação das possibilidades de reconhecimento. Segundo esse quadro, Butler sugere que o outro precisa se alinhar com certos critérios estabelecidos pelo contexto normativo para que o processo de reconhecimento ocorra. Isso implica que o outro deve se enquadrar em determinados parâmetros definidos pelo discurso dominante, a fim de ser reconhecido e validado. Escreve Butler, “se o meu rosto é de fato legível, só

³² *Ibid*, p. 42.

³³ Aqui compreendemos o outro enquanto outra consciência-de-si, isto é, um indivíduo concreto, composto de carne e osso.

chega a lê-lo porque entra em um quadro visual que condiciona a sua legibilidade”³⁴.

É evidente que o reconhecimento se baseia em critérios sociais já firmemente estabelecidos antes do encontro entre o “eu” e o “outro”. Conforme Butler:

A possibilidade de uma resposta ética ao rosto, portanto, requer a normatividade do campo visual: já existe não só um quadro epistemológico dentro do qual o rosto aparece, mas também uma operação de poder, uma vez que somente em virtude de certos tipos de disposições antropológicas e quadros culturais determinado rosto aparecerá ser um rosto humano para qualquer um de nós³⁵.

De acordo com Butler, o encontro intersubjetivo revela mais sobre os discursos que o moldam do que sobre a interação entre duas consciências. Portanto, o significado do encontro subjetivo reside na compreensão de que não se trata simplesmente da consciência encontrando outra consciência, mas sim da consciência submetida a normas preexistentes³⁶. O sujeito percebe que a única maneira de se conhecer é “pela mediação que acontece fora de si, exterior a si, em virtude de uma convenção ou norma que ele não criou, na qual não pode discernir-se como autor ou agente de sua própria construção”³⁷. Portanto, de acordo com a filosofia de Butler, a ênfase não está tanto em como uma consciência escolhe reconhecer outra consciência, mas sim nas normas que delimitam essa escolha.

De maneira oposta à sua intenção original, que era destacar uma alteridade do si-mesmo não passível de redução ao outro³⁸, Butler direciona seu argumento

³⁴ BUTLER, 2017, p. 43.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. MAGNUS, 2006.

³⁷ BUTLER, 2017, p.42.

³⁸ *Ibid.*

para um reconhecimento moldado por normas sociais. Isto é, ela descreve um sujeito sempre contextualizado externamente e limitado pelas normas sociais. De fato, a base ética de Butler é fundamentada na percepção de que o eu e o outro compartilham uma estrutura comum: a incapacidade de relatar a si mesmo, de se compreender inteiramente³⁹. No entanto, a insistência de Butler na existência de uma identidade que não pode se autodeterminar não seria contraditória à sua ideia de que a alteridade do si-mesmo não deveria ser reduzida ao outro?

III

O sujeito encontra-se constantemente enredado em complexas redes de relações e, além disso, carece da capacidade de fornecer uma narrativa definitiva de si mesmo ou de explicar-se de forma conclusiva. Essa limitação perceptível do sujeito não parece sugerir uma noção de agência positiva. Se, como observa Magnus, os sujeitos estão constantemente imersos em estruturas sociais que os moldam e têm dificuldade em compreender a si mesmos, surge a ideia de que o sujeito nunca pode ser considerado responsável por suas ações. No entanto, a complexidade do pensamento de Butler reside na abordagem da moralidade por meio dessas restrições subjetivas⁴⁰.

De acordo com a perspectiva de Butler, “até certo ponto, as condições sociais de seu surgimento sempre desapossam o “eu”. Essa desposseção não significa que tenhamos perdido o fundamento subjetivo da ética. Ao contrário, ela pode bem ser condição para a investigação moral, a condição de surgimento da

³⁹ Cf. MAGNUS, 2006.

⁴⁰ *Ibid.*

própria moral”⁴¹. Portanto, segundo Butler, a base adequada para abordar questões morais não reside no sujeito que possui um autoconhecimento completo, mas, ao invés disso, no sujeito ciente de sua incapacidade de relatar a si mesmo. Ao afirmar que essa inabilidade de autoconhecimento possui valor moral, Butler concede uma forma de agência positiva em sua teoria do sujeito.

Butler, na esteira de Adorno, enfatiza que a ética deve abordar a fragilidade inerente ao sujeito e a falta de coerência que isso pode acarretar. É essencial reconhecer a própria suscetibilidade à falibilidade⁴². Esse reconhecimento, baseado na impossibilidade de se autodescrever completamente, leva a abandonar a expectativa de que os outros possam compreender plenamente a si mesmos. Portanto, um sujeito que não consegue plenamente compreender a si mesmo é levado a aceitar as limitações dos outros⁴³. Nesse contexto, Butler introduz a ideia de responsabilidade intersubjetiva. Ser responsável implica “reconhecer os limites de toda compreensão de si e estabelecer esses limites não só como condição do sujeito, mas também como precondição da comunidade humana”⁴⁴.

Essa inabilidade de compreensão completa de si mesmo torna crucial adotar o conceito de responsabilidade no interior de um contexto social, ou seja, considerar “que as ações sejam vistas como o resultado complexo de interações entre os sujeitos e as circunstâncias sociais que delineiam suas possibilidades”⁴⁵. Portanto, a noção de responsabilidade deriva da ideia de que

⁴¹ BUTLER, 2017, pp. 18-19.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. MAGNUS, 2006.

⁴⁴ BUTLER, 2017, p.111

⁴⁵ MAGNUS, 2006, p.93.

cada sujeito está intrinsecamente ligado ao outro. De acordo com Butler, o reconhecimento de suas próprias limitações é a base para a relação ética entre os sujeitos. A autora expressa isso da seguinte maneira “descubro que minha própria formação implica o outro em mim, que minha estranheza para comigo mesma é, paradoxalmente, a fonte de minha conexão ética com os outros”⁴⁶. Essa perspectiva de responsabilidade intersubjetiva aponta para uma noção de agência mais positiva em comparação com os escritos anteriores de Butler. Nesse contexto, o sujeito não é prioritariamente subjugado, ou seja, sua concepção ética não possui uma natureza fundamentalmente opressiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise feita por Judith Butler sobre como os sujeitos interagem na obra *Relatar a si Mesmo: Crítica da Violência Ética* apresenta uma visão mais otimista de sua ideia de agência em comparação com seus trabalhos anteriores. Sua teoria da performatividade, exemplificada no livro *Discurso de Ódio: Uma Política do Performativo*, explora como os sujeitos podem exercer uma forma de resistência ao dar novos significados às palavras em um determinado contexto social. Em outras palavras, as cadeias citacionais possibilitam introduzir diferenças que, por consequência, levam a uma ressignificação dos contextos. No entanto, surgem duas questões aqui: (i) não está claro se isso se deve à autonomia do sujeito ou (ii) se é uma característica intrínseca à linguagem.

Ao incorporar a noção de responsabilidade intersubjetiva em sua teoria do sujeito, Judith Butler sugere que não está mais reduzindo os sujeitos unicamente aos discursos sociais. Ela reconhece a relevância do contexto linguístico na dinâmica de reconhecimento, contudo, nos faz questionar se essa alteridade é novamente reduzida ao outro. Isso ocorre porque o sujeito,

⁴⁶ BUTLER, 2017, p.111.

devido ao seu contínuo envolvimento em discursos sociais, nunca é capaz de se autodeterminar plenamente. No entanto, é precisamente dessa condição que a teoria do sujeito de Butler se destaca. A inovação reside em como ela utiliza essa limitação do sujeito como base para uma ética. Quando um sujeito compreende que não pode alcançar um conhecimento completo de si mesmo, torna-se mais propenso a reconhecer as limitações alheias. Isso, por sua vez, gera um senso de responsabilidade em relação à vida dos outros na comunidade humana. Em suma, a compreensão das próprias limitações desencadeia uma ética centrada na aceitação mútua e na responsabilidade compartilhada.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. **A Vida Psíquica do Poder: Teorias da Sujeição**. Belo Horizonte : Autêntica, 2019.

BUTLER, Judith. **Discurso de Ódio: Uma Política do Performativo**. São Paulo : Editora Unesp, 2021.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York : Routledge, 1999

BUTLER, Judith. **Relatar a si Mesmo: Crítica da Violência Ética**. Belo Horizonte : Autêntica, 2017.

CLARE, Stephanie. "Agency, Signification, and Temporality". **Hypatia**. v. 24, n. 4, pp. 50-62, 2009.

LELAND, Dorothy. Lacanian psychoanalysis and French feminism: toward an adequate political psychology. In: Nancy Fraser and Sandra Lee Bartky. **Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture**. Bloomington : Indiana University Press, 1992. pp. 113-35.

LLOYD, Moya. **Beyond identity politics: feminism, power & politics**. London : SAGE Publications Ltd, 2005.

MAGNUS, Kathy Dow. "The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency". **Hypatia**. v. 21, n. 2, pp. 81-103, 2006.

SAFATLE, Vladimir. Dos Problemas de Gênero a uma Teoria da Despossessão Necessária: Ética, Política e Reconhecimento em Judith Butler. In: BUTLER, Judith. **Relatar a si Mesmo: Crítica da Violência Ética**. Belo Horizonte : Autêntica, 2017.

YEATMAN, Anna. **Postmodern Revisionings of the Political**. New York : Routledge, 1994.