

im

**Instauratio
Magna**

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

5/1

ISSN 2763-7689

CORPO 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 (USP)

Mateus Soares de Souza (UFABC)

Guilherme Sebastião (UFABC)

Comissão editorial:

Alex Rosa Costa (UFABC)

Daniel Valente Pedroso de Siqueira (UFABC)

Edvan Aragão Santos (UFABC)

Jean Rodrigues Siqueira (PUC-UNIFAI/UFABC)

Kadú Firmino (UFABC)

Marina Fossa Camargo (UFABC)

Renan Alves do Nascimento (UFABC)

Robério Honorato dos Santos (UFABC)

Rômulo Eisinger Guimarães (CUFSA/UFABC)

Tiago Andrade da Silva (UFABC)

Victória Santos de Faria Veloso (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 (UFPA)

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. 5, n. 1 (2025) • ISSN: 2763-7689

Para contato:

instauratio.magna@ufabc.edu.br



SUMÁRIO

Editorial

Artigo >

1

As ilhas da desesperação:
um ensaio sobre a besta e
a soberania a partir de
Dr. Moreau e Robinson Crusoe.

Bruno Latini Pfeil

Tradução >

31

“Da liberdade dos antigos comparada à
dos modernos”, de Benjamin Constant.

Paulo Jonas de Lima Piva

Entrevista >

53

Marcuse e a primeira geração de
Frankfurt: conservadorismo e
autoritarismo hoje.

Entrevista com Prof. John D. Abromeit.

***Gabriel Ramponi e Bruno Fabrício
Alcebino da Silva***

Resenha >

69

Dissonância moral na experiência
estética: reflexões em torno de uma
filosofia cognitiva da arte.

Fábio Luiz Nunes

EDITORIAL

Apresentamos com satisfação a nova edição da *Revista de Filosofia Instauratio Magna*, que chega ao público leitor em meio a boas notícias relacionadas ao desenvolvimento do periódico.

Na última avaliação de periódicos realizada pela Capes, relativa ao quadriênio 2021-2024, *Instauratio Magna* foi classificada no extrato Qualis B3, área mãe Filosofia. Celebramos com muita alegria esse resultado, fruto do trabalho assíduo dos membros do Corpo Editorial, que no transcorrer desse período inauguraram e constituíram a Revista com o desejo de viabilizá-la enquanto um espaço capaz de acolher de forma ao mesmo tempo rigorosa e estimulante tanto as pesquisas realizadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC, como também trabalhos de pesquisadoras e pesquisadores inseridos na pesquisa filosófica brasileira em outras instituições acadêmicas.

Considerando as mudanças relativas à extinção pela Capes do modelo Qualis, o Corpo Editorial de *Instauratio Magna* reforça que continuará trabalhando para que esta publicação mantenha-se exercendo o seu propósito de forma consistente, especialmente comprometida com a garantia da dinamicidade e da solidez de seu processo editorial e com a ampliação da visibilidade dos trabalhos aqui veiculados.

Nesse sentido, a nova edição de *Instauratio Magna* marca também um momento de transição relativo ao fluxo editorial da Revista. A partir de 2026, passaremos a publicar os trabalhos aprovados por meio do sistema *rolling pass*, uma prática editorial adotada por periódicos de excelência e que torna mais ágil o acesso aos resultados das pesquisas publicadas, visando afetar positivamente os seus índices de impacto. Também foram realizadas mudanças no leiaute da Revista com o intuito de aprimorar a experiência de leitura dos trabalhos.

Agradecemos os esforços de todos os membros colaboradores do Corpo Editorial, aos pareceristas engajados na avaliação dos trabalhos, aos autores e aos leitores do periódico.

Desejamos a todos uma excelente leitura!

Editores responsáveis

Revista de Filosofia Instauratio Magna


Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC

AS ILHAS DA DESESPERAÇÃO

Um ensaio sobre a besta e a soberania a partir de *Dr. Moreau* e *Robinson Crusóe*

Bruno Latini Pfeil

Universidade Federal do Rio de Janeiro

 0000-0002-2252-6834

DOI: [10.36942/rfim.v5i1.1204](https://doi.org/10.36942/rfim.v5i1.1204)

Resumo:

O presente artigo busca analisar as figuras da besta e do soberano apresentadas pelo filósofo Jacques Derrida, a partir das obras literárias e cinematográficas de *Robinson Crusóe* e *A Ilha do Doutor Moreau*. Almeja-se discutir como a dominação humana se afirma pela bestialização do Outro, explorando fronteiras entre o humano, o animal e o que se considera bestial. Crusóe e Moreau representam soberanos que impõem e são a Lei, enquanto Sexta-feira e os Homens-Animais tensionam a dominação da soberania. A besta surge como uma criação do soberano, desestabilizando as relações de dominação e violência.

Palavras-chave: Besta; Soberania; Violência; Lei; Nomeação.

Abstract:

The Islands of Desperation: An Essay About the Beast and Sovereignty Through Dr. Moreau and Robinson Crusóe

This article seeks to analyze the figures of the beast and the sovereign presented by the philosopher Jacques Derrida, based on the literary and cinematographic works *Robinson Crusoe* and *The Island of Doctor Moreau*. It is aimed at discussing how human domination is affirmed through the bestialization of the Other, exploring the boundaries between the human, the animal and what is considered bestial. Crusoe and Moreau represent sovereigns who impose and are the Law, while Friday and the Animal-People tension the domination of sovereignty. The beast appears as a creation of the sovereign, destabilizing relations of domination and violence.

Keywords: Beast; Sovereignty; Violence; Law; Nomination.

Resumen:

Las islas de la desesperación: un ensayo sobre la bestia y la soberanía a través de el Dr. Moreau y Robinson Crusoe

Este artículo pretende analizar las figuras de la bestia y el soberano presentadas por el filósofo Jacques Derrida, a partir de las obras literarias y cinematográficas Robinson Crusoe y La Isla del Doctor Moreau. El objetivo es discutir cómo la dominación humana se afirma a través de la bestialización del Otro, explorando los límites entre lo humano, lo animal y lo que se considera bestial. Crusoe y Moreau representan soberanos que imponen y son la Ley, mientras que Viernes y los Hombres-Animales tensionan la dominación de la soberanía. La bestia aparece como una creación del soberano, desestabilizando las relaciones de dominación y violencia.

Palabras-clave: Bestia; Soberanía; Violencia; Ley; Nominación.

Introdução

Quando Jacques Derrida realiza seus seminários d'*A besta e o soberano* (2010), observamos o limiar em que a soberania humana se sustenta: um ponto em que o humano precisa constantemente reiterar sua soberania através da subjugação do animal, do não-humano, e da produção da figura da besta para legitimar sua imperiosidade. As relações de soberania são permeadas, senão sustentadas, por reificações da dominação. O soberano *faz* sua soberania pela bestialização do outro, ao mesmo tempo que, para tanto, precisa bestializar a si mesmo, configurando uma relação extremamente paradoxal.

Neste artigo, tenho como objetivo analisar as reflexões de Jacques Derrida sobre a bestialidade e a soberania à luz de duas obras cinematográfico-literárias: o livro *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (2011), adaptado para o cinema em 1997 sob a direção de Hon Hardy e George Miller e analisado por Fuão (2022), e o livro *The Island of Doctor Moreau* (A ilha de Dr. Moreau), de H. G. Wells, adaptado para o cinema em 1977 e em 1996. No romance de Defoe, Crusoe retrata o arquétipo do colonizador europeu, que, naufragado, busca continuamente reconfigurar o território no qual se encontra e reiterar sua soberania a partir das relações que trava com os animais e com

Sexta-feira, nativo da ilha. Em *The Island of Dr. Moreau*, observamos os esforços de um cientista ostracizado da comunidade acadêmica por seus ímpetos em transformar, por meio da vivisseção e de experimentos genéticos, viventes animais em humanos. Em ambas as tramas, nos deparamos com a presença da Lei: a linguagem humana em contraste com a animalidade, a bestialidade e a inumanidade.

Como Derrida adverte, a figura da besta não existe isoladamente, mas é criada, senão cria, a soberania; é sua invenção, seu reflexo negativado. Com *Crusoé* e *Moreau*, vislumbramos a encarnação da soberania; com os *Homens-Animais* e *Sexta-feira*, observamos as relações entre a besta e o animal, e sempre em cenários de disputa, revolta e resistência à dominação humana. As tramas demonstram que a soberania não se limita à cercania concreta, pela construção de muralhas e pelo fechamento de alçapões, mas se estende à nomeação das bestas enquanto Outros, determinando a fronteira entre a civilização e a selvageria.

Dito isso, este trabalho se nutre das discussões de Jacques Derrida (2010; 2002) sobre a bestialidade, a animalidade e a [in]humanidade, junto das reflexões de Julia Kristeva (1982) sobre a distinção entre o objeto e o abjeto, o desejado e o repudiado. Traz também as asserções de Judith Butler (2015; 2019) sobre a dignificação da vida, a banalização do sofrimento e a desumanização do Outro, as elucubrações de Achille Mbembe (2018) e Michel Foucault (2005) sobre a relação entre a soberania e a morte, e as inferências de Byung-Chul Han (2019) sobre o poder da nomeação.

Em suma, as ilhas de *Moreau* e *Crusoé* não são apenas territórios geográficos em que diferentes indivíduos disputam por sobrevivência, mas retratam um laboratório do colonialismo. Vejamos, então, o que nos dizem as ilhas da desesperação.

As ilhas da desesperação

Nesta seção, introduzo essas duas obras literárias e cinematográficas, *The Island of Dr. Moreau* (Frankenheimer, 1996; Taylor, 1977) e *Robinson Crusoé* (1997). As figuras do soberano, os usos da violência e do poder, os questionamentos sobre os limites da ciência e sobre a moralidade me instigaram a trazer essas obras como objeto de análise. As tramas permitem compreender como a Lei, significante tão presente do começo ao fim de ambos os filmes, se relaciona com as figuras do soberano e da besta

evocadas por Jacques Derrida (2010), e como a besta é instaurada e reificada, sendo, também, constantemente contestada e subvertida. Começo com uma explanação dos filmes inspirados na obra de H. G. Wells.

A adaptação cinematográfica *The Island of Dr. Moreau* foi lançada em 1977, sob a direção de Don Taylor, e em 1996, inicialmente sob a direção de Richard Stanley e Ron Hutchinson e posteriormente de John Frankenheimer. Os enredos das adaptações, apesar de conterem algumas variações, nos fornecem pistas bastante semelhantes, roteirizando algumas das dinâmicas que permeiam a relação entre a besta e o soberano. Além disso, também será brevemente abordada a obra literária de H. G. Wells (2022), autor do livro no qual os filmes se inspiraram. Há algumas diferenças entre a obra de Wells e suas adaptações, naturalmente. O protagonista do livro se chama Edward Prendick e estuda história natural, com foco nas ciências biológicas, enquanto que, nos filmes, chama-se Braddock e é engenheiro. Essas distinções são irrelevantes e não alteram significativamente o enredo da trama.

As figuras do soberano, da besta, do humano e do animal são retratadas na obra em um cenário de disputa, alienação e violência, contando-nos a história do protagonista Braddock, engenheiro naufragado e milagrosamente atracado em uma ilha um tanto quanto peculiar. De posse do excêntrico cientista Moreau, a ilha é habitada por criaturas monstruosas, disformes e, apesar de humanóides, dotadas de garras, presas, pelos excessivos, narizes felinos e suínos, instintos selvagens. São conhecidas como *beast people* (povo das bestas, povo bestial), e são híbridos de animais e humanos. Na obra literária, as criaturas híbridas são frequentemente, num imaginário racista, retratadas por pele negra e atmosfera diabólica. Pelo eu lírico de Braddock, chamado Prendick no livro, chega-se a referir a uma criatura como semibestial, metade humana, metade besta, e ainda como Homem-Animal. O choque que o protagonista sente ao se haver com tais criaturas se deve à simbiose entre a aparência humana e animal, como se verifica na citação:

Cada uma delas, a despeito de sua aparência humana, dos trapos que vestiam e do perfil antropomórfico de seus corpos, tinham em sua medula – em seus movimentos, na expressão de suas faces, em sua presença como um todo – a irresistível

aparência de um porco, um quê de suíno, a inconfundível *marca da besta* (Wells, 2022, p. 41, grifo meu).

A menção à marca da besta denota a associação dos híbridos ao diabo.

Excluído dos círculos acadêmicos hegemônicos, Moreau obteve uma reputação negativa por seus pares, pois se voltava a experimentos repudiados pela comunidade científica. No caso, buscava modificar o código genético de viventes de espécies não-humanas à procura de uma questionável perfeição, se utilizando também da vivisseção para alterar anatomicamente tais viventes, a fim de atribuir-lhes uma aparência considerada humana. Em sua ilha, inicialmente denominada de *paraíso*, residiam animais em estado cativo, enjaulados, e os viventes em liminaridade animal-humano exerciam o papel ou de serviçais, cuidando das atividades básicas da ilha, como lavar roupas, ou habitavam a zona ‘selvagem’, em cavernas. Os serviçais seriam os viventes mais próximos à humanidade, enquanto os viventes que viviam nas cavernas – uma boa referência à caverna de Platão, em que a percepção de mundo por meio de sombras ocorre de forma distorcida e alienada – não haviam ainda alcançado atributos humanos suficientes para viverem ‘em sociedade’, isto é, dentro da cercania humana.

O enredo de *Robinson Crusóé* (1997) apresenta algumas semelhanças com a narrativa supracitada. Publicado em 1719 por Daniel Defoe (2011), o romance é uma obra biográfica fictícia que retrata as aventuras marítimas do jovem inglês, que busca desbravar o desconhecido contra a vontade da família. No filme, porém, as viagens de Crusóé são iniciadas por motivos de exílio, após o mesmo ter sido acusado de homicídio.

Conforme o enredo do filme, Crusóé se envolveu com uma série de atividades mercantis e criminosas, incluindo o sequestro de pessoas africanas escravizadas, e mantinha um diário no qual relatava criteriosamente as suas empreitadas. Finalmente, o cume da história ocorre com seu naufrágio: Crusóé é o único sobrevivente de uma tempestade em alto-mar, que o deixa em uma ilha inicialmente inabitada. O jovem constrói para si uma cabana, uma cercania que o separa da floresta, e coleta materiais resgatados do navio naufragado, como suprimentos que o manteriam vivo por alguns meses. A hipótese da inabitação da ilha, que chama de *sua ilha da desesperação*, é quebrada quando Crusóé se depara com indícios humanos: descobre que a ilha é habitada por uma comunidade que, em determinada cena, está prestes a assassinar um

prisioneiro. Crusóé o salva, atirando nos supostos assassinos, e o prisioneiro o segue, de modo que ambos constroem uma dinâmica relacional.

Relacionando as duas tramas, encontramos similaridades entre a morada de Moreau e a de Crusóé. A morada de Crusóé é nitidamente demarcada pela selvageria e pela civilização, pelo dentro e pelo fora, tal como a cercania de Moreau. O cientista se resguarda em sua morada, protegida por uma muralha de madeira, com abertura apenas de um alçapão. Dentro dela, há humanos e Homens-Animais, mais-humanos-do-que-animais. Do lado de fora, há animais e viventes mais-animais-do-que-humanos. A ilha da desesperação de Crusóé se torna um retrato dessa mesma fronteirização. Assim que naufraga, torna a construir seu forte com estacas de madeira que o protegeriam dos animais e das bestas, da natureza; passa a coletar os resquícios de civilização que encontra na orla da praia, acumulando ferramentas e alimentos. O cercado de Crusóé e a muralha de Moreau são “o primeiro passo, o primeiro ato da constituição de poder” (Fuão, 2022, p. 73), ou melhor, de uma tentativa *desesperada* de constituí-lo.

As obras oferecem algumas pistas sobre a relação entre a animalidade, a bestialidade e a humanidade, o que pode auxiliar no entendimento dos entrelaçamentos entre a soberania e o que se denomina por Lei. Afinal, uma das principais afirmações feitas ao longo da história de Moreau é que a Lei é o Humano: “*this is man, this is Law*”¹ (Taylor, 1977). Cabe introduzir um pouco mais o enredo deste filme, começando pelas motivações do cientista sobre seus experimentos.

Moreau se questiona sobre a possibilidade de mudar o destino das espécies, de transformá-las em algo perfeito. “*Could we change its destiny?*”² (Taylor, 1977), ele pergunta, referindo-se ao desenvolvimento de embriões de cães, tigres e leões. Seu hóspede naufragado, Braddock, o questiona em contrapartida: “*Should we?*”³ (Taylor, 1977). Deveríamos nos legitimar à onipotência divina? Em certa cena da adaptação de 1996, quando Braddock acusa Moreau de estar fazendo o trabalho do diabo por subverter a natureza, o mesmo lhe responde: “*I have seen the devil in my microscope. [...] I’ve cut him into pieces. The devil is nothing more than a collection of*

1 Tradução livre: “isso é homem, isso é Lei”.

2 Tradução livre: “Poderíamos mudar seu destino”.

3 Tradução livre: “Deveríamos?”.

genes”⁴ (Frankenheimer, 1996). A obsessão de Moreau, para Braddock, seria a busca por criar uma raça humana perfeita, algo que o aproxima de um higienismo social.

Moreau argumenta que deseja “*to reach the control of heredity. [...] think of what we can do with humanity. The pain we can ease, the deformities we can avoid*”⁵ (Frankenheimer, 1996). O cientista busca *controlar o futuro*, a hereditariedade, evitar o que compreende por anomalia. A animalidade se apresenta como uma doença a ser curada, sendo a cura a transformação do animal em humano. Moreau falha em suas tentativas de ‘curar’ a natureza de si mesma, pois todos os viventes que busca humanizar acabam retornando à animalidade. Como reflete o protagonista na obra literária de Wells:

A série de proibições chamada A Lei — que eu os vira recitando — lutava em suas mentes contra os impulsos selvagens profundamente arraigados em sua natureza. Vim a saber que eles passavam o tempo inteiro a repetir a Lei — e a desobedecê-la (Wells, 2022, p. 71).

Todavia, esse eterno retorno à animalidade não impede Moreau de tentar submetê-los à Lei. Em determinada cena da adaptação de 1977, explorando os arredores da ilha, Braddock encontra uma caverna onde residem os viventes em mutação humana. Um deles se destaca, conhecido como o *Sayer of the Law* (no livro, chama-se o Mestre da Lei, designação que será utilizada neste artigo para fins de tradução, mas ressalta-se que a tradução literal seria “aquele que *diz a lei*”), e diz sobre Braddock: “*He is a man like us. Like us, he must learn the Law. What is the Law?*”⁶ (Taylor, 1977). Ao que os outros híbridos lhe respondem: “*Not to walk on all fours. Are we not men? Not to eat flesh, that is the Law. Not to shed blood [...]. Not to hunt other men*”⁷ (Taylor, 1977). Na adaptação do filme de 1996, há ainda um quarto mandamento: “*Not to have sex with*

4 Tradução livre: “Eu vi o diabo em meu microscópio. [...] Eu o cortei em pedaços. O diabo não é nada mais do que uma coleção de genes”.

5 Tradução livre: “Alcançar o controle da heteridariiedade. [...] pense no que poderíamos fazer com a humanidade. A dor que poderíamos aplacar, as deformidades que poderíamos evitar”.

6 Tradução livre: “Ele é um homem como nós. Como nós, ele deve aprender a Lei. O que é a Lei?”.

7 Tradução livre: “Não andar de quatro patas. Não somos homens? Não comer carne, essa é a Lei. Não derramar sangue [...]. Não caçar outros homens”.

more than one, this is not a thing men do”⁸ (Frankenheimer 1996). Vale destacar que, nesta adaptação mais recente, o Mestre da Lei se assemelha a um clérigo, subindo em seu palanque e proferindo a Lei tal qual um padre recitando mandamentos cristãos.

A similitude com a religião cristã se observa também com a fotografia da edição de 1996. Nela, Moreau é caracterizado como um personagem excêntrico em suas vestimentas e maneiras de agir, sendo transportado em uma espécie de carruagem, vestido majoritariamente de branco e com o rosto pintado de branco. Um ser humano divinizado, e continuamente referido pelos híbridos como *The Father* (O Pai), o que nos remete também a uma figura papal. Além disso, Moreau carrega consigo um cajado, em cuja ponta há um dispositivo que provoca choques nos viventes híbridos por meio de um implante subcutâneo. Quando Moreau segura seu cajado (uma figura impossível de não ser interpretada como de ordem fálica), os híbridos recuam, pois sabem da ameaça da dor. Em uma das cenas finais de 1996, Montgomery, o guarda-costas da ilha, enlouquece, embriagado, e se fantasia de Moreau, pintando seu rosto de branco tal como o cientista fazia, mas com um detalhe: acrescenta em sua testa uma cruz vermelha, símbolo do cristianismo. E então ele diz: “*We all wanted to turn animals into humans and humans into gods*”⁹ (Frankenheimer, 1996).

Na relação entre o humano e o animal, o fantasma de deus está sempre presente. Crusoé, por sua vez, não transmite a imagem de um clérigo, mas continuamente evoca a figura do deus cristão, buscando evangelizar Sexta-feira de maneira sistemática. Nessa transmissão da religião cristã, há paralelamente a transmissão da Lei: quando Sexta-feira adota, segundo a cinematografia, hábitos canibais, inferindo que o consumo do coração de um guerreiro forte o fortaleceria, tal qual o consumo de um animal predador o atribuiria habilidades aprimoradas de caça, Crusoé brada: “blasfêmia!”, indicando que o comportamento de Sexta-feira seria um pecado.

Desse modo, entre os Homens-Animais em *Moreau* e entre o inglês e o nativo em *Crusoé*, a Lei é reiterada com o objetivo de *humanizar*: humanize-se ou morra. A existência da Lei parece legitimar, mesmo que insuficientemente, a humanidade que

8 Tradução livre: “Não fazer sexo com mais do que um parceiro, [pois] isso não é algo que homens fazem”.

9 Tradução livre: “Nós todos queríamos transformar animais em humanos e humanos em deuses.”

Moreau lhes buscava conferir. Em dado momento, quando Moreau chega à caverna em que residiam os Homens-Animais, ele brada aos habitantes: “*Who breaks the Law shall be punished, back to the house of pain!*”¹⁰ (Taylor, 1977). Quem fugir da Lei, quem desobedecer ao Humano verdadeiro, será punido. Moreau é tanto aquele que cria quanto aquele que pune, e também aquele capaz de curar: “*He is the hand that makes, he is the hand that hurts, he is the hand that heals, he is the house of pain*”¹¹ (Taylor, 1977), diz o Mestre da Lei. Fazendo uma analogia bíblica, Moreau se assemelha ao deus cristão do Antigo Testamento, governando suas criaturas através do medo e da violência, e une, em suas simbologias e em seus feitos, a jurisprudência e o saber biomédico: ele é o que legisla e o que cura, o que pune e o que recompensa.

Os personagens da obra podem ser analisados como personificações das figuras que encontramos na obra *A besta e o soberano* de Derrida (2010): o Humano, em sua soberania, é identificado em Moreau, que submete o Animal, enjaulado, à sua Lei; exercendo seu domínio sobre o Animal e também fazendo uso do saber-poder de sua cientificidade, o Humano faz do Animal uma besta, um vivente *dentro* da Lei, submetido a ela, porém relegado às suas margens, espremido contra as fronteiras entre o *eu* e o *não-eu*, a civilização e a natureza, e concomitantemente impedido de fugir completamente à linguagem, tendo em vista seu encoleiramento. Apesar de almejar transformar o Animal em Humano, no intuito de curá-lo de sua natureza, Moreau não deixa de fazê-lo por intermédio da violência, da tortura e da alienação. Busca-se a todo momento entoar o nome da Lei, o que invariavelmente ocorre pela bestialização do soberano.

O nome da Lei

Percebe-se, na saga de Moreau, a bestialização do soberano (Derrida, 2010). Quando Moreau eletrocuta os Homens-Animais que não o obedecem ou quando os chicoteia sob uma prerrogativa pedagógica, ele exerce uma violência que, se exercida por um Homem-Animal, poderia ser muito facilmente compreendida como bestial.

10 Tradução livre: “Quem quebrar a Lei deve ser punido, de volta à casa da dor!”

11 Tradução livre: “Ele é a mão que cria, ele é a mão que machuca, ele é a mão que cura, ele é a casa da dor”.

A soberania de Moreau, tal como a de Crusoé, quando acorrenta Sexta-feira, desumanizando-o, contém um quê de bestialidade. E por quê?

O que faz do sujeito soberano um soberano em si é a capacidade de nomear o outro enquanto besta, e também a legitimidade para *ser* besta, sem, com isso, privar-se de sua soberania. Para Derrida (2010), o pleno uso da violência pelo Estado define o imperativo da soberania: a mesma lógica que determina a autoridade da soberania legitima a bestialidade da violência, embora esta seja, como afirmou Hannah Arendt (1973), um instrumento lógico e racional. Assim, a bestialidade *do soberano* é lógica e racional, pois não se trata *do que se faz* – atitudes bestiais –, mas *de quem se é* – soberano. O soberano pode ser bestial, pode brandir seu cajado eletrocutador da maneira que desejar e não será punido; a besta, no entanto, não pode mover um dedo sequer que já lhe é atribuído o estatuto da violência. Concebida como necessária à ordem, a bestialidade da soberania é descaracterizada como violenta; é nomeada como prolongamento da jurisprudência, posto que esta apenas reflete o soberano em si. Fazendo um jogo de linguagem, à bestialidade soberana é conferida (juris)prudência, o que suscita o questionamento: o que seria uma violência prudente?

Pela Lei, diferentes atos são nomeados como violentos ou não, seja a manipulação de uma arma de fogo, seja erguer os braços para colocar as mãos atrás da cabeça. O soberano situa-se fora da Lei justamente por ser aquele que a determina, eximindo-se das próprias asserções e da morte da qual se apodera: o carrasco não corta a própria cabeça, tal como Moreau não se eletrocuta nem se chicoteia, e tal como Crusoé não acorrenta a si mesmo. A besta está *dentro da Lei*, pois a ela é submetida, mas não é inteligibilizada enquanto capaz de *falar*, de *nomear*, de utilizar-se da linguagem que é, em suma, o substrato da soberania. Submetida à Lei, torna-se possível que o soberano a linche sem correr o risco de sofrer punições; afinal, apenas é punido aquele que violenta um vivente tão-humano-quanto-Eu.

A adaptação de 1997 de *Robinson Crusoé* retrata a relação de nomeação do soberano para com a besta. Crusoé não somente nomeia seu colega de ilha de Sexta-feira, como também se nomeia de Mestre, pois “o Soberano é sempre o sujeito, portanto o pronome ‘quem’, e a besta na qualidade de não humano é como objeto, ou semi-objeto, então o ‘que’” (Fuão, 2022, p. 60). Para Sexta-feira, Crusoé se chama Mestre,

mesmo que não compreenda inicialmente o significado da palavra estrangeira. Fuão (2022) nos traz a palavra “domesticação” como um paralelismo de colonização, subjugação. O soberano domestica a besta, subjuga-a ao seu juízo, escraviza-a à sua razão. Robinson Crusóe se transforma de náufrago em soberano: inicia sua jornada em um território desconhecido, sobre o qual não detém nenhum poder, e se torna gradualmente detentor da força, implacável e até tirano. O soberano não apenas nomeia o Outro, como o identifica nos outros, e nomeia, também, a sua morte.

Para Achille Mbembe (2018), a nomeação da Outridade de viventes desumanizados ocorre concomitantemente à nomeação da morte. Pela nomeação da morte do Outro, o Sujeito soberano identifica a morte *no* outro, realizando um ‘drible’ em relação à própria morte, pois, ao provocar constantemente a morte do Outro, esta permanece na realidade outremizada, longe do trono onde o soberano se encontra. A morte também ocupa as bordas da língua, bem onde a besta reside. E não somente a morte é nomeada, como também a vida. A soberania não pressupõe que exista vida anterior, tampouco posterior, ao soberano: este tanto fornece quanto retira a vida. O que era Sexta-feira antes de Crusóe lhe ter atribuído um nome? E nota-se que Crusóe nomeou-se de “mestre” somente após ter nomeado Sexta-feira enquanto tal. A soberania de Crusóe se fez a partir da bestialidade, da inferiorização do Outro. Ao escrever que a “vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana”, Michel Foucault (2005, p. 286) nos diz que o soberano, detentor do Nome e da Lei, determina as possibilidades existenciais daqueles que a ele estão submetidos, negando tudo o que lhe foge à língua. O assujeitamento ocorre a partir da institucionalização de possibilidades restritas de constituição subjetiva, de modo que uma existência sujeitada, submissa à vontade do Sujeito, seja a única presente no horizonte do Outro.

O poder de nomear é o poder de poder, na medida em que, nas palavras de Byung-Chul Han (2019, p. 22), “dar nomes é ao mesmo tempo dar sentido. Poder gera sentido [...]. Cada palavra é uma palavra-poder”. O sujeito soberano gera uma axiomática de sentido por meio da qual se produz o desejo, a palavra, a interpretação; axiomática que reflete o soberano em tudo o que produz e ordena. Quando o soberano nomeia a besta, ou o Sujeito nomeia o Outro, captura este Outro à sua lógica de sentido, significando-o a partir de si mesmo, e não a partir da alteridade.

Isso é humano, isso é Lei

Fuão (2022, p. 63) faz uma observação sobre as demandas da civilização: “parece que o civilizado não consegue existir sem domesticar a seus intentos todos os outros seres vivos animais, e principalmente os próprios humanos”, o que se verifica nos intuitos de Crusoé em evangelizar Sexta-feira segundo a doutrina cristã e também nas tentativas de Moreau em humanizar seus Homens-Animais, domesticando-os pelo chicote e pelo choque. A bestialização do soberano se encontra em Crusoé, quando se apresenta não como soberano de si, mas como “besta colonizadora, a besta aventureira que se julga soberana em busca de explorar novas terras e novas pessoas” (Fuão, 2022, p. 68). A besta que não suporta não ter bestas a dominar, que não suporta a solidão, que precisa de algo a civilizar, a domesticar, a dominar. Trata-se, nas palavras de Fuão, de um soberano bestial, desesperado para afirmar sua soberania pela dominação do Outro. Para dominar o Outro, porém, o Eu precisa preenchê-lo de significado, e, para preenchê-lo, este deve estar esvaziado de si mesmo.

Os significados produzidos pelo Sujeito fazem do Outro um vazio cheio de significância. “O poder gera *significância* na medida em que forma um horizonte de sentido a partir do qual as coisas são interpretadas”, escreve Han (2019, p. 23, grifo do autor). As relações de dominação giram em torno da atribuição de significados que as legitimam. A violência, porém, não necessita de legitimidade, mas sim de instrumentalidade. Todavia, sendo a violência, como escreve Arendt (1973), um recurso *ao poder* enfraquecido, a legitimidade que este poder busca nunca deixa de respingar nos exercícios de violência. Legitima-se a violência sobre o Outro ao fazer deste uma ameaça ao Eu.

Foucault (2005) evidencia a intimidade com a qual as relações de dominação, constitutivas do corpo público, determinam o estatuto de Sujeito/Outro. Pela soberania, legitimam-se a violência e a Lei por meio de discrepâncias constitutivas do ser: marcadores sociais da diferença, pertencimentos e territorializações, comportamentos estigmatizados. E se estabelecem, com isso, dinâmicas de assujeitamento, que não se limitam ao plano material. O assujeitamento estende-se ao simbólico, a processos de subjetivação. Trata-se de um exercício de alienação, em que o Outro é envenenado pela

linguagem do Eu; o Outro é mortificado pelo Eu, tendo em vista que a morte não se resume ao fim da vida, mas à condição existencial necessária à perpetuação da vida (Mbembe, 2018). É possível morrer em vida quando se aplaca, pela soberania, a vida soberana do Outro. Na Outridade, não existe *si*, não existe *eu*, pois o único *eu* reconhecido pela linguagem é o Eu soberano.

A ausência de *self* é percebida em uma cena de Moreau (1977) quando um Homem-Animal se rebela contra a Lei, cede a seus instintos e mata um tigre. Uma das Leis, todavia, era não derramar sangue. Assim, o vivente é perseguido por seus próprios pares, sob o comando implícito e fantasmagórico de Moreau. Braddock o encontra e o observa com horror e compaixão. O híbrido, ferido em seu esconderijo, diz: “*No house of pain. Kill*”¹² (Taylor, 1977). Subentende-se que ele pede a Braddock que o mate como um ato de misericórdia, livrando-o da tortura que sofreria pelas mãos de Moreau na casa da dor. Vale notar, porém, que, em sua fala, não há *eu*. O pedido de morte, *kill me* (mate-me), não se completa, encerrando-se no verbo: *kill*, mate, e não *kill me*, mate-me. O verbo (*kill*, mate) se refere não à ação da besta, mas sim do humano. Nota-se, também, o conferimento de animação ao humano, que pode matar, e de inanimação à besta, que, embora solicite ao humano que a mate, não materializa a si mesma em sua língua.

Em um momento de impasse entre os híbridos, o Mestre da Lei afirma que “*this is human, this is man, this is Law*”¹³ (Taylor, 1977). Compreende-se que o humano é a Lei. É o liame entre o possível e o impossível, entre o sagrado e o profano, seguindo com a asserção de Crusoé diante da antropofagia: “blasfêmia!”. A Lei é a linguagem, a linguagem é a Lei, a Lei é o humano, o humano é a Lei. Ao acusar Sexta-Feira de blasfemador, Crusoé se utiliza da fé cristã como instrumento de execução da justiça. “*El auténtico soberano humano es el significante*”¹⁴, pensa Derrida (2010, p. 157). O Sujeito humano *dita* o significante da Lei – o significante soberano; submete-se a ele na medida em que se circunscreve no campo da linguagem mas, ao mesmo tempo, sobrepõe-se às bordas que traça. A submissão humana à linguagem pode ser compreendida como um processo de assujeitamento. A Lei se impõe sobre o Sujeito;

12 Tradução livre: “Sem casa da dor. Mate”.

13 Tradução livre: “Isso é humano, isso é homem, isso é Lei”.

14 Tradução livre: “O autêntico soberano humano é o significante”.

contudo, isso suscita uma indagação: seria ele ainda soberano ao se submeter à língua? Onde reside a soberania de quem se curva diante de uma norma, mesmo que quem se curve seja seu próprio criador?

Para Derrida (2010), essa submissão não elimina a possibilidade de o Sujeito tomar a Lei como instância determinante, de apropriar-se dela e convertê-la em instrumento de ordem. A Lei, nesse sentido, não limita ou reprime a crueldade soberana, tampouco contém sua pulsão bestial; pelo contrário, ela a legitima. A crueldade do soberano não é desqualificada como bestialidade, mas sim elevada à condição de soberania. Ainda que formalmente sujeito à Lei, o soberano a incorpora e personifica – é a própria Lei. Por conseguinte, a Lei, ao mesmo tempo em que submete, é submetida à vontade soberana, porquanto sai de sua boca.

O Animal, em sua condição de inumanidade, permanece fora da ordem do significante soberano, é o que nos mostra Derrida em *O Animal que logo sou (a seguir)* (2002). Excluído do campo simbólico da linguagem, o Animal não é reconhecido como sujeito de dor ou sofrimento. A ausência de inscrição linguística impede que sua dor seja simbolizada – e, portanto, reconhecida. O sofrimento animal não adquire valor ético ou semântico pleno, possibilitando sua invisibilização. Tal como não é tido como capaz de sofrer, não é tido como capaz de exercer crueldade, apenas de exercer sua natureza instintivamente violenta. Embora o Animal possa exercer violência, ele não será qualificado como cruel, uma vez que a crueldade pressupõe a consciência da dor alheia, e esta, por sua vez, exige a mediação simbólica da linguagem.

A negação opera, também, pela banalização do sofrimento. Para Judith Butler, a resposta social ao sofrimento depende da *origem* do sofrimento. Dependendo de onde o sofrimento se origina, o compadecimento e a empatia para com ele serão propriamente dosados conforme o valor que é atribuído ao indivíduo sofredor. Assim, torna-se possível negar que o Outro pode sofrer, porquanto o sofrimento é característica própria à humanidade. Isent(ad)o da capacidade de sofrer, a violência cometida contra viventes desumanizados e não-humanos não é concebida como violenta, como uma crueldade, pois tal significação *cruel* só poderia ser feita a partir do reconhecimento do sofrimento da vítima. Desse modo, não se concebe que a besta é uma *vítima*, porquanto os atos cometidos contra ela não são concebidos como violentos. A besta não é violentada pois

não sofre. Por essa mesma lógica, não se criminaliza a violência cometida contra a besta, tendo em vista que o estatuto de violência e crueldade está arraigado ao de sofrimento (Derrida, 2010).

Fora do campo da linguagem, o Animal, – tido como – incapaz de se inteligibilizar enquanto Sujeito – sujeito de significante que *significa* os elementos que se lhe apresentam e que está submetido à e disposto de linguagem – e privado de inconsciente – pois, se o inconsciente é uma linguagem, apenas se o possui quando se possui, ou quando se está na, linguagem –, não é capaz de traduzir, para o campo linguístico, uma relação com o outro diferente de si. É como se o Animal não se relacionasse com o Outro por sua incapacidade de outremizá-lo, pois o Outro com o qual se relacionaria é o Sujeito Humano, que outremiza. O outro com o qual o Animal se relaciona não é Outro, mas Sujeito. Em sua relação com o Sujeito, o Animal não é Sujeito em si; é sempre Outro, nomeado pelo outro-Sujeito.

Por isso, a violência contra viventes desumanizados e não-humanos não é criminalizada, não da mesma forma como se criminaliza a violência cometida contra um Humano, tampouco se a caracteriza como violência. Muito por isso, uma das cenas iniciais em *Moreau* (1977) é o episódio de açoite: logo quando o cientista liberta um Homem-Animal de sua jaula e o introduz ao mundo ‘civilizado’, este se aproxima de um urso enjaulado e lhe estende a mão. O urso acarinha sua mão, dando a entender que, entre eles, houve uma troca, uma correspondência comunicativa, uma linguagem para além da que o humano conhece. Moreau, então, ergue seu chicote e o açoita, furioso por seu experimento não se submeter à linguagem, não negar sua animalidade, mas sim buscar comunicar-se com ela. A violência contra a besta, contra o vivente animal em devir-humano, o Homem-Animal, é tida como uma violência em si? Como vimos, não, pois, se o Outro não é humano, então não sofre.

Para Butler (2018), atitudes solidárias direcionadas a indivíduos acometidos por algum mal ocorrem pelo sentimento de injustiça. A solidariedade se deve à revolta pela injustiça do Outro, e a injustiça é mobilizada pelo sofrimento. Todavia, quando não se reconhece que o Outro sofre, não há mobilização, porquanto não há senso de injustiça. Açoitar o animal desobediente, algemar e acorrentar o habitante que não deseja se

submeter à Lei não são ações interpretadas como violências, mas como atos de benevolência, como salvacionismos.

Em contrapartida, o soberano, inserido na – e acima da – Lei, é dotado da capacidade de ser cruel. Contudo, ao infligir dor ao Animal, tal gesto não é necessariamente lido como crueldade, justamente porque se pressupõe que o Animal não é capaz de sofrer, ao menos não como o Humano. A crueldade requer não apenas a produção da dor, mas sua inteligibilidade. E, como o Animal está *fora* da linguagem, a dor que lhe é imposta permanece silenciada, e o gesto violento que a provoca, desresponsabilizado. As chibatadas de Moreau, apesar de repreendidas por Braddock, são, para o cientista, um instrumento pedagógico e não de tortura. Novamente, nos deparamos com a distinção entre a besta e o animal: ela o excede. A besta é animalizada, porém é capaz de ser cruel, é a representação do Mal; como escreveu H. G. Wells, os Homens-Animais possuem a marca da besta... Ao contrário do Animal, que age por instinto, a besta é concebida como agente do Mal, o que justifica seu aniquilamento. O Animal é apenas animal; a besta, por outro lado, deve conter algum rastro de humanidade. Se é besta pois se pertence à humanidade desumanizada. Como afirma Derrida (2010, p. 186), “*la bestiada es la cosa del hombre y no la del animal*”¹⁵. A besta é o monstro inumano: monstrificada, desumanizada, e profundamente humana.

Nesse sentido, afirma-se que a besta é própria ao humano. Contudo, existem diferentes bestialidades. Quando um leão assassina vorazmente uma gazela, seu ato não é tido como um crime, mas sim como a execução de instintos naturais. O leão mata porque precisa se alimentar. Causa e efeito. Quando um animal doméstico, digamos que um pitbull, mata uma criança pequena em plena tarde de domingo no parque onde as famílias se encontram para aproveitar o dia, isso sim é um crime. Ou quando o cão lambe o sangue do dono que veio a falecer em sua residência, isso sim é um crime. Os canídeos são abatidos, ou melhor, sacrificados. Mas qual seria a diferença entre o assassinato do leão e o do cachorro? O cachorro, que transita por dentro da morada Humana, é menos animal do que o leão; está dentro da redoma da cultura, da inteligibilização. Embora ambos os animais possam ter suas ações motivadas por instinto, o leão não é um criminoso, pois o caráter de crime não é atribuído à

15 Tradução livre: a besta é a coisa do homem e não a do animal.

animalidade. O cão, por outro lado, se torna um assassino, pois não é mais um Animal (Derrida, 2002). Afastando-se de sua animalidade, é humanizado, de modo que as violências cometidas contra cãezinhos indigentes sejam frequentemente mais impactantes e gerem mais angústia do que viventes humanos em situação de rua aos quais é ateadado fogo na calada da noite. Isso ocorre precisamente por esse processo de humanização promovido pela *inserção* do animal no seio doméstico, ou melhor, por sua transformação em um hóspede na morada do Humano.

A morada do soberano e a domesticação da besta

A saga de Crusoé é marcada pela fronteira: o naufrago que se depara com o desconhecido, o Outro, e que busca construir para si uma muralha, um forte que impeça o avanço da natureza, desse Outro ameaçador. Assim que compreende seu ilhamento, já inicia a construção de seu cercado, demarcando o limite entre a selvageria e a civilização. A arquitetura da soberania é a materialização da fronteira entre o humano e o não-humano. No entanto, dentro da morada do humano, necessita-se da presença do não-humano. O soberano *necessita* do animal dentro de sua casa. Não qualquer animal, mas aquele que ele possa domesticar. Fuão (2022, p. 63) faz uma observação curiosa sobre as demandas da civilização: “parece que o civilizado não consegue existir sem domesticar a seus intentos todos os outros seres viventes animais, e principalmente os próprios humanos”. Crusoé necessitava de súditos, de cabritos, de cachorros, de Sexta-feira; necessitava de Outros, de bestas, de Animais para legitimar sua Soberania. Ademais, o naufrago não domesticava todos os animais, deixando alguns no que se poderia chamar de estado de natureza, indomesticáveis à força da Lei. O soberano “precisa de seu oposto o selvagem para comparar com o domado, adestrado” (Fuão, 2022, p. 63), o que remete às gradações de Homens-Animais da ilha de Moreau, em que alguns híbridos viviam fora da redoma civilizatória e outros, adestrados, habitavam suas dependências – porém sempre, vale ressaltar, em posição de subserviência.

O Estado, em suas repartições e ramificações, não busca domesticar a todos. A escola seleciona aqueles que serão disciplinados e aqueles que serão expulsos, incapazes de se enquadrar, de se submeter à Lei (Foucault, 2005). Toda família tem seus desgarrados, seus bodes expiatórios e ovelhas negras; aqueles que “serão largados a

correnteza da vida” (Fuão, 2022, p. 64). Essa separação é necessária à manutenção da ordem, pois a ordem se faz pelo choque, pelo contraste com o caos. A civilização necessita da selvageria. Moreau precisa fracassar em seus experimentos para obter sucesso. Crusoé necessita da selvageria da desesperação para regozijar-se de sua civilidade. Fuão prossegue:

É fundamental ‘a besta ao soberano’, é necessário cultivar também o selvagem em campos de controle para o civilizado se identificar por oposição; e todo leque que se pode desprender desses dois extremos. O soberano não vive sem a existência da besta, como explicou longamente Derrida, assim como a invenção do selvagem. É preciso produzi-lo, fabricá-lo constantemente para a manutenção da civilização; assim como a igreja católica inventou suas bruxas e bruxos para sobreviver (Fuão, 2022, p. 64-65).

O passado de Crusoé denuncia a inseparabilidade entre domesticação-capitalismo-civilização. Crusoé não passa de um mercador que naufraga durante um tráfico ilegal de sujeitos escravizados. É um escravocrata, um empreendedor do colonialismo, tanto que seus primeiros feitos, após se (in)familiarizar com a ilha, é “domesticar os animais, e posteriormente ‘Sexta-feira’, a besta canibal” (Fuão, 2022, p. 63). Para ele, a ilha era sua, tanto que a chamava de *sua ilha da desesperação*.

A domesticação do animal é necessária, portanto, à manutenção da soberania. Em suas tentativas de evangelizar Sexta-feira, Crusoé acreditava estar humanizando-o, trazendo-o à razão, oferecendo-lhe a luz, e Moreau, em seus experimentos, acreditava estar *curando* a animalidade dos Animais, fazendo-os Homens. A inserção do Animal na morada do Humano diz respeito à confecção da própria humanidade. Dentro de nossas casas, o animal recebe seu muito parcial e provisório estatuto de humanidade, de modo que seu sofrimento, por exemplo, seja inteligibilizado, e que possa vir a se tornar um criminoso caso seus atos contrariem a Lei. O que se destaca dessa reflexão é de onde vem tal estatuto.

Como exprime Derrida (2010), o soberano é aquele capaz de proferir a palavra, de nomear o Outro. Há, como dito, diferentes bestialidades: o soberano pode se bestializar, tal como pode fazer do Outro uma besta, ou do outro um Outro. Esse é o pulo

do gato. Apesar das diferentes bestializações – e soberanizações –, o que caracteriza a bestialidade é sua origem: a soberania. A besta nasce do soberano. O soberano pode se bestializar e bestializar o Outro, mas pode o Outro se bestializar? Pode o Outro se soberanizar? Pode o Outro? Pode?

Decerto que não, pois o que faz do outro um Outro, uma besta, é seu mutismo, seu balbucio. O problema, porém, é quando a besta fala, grunhe, rosna, e abocanha, devora, mata. Quando a besta (d)enuncia seu desejo – seja ela um vivente não-humano humanizado ou um vivente humano desumanizado –, ela corrompe a Lei, distorce sua ordem e se torna uma ameaça. O leão perpetua o dinamismo da Lei com seus instintos carnívoros assassinos. O cão subverte a Lei com seus mesmos instintos, pois sua proto-humanidade não o permite. A bestialidade, portanto, é marcada exatamente pela existência do desejo, por sua manifestação, diferente do instinto. A bestialidade é marcada por certa liberdade de ação. Não se considera que o leão está livre, mas sim preso aos seus instintos. Quando o cão mata a criança pequena, porém, seu homicídio é concebido como uma escolha; portanto, como um crime, e o crime demanda punição.

A besta não está fora da linguagem como o Animal; ela se situa em suas bordas, marginalizada e expulsa do centro simbólico, destinada ao ostracismo e à caça. A destruição da besta é uma exigência da soberania, tal como seu ressurgimento. O Animal, embora matável, não é objeto de ódio ou punição – sua morte é destituída de significação ética, seu luto inexistente. A besta, por sua vez, ao ser torturada ou eliminada, reafirma o poder soberano. Sua morte possui um peso simbólico – não por ser enlutável, como diria Butler (2019), mas porque sua destruição é necessária para a consolidação e legitimação da soberania. Em suma, a morte do Animal é irrelevante; a da besta, indispensável. E ainda mais indispensável do que sua morte é seu retorno, sua reinvenção: “O Soberano não vive sem a besta, e quando não há besta ele inventa, renomeia qualquer um para fazer dele, dela, uma besta e diabolizá-la aos moldes cristãos” (Fuão, 2022, p. 68). Há uma indissociabilidade e uma indissolubilidade entre o soberano e a besta; estes existem em uma lógica de dependência ontológica.

Assim, o monstro está nos limites do inteligível, nas bordas da linguagem: a besta é monstruosa à língua, pois a ameaça. À besta, se atribui tudo o que foge à norma, tudo o que mostra como a norma não se determina naturalmente, mas sim por meio da

força, da coerção, da violência. A Lei do humano nunca cessa de ser contestada, como quando Sexta-feira, ao ser submetido a uma tentativa desesperada de evangelização por parte de Crusoé, diz a ele que não gosta de seu deus cristão e se retira de sua presença, ou como quando um Homem-Animal afirma que a Lei não diz respeito a ele, mas sim a Moreau: “*His Law*”¹⁶, diz o Homem-Animal revoltado, ao que o Mestre da Lei reafirma, em um aparente desespero pela iminência de perder seus resquícios de humanidade: “*Ours! It is our Law. Are we not men?*”¹⁷ (Taylor, 1977).

A revolta (d)à bestialização

O que pode-se captar dessas reações das bestas à imposição da soberania é que a imposição da Lei nunca ocorre sem revolta, sem resistência. A revolta da besta contra a violência do soberano é inteligibilizada pelo soberano como uma violência em si, originária e perversa. A besta torna-se abjeta, como escreve Julia Kristeva em seu ensaio *Powers of Horror* (1982), no qual define a abjeção como aquilo que o sujeito repudia e procura eliminar. Diferenciando objeto de abjeto – o primeiro como algo que o sujeito deseja e o segundo como algo que rejeita –, Kristeva identifica no abjeto um déspota, um soberano de si; traduzindo para nosso vocabulário, o abjeto seria uma besta soberana, diferente de um soberano bestial. Por não se submeter à Lei, o abjeto perverte a autoridade moral, corrompendo a sacralidade da justiça. A perversão da besta está em sua recusa em se submeter à dominação do soberano.

Todavia, creio que a perversão do abjeto diga mais de como o soberano o percebe do que da besta em si. O abjeto, sistematicamente excluído, perverte a linguagem com seu corpo monstruoso, ameaçando-a por não se acomodar a ela, por não caber em sua grafia. Como disse um Homem-Animal, a Lei é do Humano, não dos Animais. Não se pode enquadrar o abjeto na linguagem do Eu, por mais que se busque continuamente formatá-lo, reduzindo-o ao olhar daquele que nomeia. Assim, o soberano institui a perversão na besta e dela se defende, matando-a. E, se a besta é própria ao humano, então o assassinato da besta é antropofágico.

16 Tradução livre: “A lei dele [Moreau]”.

17 Tradução livre: “Nossa! É a nossa Lei. Não somos nós homens?”.

Derrida (2007) se remete ao carnivorismo tão fundamental à modernidade, às experimentações biológicas às quais animais são submetidos. O sacrifício carnívoro, como chama, “é essencial para a estrutura da subjetividade” (Derrida, 2007, p. 35). Comer o animal, devorá-lo, evidencia o princípio do devoramento como um princípio da soberania. A cultura ocidental moderna é uma cultura canibal, tão semelhante, observa Kristeva (1982), ao canibalismo do cristianismo, que se propõe a beber o sangue e a comer a carne de um cadáver simbólico. O terror que Crusoé manifesta ao presenciar a antropofagia dos nativos de sua ilha da desesperação entra em conflito com a antropofagia cristã. Em seu heroísmo, o soberano goza ao punir o monstro por meio de uma dinâmica antropofágica, em que o primeiro devora o segundo e adquire suas qualidades. Será que, quando se ingere a hóstia, acredita-se adquirir um percentual da onipotência divina?

Pela lógica do devoramento, o soberano dota-se do poder de morte sobre a besta, bestializando-se diante do outro. O soberano mergulha em um devir-besta, pois somente se pode exercer violência enquanto besta, nem que seja por uma bestialidade soberana. Ao devorar a besta, o soberano bestializa-se, justificando seu devir pela interpretação da besta como ameaça de devoramento: “*la bestia sería devoradora y el hombre devoraría a la bestia*”¹⁸ (Derrida, 2010, p. 43).

A bestialização do soberano é retratada nos momentos finais do filme de *Moreau* (1977), em uma cena de revolta. Moreau comete assassinato contra outro humano, algo testemunhado pelos híbridos, que dizem: “*He tells us not to kill, and yet he kills*”¹⁹. Aqui, percebe-se como o soberano, retratado por Moreau em sua humanidade, se localiza acima da Lei que ele mesmo impõe sobre os Outros. O soberano pode se bestializar, mas não as próprias bestas. A violência soberana é permitida pela Lei. E a besta, retratada como essencialmente violenta, não detém o direito de violentar. O soberano, portanto, não se circunscreve pela Lei, pois é a Lei; está acima da Lei e, ao mesmo tempo, a é, conferindo-lhe um estatuto de fora da Lei.

Cabe destacar novamente a distinção entre a besta e o animal, tão bem retratada no filme. Enquanto os animais estavam enjaulados dentro do recinto do humano Moreau

18 Tradução livre: “A besta seria devoradora e o homem devoraria a besta”.

19 Tradução livre: “Ele nos diz para não matar, porém ele mata”.

(que pode-se interpretar por *civilização*), as bestas residiam ou em cavernas (*selvageria*), impedidas de habitar a civilização, ou nas habitações de Moreau como serventes. A besta ou é excluída, ou sua inclusão ocorre somente por intermédio de sua submissão ao humano. O mesmo se percebe na arquitetura da morada de Crusoé: na primeira noite que Sexta-feira passa dentro de sua cercania, Crusoé o acorrenta, tal como faria a um animal. Apesar de se arrepender de tê-lo feito e de não mais acorrentá-lo, Sexta-feira nunca passa a pertencer aos aposentos de Crusoé, mantendo-se na margem de sua morada, no limiar entre o retrato arquitetônico da civilização e a selvageria da mata. Crusoé faz suas refeições em uma mesa improvisada, sentado em um banco; Sexta-feira se mantém no chão próximo à fogueira. É nesse momento que Crusoé se aproxima de Sexta-feira, rompendo momentaneamente com a barreira espacial que os separara, porém o faz para evangelizá-lo, para tentar atraí-lo ao que compreende por civilização e humanidade. Todas essas cenas retratam a localização da besta e do animal na morada do Humano, a permeabilidade entre a besta e o animal – pode-se animalizar a besta e bestializar o animal – e o caráter mutante das fronteiras que separam cada um destes agentes. A besta não é o animal, pois, enquanto a primeira está submetida à Lei, o segundo está de fato fora dela.

Derrida (2002) nos elucida sobre como a nudez do animal não é nudez *em si*, pois o animal não possui consciência de si, mas a nudez da besta ofende, posto que esta, sim, possui consciência – mas que consciência? A nudez do Animal não é repreendida, tal como a nudez de uma pessoa em situação de rua ou conderada insana, fora do campo da razão, não é tão chocante quanto a nudez de uma pessoa inteligibilizada enquanto proprietária, branca, higienizada. Já se espera que o indigente ou o louco se arrastem pelas bordas da linguagem; estes já são tratados como animais, o que não significa que não sejam punidos pela Lei. Estar às margens da Lei não equivale à isenção de punição, no caso da besta; pelo contrário, no caso do soberano, é justamente isso o que este ‘fora’ significa. Na tentativa de humanizar a besta, Moreau vestia os híbridos, inserindo-os, de alguma forma, na linguagem através da vergonha conferida pelo pecado original: a consciência do próprio pudor.

A consciência do pudor é consciência de si. O híbrido rebelde, que derramou sangue e descumpriu a Lei, não possuía consciência de si ao limitar-se ao verbo *kill*

(mate). Pode-se compreender, a partir disso, que o devir-humano deste híbrido estava por terminar, que sua animalidade falava mais alto do que a Lei humana. Na medida em que se compreende que o Animal não possui ciência de si, compreende-se também que a autoconsciência, embora exista, é tão alienada pelo discurso do humano que se torna diminuta, ou melhor, torna-se exatamente o que o humano deseja. O soberano verdadeiro, segundo Han (2019), é aquele que se encontra no coração de seus súditos, prolongando seu *self*, mas não paramos por aí. Nesse caso, o prolongamento do *self* do Humano chega a ponto de destruir o *self* da besta, posto que esta simplesmente não se personifica, urgindo por misericórdia perante a punição da soberania. Ainda assim, vestidos, mesmo que com trapos, os híbridos de Moreau questionavam: não somos humanos? Lutando contra as bordas da língua, gaguejando e se atropelando para formar sílabas, o povo das bestas se alienava no discurso soberano: isso é humano, isso é Lei.

A perda da linguagem se observa durante a transformação de Braddock em animal, quando Moreau, em uma tentativa desesperada de buscar a transformação do ser, submete seu hóspede-cativo a seus experimentos – na adaptação de 1977. Em mutação-animal, Braddock começa a se esquecer de seu passado, de sua família, do substrato de si; perde-se na linguagem, perde a linguagem, desesperando-se. Nessa cena, Braddock está enjaulado e privado de alimento e é incentivado, senão coagido, a agir como um vivente animal: ratos, ainda vivos, lhe são apresentados como fonte de alimentação. O tratamento ao qual Braddock é submetido poderia ser considerado injusto: como pode um humano ser enjaulado, forçado a comer ratos vivos, ou ainda chicoteado, como ocorria com outros Homens-Animais?

Derrida (2007, p. 33) nos auxilia a compreender o que podemos chamar dessa inversão hierárquica de humano para animal, ao dizer que “a violência de uma injustiça começa quando todos os parceiros de uma comunidade não compartilham totalmente o mesmo idioma”. Também se percebe a distinção entre a besta e o animal aqui. Não se trata o animal como pertencente ao campo da justiça. Abatedouros, que assassinam animais em massa, estão simbolicamente distantes de cenários de guerra. Embora tais cenários sejam banalizados e as mortes de indivíduos colonizados e subalternizados sejam trivializadas, ainda vemos uma notícia ou outra sobre os conflitos que ocorrem em suas terras, sobre as violências do Estado, mesmo que a fotografia da guerra, como conta

Butler (2015), seja tendenciosa para aqueles que se dizem verdadeiramente humanos. Não observamos com tanta frequência, todavia, denúncias de genocídios contra animais em abatedouros, e ativistas que resgatam animais de abatedouros costumam ser presos e judicialmente prejudicados. Isso ocorre pois a besta está dentro da linguagem, em suas bordas, e se concebe que a besta *compreende* a linguagem, que partilha do idioma a partir do qual o juiz, o médico ou o clérigo declaram seu veredito – Moreau parece personificar todos esses papéis, como também Crusoé. No entanto, embora se conceba que a besta compreende a língua, não se concebe que ela é capaz de falar:

não se falará de injustiça ou de violência com relação a um animal, e ainda menos com relação a um vegetal ou a uma pedra. Podemos fazer sofrer um animal, e nunca se dirá, no sentido dito próprio, que ele é um sujeito lesado, a vítima de um crime, de um assassinato, de um estupro ou de um roubo, de um perjúrio [...] há ainda, na espécie humana, muitos ‘sujeitos’ que não são reconhecidos como sujeitos, e recebem esse tratamento do animal (Derrida, 2007, p. 34).

A besta, portanto, deve compreender, mas não se lhe concebe a fala, a palavra, o enunciado. O monstro não pode discursar, apenas grunhir e submeter-se ao veredito Humano. Enquanto não se transforma totalmente em Animal, Braddock é uma besta, um monstro, um híbrido. Se a besta entende a linguagem, a Lei, então suas ações criminosas – pois toda ação bestial é um crime – podem ser punidas. O animal, por sua vez, não possui controle sobre o que faz, pois não compreende a lógica fronteira que deveria impedi-lo – e que impede a besta – de agir contra a Lei.

Em seu devir-animal, retratado na adaptação de 1977, Braddock perde cada vez mais seu senso de *self*, considerando que este é uma qualidade humana, e, segundo Moreau, perde cada vez mais o controle sobre si. Moreau lhe diz: “*You’ve lost control, you are an animal*”²⁰ (Taylor, 1977). Para ele, a qualidade do humano diz respeito ao autocontrole. Em resposta, porém, Braddock diz: “*You’re the animal!*”²¹ (Taylor, 1977), conferindo à animalidade a qualidade da malignidade, da tortura, do enjaulamento do

20 Tradução livre: “Você perdeu o controle, você é um animal”.

21 Tradução livre: “Você é o animal!”

Outro, posto que, enquanto se transformava em animal, o mesmo se encontrava enjaulado e forçado a comer ratos vivos, *como um animal*. Nesse cenário, a animalidade se apresenta como algo degradante. Braddock não cessa de questionar as intenções de Moreau, afirmando que “*they [os híbridos] were given laws so you could control them*”²² (Taylor, 1977). A indignação de Braddock também se manifesta por seu eu lírico na obra de Wells, quando Prendick reflete consternadamente:

Antes eles eram simples animais, com instintos plenamente adaptados ao ambiente em que viviam, e felizes à maneira de qualquer ser vivo. Agora, cambaleavam presos aos grilhões da humanidade, viviam prisioneiros de um terror incessante, desgastados por uma Lei que eram incapazes de compreender; sua existência pseudo-humana começava em tortura, transcorria numa luta interminável com eles mesmos, sempre sob a ameaça de Moreau — e para quê? (Wells, 2022, p. 83).

A revolta ocorre quando, na adaptação de 1977, os híbridos atacam Moreau, levando-o à *house of pain* (casa da dor), pois quem infringe a lei deve ser punido na casa da dor. O soberano, nesse momento, é submetido à própria Lei. As bestas reiteram a Lei que lhes foi imposta em tom de vingança. Em desespero, Moreau grita “*I created you*”²³ (Taylor, 1977), como se sua posição de criador o eximisse da Lei que ele mesmo criou, e das punições que ela carrega. De fato, o soberano cria a besta, o Eu cria o Outro. Mas, para além disso, o soberano *é criado* pela besta que ele mesmo cria.

Conclusão

Em suma, as tramas de Moreau e as aventuras de Crusoé são excelentes analisadores da forma como lidamos com as interposições da Lei, dos regramentos sociais, das relações de dominação e submissão; porém, vale destacar uma diferença entre as cinematografias e a literatura. Enquanto os filmes de *Moreau* constroem um protagonista que se rebela contra a soberania do cientista, o livro retrata um sujeito que, temeroso por sua vida, aplica a Lei aos Homens-Animais que o cercam. Em dado

22 Tradução livre: “Foram dadas leis aos híbridos para que você pudesse controlá-los”.

23 Tradução livre: “Eu os criei”.

momento do livro, quando Moreau finalmente morre, os Homens-Animais se questionam sobre a continuidade da Lei. “Existe Lei?”, eles perguntam, iniciando um cenário de desespero diante do caos e de potencial alívio pela ausência do chicote. Em resposta, Prendick/Braddock diz: “[O soberano, Moreau] está lá em cima, de onde pode ver vocês. Vocês não podem vê-lo, mas ele vê todos. Obedeçam à Lei” (Wells, 2022, p. 89), associando a figura de Moreau à do deus cristão, como faz a adaptação de 1996. Com isso, Prendick/Braddock buscou perpetuar a Lei, torná-la etérea, espectral; buscou introjetá-la nos Homens-Animais, fazendo-a independente de uma entidade física, personificada. A soberania está para além do soberano; a Lei está para além da jurisdição. Assim, os Homens-Animais viveriam tal como os prisioneiros à mercê do *Big Brother* panóptico, o espectro de Moreau, personificação de Deus. Tal como Moreau dita a Lei aos Homens-Animais, Crusoé impõe sua fé cristã como um regime que legitima sua soberania sobre o Outro. A besta, afinal, não existe fora da soberania.

Em resumo, as obras retratam com maestria as dinâmicas entre o soberano, detentor do saber e do poder, e a besta, isenta de ação, de autonomia, perdida em sua suposta irracionalidade. A demarcação de fronteiras entre o humano e o inumano denota o valor atribuído a cada corpo, a cada vida. Como traz Butler (2019), a dignificação da vida tem como alicerce sua humanização. Se não é humana, ou se é menos humana do que se espera, quão digna é a vida? Seriam dignos os híbridos da ilha de Moreau? Seriam eles dignos de serem justificados pelos infortúnios que sofreram, tal como todos os viventes desumanizados, animalizados e monstrificados, submetidos a uma humanidade unívoca e excludente? Seria digno Sexta-feira, inicialmente acorrentado e tratado como um proto-humano, distante da humanidade de Crusoé?

Vale trazer, ainda, uma das cenas finais da edição de 1996, quando os híbridos destroem o laboratório de Moreau, as habitações e se libertam da supremacia humana. Logo quando um híbrido de hiena atira em um humano, este diz: “*Now we are men*”²⁴. O estatuto de humanidade e, por extensão, de soberania, de acordo com a trama, se apresenta a partir do *direito de matar*, próprio ao *fazer morrer* da soberania (Foucault 2005). Exterminando o humano, a besta torna-se humana. Exterminando o Eu, o Outro torna-se Eu. Finalizo essa breve exposição da obra cinematográfica com a formulação do

24 Tradução livre: “Agora nós somos humanos”.

Mestre da Lei: “*We have to be what we are, not what the Father tried to make us*”²⁵ (Frankenheimer, 1996). Trata-se de um clamor por emancipação ao Humano, uma negação da perfectibilidade que a ciência, em seu poderio, prometia àqueles considerados doentes por sua *natureza*.

25 Tradução livre: “Nós temos que ser o que nós somos, não o que o Pai tentou fazer de nós”.

Referências

Butler, J. **Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

Butler, J. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

Defoe, D. **Robinson Crusoé**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

Derrida, J. **Força de Lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

Derrida, J. **Seminário La bestia y el soberano: volumen I: 2002-2002**. Buenos Aires: Manantial, 2010.

Derrida, J. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

Foucault, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Fuão, F. F. Robinson Crusoé. Sobre domesticação e colonialismo. **Ensaio Filosóficos**, 26, p. 56-77, 2022.

Han, B-C.. **O que é poder?**. Petrópolis: Vozes, 2019.

Kristeva, J. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.

Mbembe, A. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

THE Island of Dr. Moreau. Direção: John Frankenheimer. Produção: Claire Rudnick Polstein, Tim Zinnemann. United States: New Line Cinema, 1996.

THE Island of Dr. Moreau. Direção: Don Taylor. Produção: Skip Steloff, John Temple-Smith. United States: American International Pictures, 1977.

Wells, H. G. **A Ilha do Doutor Moreau.** Jandira: Principis, 2022.


Bruno Latini Pfeil é graduado em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula (USU/RJ), mestre e doutorando em Filosofia (PPGF/UFRJ), especialista em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política (FAUSP) e graduando em Antropologia na Universidade Federal Fluminense (UFF). Integrou o Núcleo de Diversidade Sexual e de Gênero João W. Nery (USU/RJ). Pesquisador do Núcleo de Pesquisas do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT). Integrante da equipe editorial da Revista Ítaca (UFRJ) e co-fundador e membro do conselho editorial da Revista Estudos Transviades. Organizador do livro "Corpos Transitórios: Narrativas Transmasculinas", publicado pela Editora Devires, e do livro "Estudos Transviades: Masculinidades Outras", publicado pela Editora O Sexo da Palavra. Atua como pesquisador e revisor/editor de periódicos. Tem como foco de pesquisa os seguintes temas: estudos de gênero, com ênfase em cisgeneridade e transmasculinidades; estudos sobre violências e teoria da monstrosidade; modificações corporais e teoria freak; comportamento suicida e automutilação, suicídio assistido e autonomia.

Artigo recebido em 15 de julho de 2025 e aceito em 11 de dezembro de 2025.

DA LIBERDADE DOS ANTIGOS COMPARADA À DOS MODERNOS (Discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris, 1819), de Benjamin Constant¹

Paulo Jonas de Lima Piva (tradutor)

Universidade Federal do ABC

 0000-0003-1121-2773

DOI: 10.36942/rfim.v5i1.1146

Resumo:

Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos é um discurso proferido pelo político suíço e pensador da política Benjamin Constant (1767-1830), em 1819, por meio do qual ele sintetizou duas concepções e vivências distintas de liberdade, a dos gregos e romanos antigos e a dos franceses, ingleses e estadunidenses da modernidade. Real ou imaginária, o fato é que tal distinção acabou se tornando um paradigma para muitos estudiosos da filosofia política, o que fez do discurso de Constant uma referência bastante presente nas bibliografias de muitas disciplinas de humanidades. Pelo seu caráter gratuito, o propósito desta tradução é facilitar ao público interessado o acesso a esse célebre texto de Benjamin Constant, oferecendo-lhe, no entanto, uma versão em português mais fiel do texto original comparada às outras traduções disponíveis em português, com os benefícios e prejuízos dessa fidelidade.

Palavras-chave: Benjamin Constant; Liberdade; Política; Tradução.

Abstract:

On the Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns is a speech delivered by the Swiss politician and political thinker Benjamin Constant (1767–1830), in 1819, through which he synthesized two distinct conceptions and experiences of liberty: that of the ancient Greeks and Romans, and that of the modern French, English, and Americans. Whether real or imaginary, the fact is that such a distinction ended up becoming a paradigm for many scholars of political philosophy, which made Constant’s speech a frequent reference in the bibliographies of numerous humanities disciplines. By virtue of

1 Tradução com base no seguinte texto original francês:
[https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_\(Constant\)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes](https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_(Constant)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes).

its gratuitous character, the purpose of this translation is to facilitate access for the interested public to this celebrated text by Benjamin Constant, offering, however, a version in Portuguese more faithful to the original text compared to other translations available in Portuguese, with the benefits and drawbacks of such fidelity.

Keywords: Benjamin Constant; Liberty; Politics; Translation.

Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos

Benjamin Constant

Senhores,

Eu me proponho a vos submeter algumas distinções, ainda bastante novas, entre dois gêneros de liberdade, cujas diferenças permanecem até hoje despercebidas, ou, ao menos, muito pouco observadas. Uma é a liberdade cujo exercício era muito caro aos povos antigos; a outra é aquela cujo gozo é particularmente precioso às nações modernas. Esta pesquisa será interessante, se eu não me engano, sob um duplo aspecto.

Primeiramente, a confusão entre essas duas espécies de liberdade foi entre nós, durante épocas por demais célebres de nossa revolução, a causa de muitos males. A França se viu fatigada com ensaios inúteis, cujos autores, irritados com o seu pouco sucesso, tentaram obrigá-la a desfrutar de um bem que ela não desejava, e lhe contestaram o bem que ela queria. Em segundo lugar, convocados por nossa feliz revolução (eu a chamo feliz, apesar dos seus excessos, porque fixo meus olhares nos seus resultados) a gozar dos benefícios de um governo representativo, é curioso e útil investigar por que esse governo, o único sob o qual poderíamos hoje encontrar alguma liberdade e algum repouso, foi quase inteiramente desconhecido nas nações livres da antiguidade. Eu sei que se pretendeu desvendar traços desse governo em alguns povos antigos, na república da Lacedemônia, por exemplo, e nos nossos ancestrais os gauleses; mas está errado.

O governo da Lacedemônia era uma aristocracia monacal, e de modo algum um governo representativo. O poder dos reis era limitado; mas o era pelos éforos, e não por homens investidos de uma missão semelhante àquela que a eleição confere nos nossos

dias aos defensores de nossas liberdades. Os éforos, sem dúvida, após terem sido instituídos pelos reis, foram nomeados pelo povo. Mas eles não eram senão cinco. Sua autoridade era religiosa tanto quanto política; eles participavam da própria administração do governo, isto é, do poder executivo; e por isso, sua prerrogativa, como a de quase todos os magistrados populares nas antigas repúblicas, longe de ser simplesmente uma barreira contra a tirania, tornava-se, por vezes, ela mesma, uma tirania insuportável.

O regime dos gauleses, que se parecia bastante com aquele que um certo partido gostaria de nos restituir, era, ao mesmo tempo, teocrático e guerreiro. Os sacerdotes gozavam de um poder sem limites. A classe militar, ou a nobreza, possuía privilégios bem insolentes e bem opressivos. O povo não tinha direitos nem garantias. Em Roma, os tribunos tinham, até um certo ponto, uma missão representativa. Eles eram os órgãos desses plebeus que a oligarquia, a qual, em todos os séculos, é sempre a mesma, havia submetido, derrubando os reis, a uma tão dura escravidão. O povo exercia, todavia, diretamente, uma grande parte dos direitos políticos. Ele se reunia em assembleia para votar as leis, para julgar os patrícios acusados: não havia portanto senão fracos vestígios do sistema representativo em Roma.

Esse sistema é uma descoberta dos modernos, e vós vereis, senhores, que a situação da espécie humana na antiguidade não permitia a uma instituição dessa natureza que ali se introduzisse ou que ali se estabelecesse. Os povos antigos não podiam nem sentir a necessidade dele, nem nele apreciar as vantagens. Sua organização social os conduzia a desejar uma liberdade totalmente diferente desta que este nosso sistema nos assegura.

É para vos demonstrar esta verdade que a leitura desta noite será consagrada. Perguntai-vos primeiramente, senhores, o que, em nossos dias, um inglês, um francês ou um habitante dos Estados Unidos da América, entendem pela palavra liberdade. É para cada um o direito de não ser submetido senão às leis, de não poder ser levado, nem detido, nem morto, nem maltratado de alguma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos: é para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu ofício, e de exercê-lo, de dispor de sua propriedade, e dela mesmo abusar; de ir, de vir, sem para isso obter a permissão, e sem ter de prestar conta dos seus motivos ou dos seus passos. É, para cada um, o direito de se reunir com outros indivíduos, seja para

conferenciar sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias ou suas horas de uma maneira mais conforme às suas inclinações, às suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influenciar a administração do Governo, seja pela nomeação de todos ou de alguns funcionários, seja por meio de representações, de petições, de demandas, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração. Comparai agora a esta liberdade aquela dos antigos.

A liberdade dos antigos consistia em exercer coletivamente, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar os julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados, em fazê-los comparecer diante de todo o povo, em submetê-los a acusações, em condená-los ou em absolvê-los; mas ao mesmo tempo que isso era o que os antigos nomeavam liberdade, eles admitiam como compatível com esta liberdade coletiva a submissão completa do indivíduo à autoridade do conjunto. Vós não encontrareis neles quase nenhum dos gozos que nós vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas são submetidas a uma vigilância severa. Nada é concedido à independência individual, nem mesmo no que diz respeito às opiniões, nem aos ofícios, nem sobretudo ao que se refere à religião. A faculdade de escolher seu culto, faculdade esta que nós consideramos como um dos nossos direitos mais preciosos, teria parecido aos antigos um crime e um sacrilégio. Nas coisas que nos parecem as mais úteis, a autoridade do corpo social interpunha-se e obstruía a vontade dos indivíduos; Terpandro não pôde entre os espartanos acrescentar uma corda à sua lira sem que os éforos não se ofendessem. Nas relações mais domésticas, a autoridade também intervinha. O jovem lacedemônio não podia visitar livremente a sua jovem esposa. Em Roma, os censores mantinham um olho escrutador no interior das famílias. As leis regulamentavam os costumes, e como tudo dependia dos costumes, não havia nada que as leis não regulassem.

Assim, entre os antigos, o indivíduo, soberano quase habitualmente nas questões públicas, é escravo em todos os assuntos privados. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, ele é circunscrito, observado, reprimido em todos os seus movimentos; como porção do corpo coletivo, ele interroga, destitui, condena, despoja,

exila, castiga mortalmente os seus magistrados ou os seus superiores; como submisso ao corpo coletivo, ele pode, por sua vez, ser privado de seu estado, despojado de suas dignidades, banido, condenado à morte, pela vontade discricionária do conjunto do qual ele faz parte. Em meio aos modernos, ao contrário, o indivíduo, independente na sua vida privada, não é, mesmo nos Estados mais livres, soberano senão em aparência. Sua soberania é restrita, quase sempre suspensa; e se, em épocas fixas, mas raras, durante as quais ele é ainda cercado de precauções e de entraves, ele exerce esta soberania, ele não o faz jamais senão para abdicar-se dela.

Eu devo aqui, senhores, deter-me por um instante para prevenir uma objeção que se poderia fazer a mim. Há na antiguidade uma república na qual a submissão da existência individual ao corpo coletivo não é tão completa quanto acabo de descrevê-la. Esta república é a mais célebre de todas; vós podeis adivinhar que eu quero falar de Atenas. Voltarei a ela mais tarde, e, admitindo a verdade do fato, expor-vos-ei a causa. Nós veremos por que, dentre todos os Estados antigos, Atenas é aquele que mais se pareceu com os modernos. Em qualquer outro lugar, aliás, a jurisdição social era ilimitada. Os antigos, como diz Condorcet, não tinham nenhuma noção de direitos individuais. Os homens não eram, por assim dizer, senão máquinas nas quais a lei regravava o movimento das molas e dirigia as engrenagens. A mesma submissão caracterizava os belos séculos da república romana; o indivíduo estava, de alguma maneira, perdido na nação, o cidadão, na cidade. Retornemos agora à fonte dessa diferença essencial entre os antigos e nós.

Todas as repúblicas antigas eram encerradas em limites estreitos. A mais povoada, a mais poderosa, a mais considerável dentre elas, não era igual em extensão ao menor dos Estados modernos. Por uma consequência inevitável de sua pouca extensão, o espírito dessas repúblicas era belicoso, cada povo ofendia continuamente os seus vizinhos ou era por estes importunado. Empurrados assim pela necessidade, uns contra os outros, eles se combatiam ou se ameaçavam sem cessar. Aqueles que não queriam ser conquistadores não podiam depor as armas sob o risco de serem conquistados. Todos compravam sua segurança, sua independência, sua existência inteira, ao preço da guerra. Ela era o interesse constante, a ocupação quase habitual dos Estados livres da antiguidade. Enfim, e como um resultado igualmente necessário dessa maneira de ser, todos esses Estados possuíam escravos. As profissões mecânicas, e mesmo, em algumas nações, as profissões

industriais, eram confiadas às mãos submetidas a ferros. O mundo moderno nos oferece um espetáculo completamente oposto. Os menores Estados de nossos dias são incomparavelmente mais vastos do que Esparta ou Roma foram durante cinco séculos. A própria divisão da Europa em vários Estados é, graças ao progresso das luzes, mais aparente do que real. Enquanto cada povo, outrora, formava uma família isolada, inimiga nata de outras famílias, uma massa de homens existe agora sob diferentes nomes, e sob diversos modos de organização social, mas homogênea em sua natureza. Ela é bastante forte para não ter nada a temer das hordas bárbaras. Ela é assaz esclarecida para que a guerra lhe seja um fardo. Sua tendência uniforme é em direção à paz.

Esta diferença conduz a uma outra. A guerra é anterior ao comércio; pois a guerra e o comércio não são senão dois meios diferentes de atingir o mesmo objetivo, o de possuir aquilo que se deseja. O comércio não é senão uma homenagem prestada à força do possuidor pelo aspirante à posse. É uma tentativa de se obter de comum acordo aquilo que não se espera mais conquistar pela violência. Um homem que fosse sempre o mais forte jamais teria a ideia do comércio. É a experiência que, provando-lhe que a guerra, isto é, que o emprego da sua força contra a força do outro, o expõe a diversas resistências e a diversos fracassos, que o leva a recorrer ao comércio, ou seja, a um meio mais doce e mais seguro de engajar o interesse de um outro em consentir no que convém ao seu interesse. A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. E é por isso que deverá vir uma época em que o comércio substituirá a guerra. Nós chegamos a esta época.

Eu não quero dizer de forma alguma que não tenha havido entre os antigos povos comerciantes. Mas esses povos, de alguma maneira, eram exceção à regra geral. Os limites de uma leitura não me permitem vos indicar todos os obstáculos que se opunham então ao progresso do comércio; aliás, vós os conheceis tanto quanto eu: relatarei aqui apenas um deles. A ignorância da bússola forçava os marinheiros da antiguidade a não perder de vista as costas, senão o mínimo que era possível. Atravessar as colunas de Hércules, isto é, passar pelo estreito de Gibraltar, era considerado um empreendimento muito ousado. Os fenícios e os cartagineses, os mais hábeis dos navegadores, não ousaram fazê-lo senão muito mais tarde, e seu exemplo permanecera por muito tempo sem ser imitado. Em Atenas, sobre a qual logo falaremos, o juro marítimo era de cerca 60%, enquanto que

o juro ordinário não era senão 12%, o tanto que a ideia de uma navegação distante implicava a ideia de perigo.

Ademais, se eu pudesse me entregar a uma digressão que, infelizmente, seria longa demais, eu vos demonstraria, senhores, pelo detalhe dos costumes, dos hábitos, do modo de traficar dos povos comerciantes da antiguidade com os outros povos, que seu comércio era, por assim dizer, impregnado do espírito da época, da atmosfera de guerra e de hostilidade que os cercava. O comércio era então um feliz acidente, hoje é o estado ordinário, o objetivo único, a tendência universal, a vida verdadeira das nações. Elas querem o repouso, com o repouso a facilidade, e como fonte da facilidade, a indústria. A guerra é, a cada dia, um meio mais ineficaz de realizar os seus desejos. Suas oportunidades não oferecem mais, nem aos indivíduos, nem às nações, benefícios que igualem os resultados do trabalho pacífico e das trocas regulares. Entre os antigos, uma guerra feliz acrescentava escravos, tributos, terras repartidas, à riqueza pública e particular. Entre os modernos, uma guerra feliz custa infalivelmente mais do que ela vale. Enfim, graças ao comércio, à religião, aos progressos intelectuais e morais da espécie humana, não há mais escravos nas nações europeias. Homens livres devem exercer todas as profissões, prover a todas as necessidades da sociedade.

Podemos pressentir facilmente, senhores, o resultado necessário dessas diferenças. Primeiro, a extensão de um país diminui muito a importância política que cabe, distributivamente, a cada indivíduo. O republicano mais obscuro de Roma ou de Esparta era uma potência. Não ocorre o mesmo com o simples cidadão da Grã-Bretanha ou dos Estados Unidos. Sua influência pessoal é um elemento imperceptível da vontade social que imprime ao governo a sua direção. Em segundo lugar, a abolição da escravidão tirou da população livre todo o lazer que proporcionava para ela o fato dos escravos realizarem a maioria dos trabalhos. Sem a população escrava de Atenas, 20.000 atenienses não teriam podido deliberar cotidianamente na praça pública. Em terceiro lugar, o comércio não deixa, como a guerra, na vida do homem, intervalos de inatividade. O exercício perpétuo dos direitos políticos, a discussão diária sobre os negócios do Estado, as dissensões, os conciliábulos, todo o cortejo e todo o movimento das facções, agitações necessárias, preenchimentos obrigatórios, se ousa empregar esse termo, na vida dos povos livres da antiguidade, que teriam ficado lânguidos sem esse recurso, sob o peso de uma inação

dolorosa, não ofereceriam senão perturbação e senão fadiga às nações modernas, onde cada indivíduo ocupado com as suas especulações, com seus empreendimentos, com os gozos que ele obtém ou espera, não quer ser desviado disso tudo, senão momentaneamente, ou o mínimo possível. Enfim, o comércio inspira nos homens um vivo amor pela independência individual. O comércio provê as suas necessidades, satisfaz os seus desejos, sem a intervenção da autoridade. Esta intervenção é quase sempre, e não sei por que digo quase, esta intervenção é sempre uma confusão e um desconforto. Todas as vezes que o poder coletivo quer se intrometer nas especulações particulares, ele vexa os especuladores. Todas as vezes que os governos pretendem realizar os nossos negócios, eles os fazem pior e de forma mais dispendiosa do que nós.

Eu vos disse, senhores, que vos falaria de Atenas, a qual poderiam opor como exemplo a algumas de minhas asserções, mas que, ao contrário, vai confirmá-las todas. Atenas, como já reconheci, era, de todas as repúblicas gregas, a mais comerciante: ela também concedia a seus cidadãos infinitamente mais liberdade individual do que Roma e Esparta. Se eu pudesse entrar nos detalhes históricos, eu vos faria ver que o comércio fez desaparecer entre os atenienses várias das diferenças que distinguem os povos antigos dos povos modernos. O espírito dos comerciantes de Atenas era parecido com o dos comerciantes dos nossos dias. Xenofonte nos ensina que, durante a guerra do Peloponeso, eles tiravam seus capitais do continente da Ática e os enviavam para as ilhas do Arquipélago. O comércio havia criado entre eles a circulação. Encontramos em Isócrates traços do uso das letras de câmbio. Observai também o quanto seus costumes pareciam-se com os nossos. Nas suas relações com as mulheres, vós vereis, eu cito ainda Xenofonte, os esposos satisfeitos quando a paz e uma amizade decente reinavam no interior do casal, levarem em consideração a esposa muito fragilizada pela tirania da natureza, fecharem os olhos para o irresistível poder das paixões, perdoarem a primeira fraqueza e esquecerem a segunda. Em suas relações com os estrangeiros, vê-los-emos prodigalizar os direitos da cidade a qualquer um que, transportando-se para junto deles com a família, estabeleça um ofício ou um empreendimento; enfim, ficaremos impressionados com seu amor excessivo pela independência individual.

Na Lacedemônia, diz um filósofo, os cidadãos acorrem quando um magistrado os chama; mas um ateniense iria ao desespero se ele acreditasse dependente de um

magistrado. Entretanto, como várias das outras circunstâncias que decidiam o caráter das nações antigas, estas também existiam em Atenas; como lá havia uma população escrava, e o território era muito comprimido, encontramos aí vestígios da liberdade própria aos antigos. O povo faz as leis, examina a conduta dos magistrados, intima Péricles a prestar contas, condena à morte os generais que haviam comandado no combate das Arginusas. Ao mesmo tempo, o ostracismo, arbitrário legal e elogiado por todos os legisladores da época; o ostracismo, que nos parece e deve nos parecer uma revoltante iniquidade, prova que o indivíduo ainda era muito subordinado à supremacia do corpo social em Atenas, mais do que o é hoje em dia em qualquer estado social livre da Europa.

Resulta do que acabo de expor, que não podemos mais gozar da liberdade dos antigos, a qual era composta pela participação ativa e constante do poder coletivo. Para nós, nossa liberdade deve ser composta pelo gozo pacífico da independência privada. A parte que na antiguidade cada um tinha na soberania nacional não era, de forma alguma, como em nossos dias, uma suposição abstrata. A vontade de cada um tinha uma influência real: o exercício desta vontade era um prazer vivo e repetido. Em consequência, os antigos estavam dispostos a fazer muitos sacrifícios para a conservação dos seus direitos políticos e de sua parte na administração do Estado. Cada um, sentindo com orgulho tudo o que valia o seu sufrágio, encontrava nessa consciência de sua importância pessoal, uma ampla compensação. Essa compensação não existe mais hoje em dia para nós. Perdido na multidão, o indivíduo quase nunca percebe a influência que exerce. Jamais sua vontade deixa sua impressão no conjunto, nada prova aos seus próprios olhos a sua cooperação. O exercício dos direitos políticos não nos oferece portanto mais do que uma parte dos gozos que os antigos nele encontravam, e, ao mesmo tempo, os progressos da civilização, a tendência comercial da época, a comunicação entre os povos, multiplicaram e variaram ao infinito os meios da felicidade particular.

Segue-se daí que devemos ser bem mais apegados do que os antigos à nossa independência individual; pois os antigos, quando eles sacrificavam esta independência aos direitos políticos, sacrificavam menos para obter mais; enquanto que, fazendo o mesmo sacrifício, nós daríamos mais para obter menos. O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria: era isso o que eles

nomeavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança nos gozos privados; e eles nomeiam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses prazeres.

Eu disse no começo que, por não terem percebido essas diferenças, homens bem-intencionados aliás, tinham causado males infinitos durante nossa longa e tempestuosa revolução. A Deus não agrada que eu lhes dirija censuras por demais severas: o erro deles era desculpável. Não saberíamos ler as belas páginas da antiguidade, não relataríamos em absoluto as ações desses grandes homens sem sentir novamente não sei qual emoção de um gênero particular que não faz experimentar nada do que é moderno. Os velhos elementos de uma natureza anterior, por assim dizer, à nossa, parecem despertar em nós essas lembranças. É difícil não sentirmos a perda desses tempos nos quais as faculdades do homem se desenvolviam numa direção previamente traçada, mas por uma trajetória tão vasta, totalmente potente em suas próprias forças, e com um tal sentimento de energia e de dignidade; e quando nos entregamos a esses lamentos, é impossível não querer imitar o que lamentamos a perda. Esta impressão era profunda, sobretudo quando vivíamos sob governos abusivos, que, sem serem fortes, eram vexatórios, absurdos nos princípios, miseráveis em ação; governos que tinham por força o arbitrário, por objetivo o rebaixamento da espécie humana, e que alguns homens, ainda hoje, ousam elogiar, como se pudéssemos esquecer que fomos testemunhas e vítimas de sua obstinação, de sua impotência e de sua queda. O objetivo de nossos reformadores foi nobre e generoso. Quem dentre nós não sentiu o coração bater de esperança na entrada da estrada que eles pareciam abrir? E que infortúnio daqueles que ainda hoje não sentem a necessidade de declarar que reconhecer alguns erros cometidos por nossos primeiros guias não significa manchar a sua memória, nem rejeitar opiniões que os amigos da humanidade professaram de geração a geração.

Mas esses homens tinham ido buscar várias de suas teorias nas obras de dois filósofos que não tinham duvidado eles próprios das modificações provocadas por dois mil anos nas disposições do gênero humano. Examinarei talvez uma vez o sistema do mais ilustre desses filósofos, Jean- Jacques Rousseau, e mostrarei que, transportando para os nossos tempos modernos uma extensão de poder social, de soberania coletiva que pertencia a outros séculos, esse gênio sublime que animava o amor mais puro à liberdade, forneceu entretanto funestos pretextos para mais de um gênero de tirania. Sem dúvida,

salientando o que eu considero um equívoco importante a revelar, serei circunspecto em minha refutação, e respeitoso em minha censura. Evitarei, certamente, juntar-me aos detratores de um grande homem. Quando o acaso faz com que eu pareça concordar com eles sobre um único ponto, eu desconfio de mim mesmo; e, para me consolar de parecer por um instante compartilhar da opinião deles sobre uma questão única e parcial, eu tenho necessidade de desaprovar e de diminuir o quanto posso dentro de mim esses pretensos auxiliares.

Entretanto, o interesse pela verdade deve prevalecer sobre considerações que tornam tão poderosos o brilho de um talento prodigioso e a autoridade de uma imensa reputação. E, aliás, não é a Rousseau, como veremos, que se deve principalmente atribuir o erro que irei combater: ele pertence muito mais a um de seus sucessores, menos eloquente, mas não menos austero e mil vezes mais exagerado. Esse último, o abade de Mably, pode ser considerado o representante do sistema que, conforme as máximas da liberdade antiga, quer que os cidadãos sejam completamente subjugados para que a nação seja soberana, e que o indivíduo seja escravo para que o povo seja livre. O abade de Mably, como Rousseau e como muitos outros, tinha, com base nos antigos, tomado a autoridade do corpo social pela liberdade, e todos os meios lhe pareciam bons para estender a ação dessa autoridade para essa parte recalcitrante da existência humana, da qual ele deplorava a independência. A queixa que ele exprime em suas obras é que a lei não pode atingir senão as ações. Ele queria que ela atingisse os pensamentos, as impressões as mais passageiras; que ela perseguisse o homem sem trégua e sem lhe deixar um asilo, um refúgio, onde ele pudesse escapar do seu poder. Mal percebia ele, não importa em qual povo, que era uma medida vexatória, que ele pensava ter feito uma descoberta e que ele a propunha como modelo: ele detestava a liberdade individual como se detesta um inimigo pessoal; e quando ele encontrava na história uma nação que fosse completamente privado dela, que não possuísse nenhuma liberdade política, ele não podia deixar de admirá-la. Ele se extasiava com os egípcios, porque, dizia ele, tudo neles era regido pela lei, desde o repouso e os divertimentos até as necessidades: tudo se dobrava sob o império do legislador; todos os momentos do dia eram preenchidos por algum dever; até mesmo o amor estava sujeito a esta intervenção respeitada, e era a lei que, alternadamente, abria e fechava o leito nupcial.

Esparta, que reunia formas republicanas à mesma submissão dos indivíduos, provocava no espírito desse filósofo um entusiasmo ainda mais vivo. Esse vasto convento lhe parecia o ideal de uma perfeita república. Ele tinha por Atenas um profundo desprezo, e teria dito com prazer sobre essa nação, a primeira da Grécia, o que um grande senhor acadêmico dizia da Academia Francesa: “Que horroroso despotismo! Todo mundo faz aí o que quer”. Devo acrescentar que esse grande senhor falava da Academia tal como ela era há trinta anos.

Montesquieu, dotado de um espírito observador porque tinha uma cabeça menos ardente, não caiu inteiramente nos mesmos erros. Ele se impressionou com as diferenças que mencionei: mas ele não distinguiu a verdadeira causa delas. Os políticos gregos que viviam sob o governo popular não reconheciam, diz ele, outra força senão a virtude. Os políticos de hoje só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e até de luxo. Ele atribui esta diferença à república e à monarquia: é preciso atribuí-la ao espírito oposto dos tempos antigos e dos tempos modernos. Cidadãos das repúblicas, súditos das monarquias, todos querem fruções, e ninguém pode, no estado atual das sociedades, não os querer. O povo mais apegado à liberdade em nossos dias, antes da libertação da França, era também o povo mais apegado a todos os gozos da vida; e ele tinha a sua liberdade sobretudo porque via nela a garantia dos gozos que ele prezava. Outrora, lá onde havia liberdade, podíamos suportar as privações: agora, por toda parte onde há privações, é preciso a escravidão para que nos resignemos a ela. Seria mais fácil hoje fazer de um povo de escravos um povo de espartanos do que formar espartanos para a liberdade. Os homens que foram levados pelo fluxo dos acontecimentos a liderar a nossa revolução, estavam, em consequência da educação que haviam recebido, imbuídos das opiniões antigas, e tornadas falsas, que haviam sido honradas pelos filósofos dos quais falei. A metafísica de Rousseau, no interior da qual apareciam de repente, como lampejos das verdades sublimes e passagens de uma eloquência arrebatadora, a austeridade de Mably, sua intolerância, seu ódio contra todas as paixões humanas, sua avidez de subjugar-las todas, seus princípios exagerados sobre a competência da lei, a diferença entre o que ele recomendava e o que de fato existira, suas declamações contra as riquezas e até mesmo contra a propriedade; todas essas coisas deviam encantar homens exaltados por uma vitória recente, e que, conquistadores do poder legal, estavam bastante confortáveis para

estender esse poder sobre todos os objetos. Para eles era uma autoridade preciosa aquela desses dois escritores que, desinteressados na questão e pronunciando anátema contra o despotismo dos homens, haviam redigido em axioma o texto da lei. Eles quiseram pois exercer a força pública como eles tinham aprendido com os seus guias, tal como fora exercida outrora nos Estados livres. Eles acreditavam que tudo devia ainda ceder diante da vontade coletiva e que todas as restrições aos direitos individuais seriam amplamente compensadas pela participação no poder social.

Vós sabeis, senhores, o que resultou disso tudo. Instituições livres, apoiadas no conhecimento do espírito do século, teriam conseguido subsistir. O edifício renovado dos antigos desmoronou-se, apesar dos muitos esforços e dos muitos atos heroicos que merecem admiração. É que o poder social feria em todos os sentidos a independência individual, sem, contudo, destruir sua necessidade. A nação encontrava apenas uma parte ideal em uma soberania abstrata que valesse os sacrifícios que lhe eram exigidos. Em vão repetíamos com Rousseau: as leis da liberdade são mil vezes mais austeras do que a dureza do jugo dos tiranos. Ela não queria essas leis austeras, e em sua lassitude, ela acreditava por vezes que o jugo dos tiranos era preferível. A experiência veio e a desiluiu. Ela viu que a arbitrariedade dos homens era pior ainda do que as mais terríveis leis. Mas as leis também devem ter seus limites.

Se eu consegui, senhores, fazer-vos partilhar da convicção que em minha opinião esses fatos devem produzir, reconheceréis comigo a verdade dos princípios seguintes. A independência individual é a primeira necessidade dos modernos: em consequência, não se deve jamais exigir o seu sacrifício para se estabelecer a liberdade política. Por conseguinte, que nenhuma das instituições numerosas e muito elogiadas que, nas repúblicas antigas, impediam a liberdade individual, seja admissível nos tempos modernos.

Esta verdade, senhores, parece, a princípio, supérflua estabelecer. Vários governos dos nossos dias não parecem, de forma alguma, inclinados a imitar as repúblicas da antiguidade. Entretanto, apesar do pouco gosto que eles tenham pelas instituições republicanas, existem alguns usos republicanos pelos quais esses governos mostram uma certa afeição. É deplorável que sejam precisamente aqueles que permitem banir, exilar, desapossar. Lembro-me que, em 1802, foi colocado numa lei sobre os tribunais especiais

um artigo que introduzia na França o ostracismo grego; e Deus sabe quantos eloquentes oradores, para fazer com que esse artigo fosse admitido, o qual, contudo, foi retirado, falaram-nos sobre a liberdade de Atenas, e de todos os sacrifícios que os indivíduos deviam fazer para conservar essa liberdade! Da mesma forma, em uma época bem mais recente, quando autoridades temerosas tentavam, com um mão tímida, dirigir as eleições segundo a sua vontade, um jornal que não é tachado entretanto de republicanismo, propôs reviver a censura romana para afastar os candidatos perigosos.

Creio pois não entrar em uma digressão inútil se, para sustentar a minha asserção, eu disser algumas palavras sobre essas duas instituições tão elogiadas. O ostracismo de Atenas repousava sobre a hipótese de que a sociedade tem toda a autoridade sobre os seus membros. Conforme tal hipótese, ele podia se justificar, e, num pequeno Estado, onde a influência de um indivíduo forte em seu crédito, em sua clientela, em sua glória, balançava muitas vezes a potência da massa, o ostracismo podia ter uma aparência de utilidade. Mas entre nós, os indivíduos possuem direitos que a sociedade deve respeitar, e a influência individual, como já observei, está tão perdida numa multidão de influências, iguais ou superiores, que toda vexação motivada pela necessidade de diminuir essa influência, seria inútil e, por consequência, injusta. Ninguém tem o direito de exilar um cidadão se ele não for condenado legalmente por um tribunal regular, segundo uma lei formal que prescreva a pena de exílio à ação da qual esse cidadão é culpado. Ninguém tem o direito de arrancar o cidadão de sua pátria, o proprietário de seus bens, o negociante do seu comércio, o esposo de sua esposa, o pai de seus filhos, o escritor de suas meditações estudiosas, o idoso dos seus hábitos. Todo exílio político é um atentado político. Todo exílio pronunciado por uma assembleia com base em pretensos motivos de salvação pública é um crime dessa assembleia contra a salvação pública, que não está senão no respeito às leis, na observância das formas e na manutenção das garantias.

A censura romana supunha, como o ostracismo, um poder discricionário. Numa república em que todos os cidadãos, mantidos pela pobreza numa simplicidade extrema de costumes, moravam na mesma cidade, não exerciam nenhuma profissão que desviasse sua atenção dos negócios do Estado, e eram assim constantemente espectadores e juízes do uso do poder público, a censura podia, por um lado, ter mais influência, e, por outro, a arbitrariedade dos censores era contida por uma espécie de vigilância moral exercida

contra eles. Mas logo que a extensão da república, a complicação das relações sociais e os refinamentos da civilização tiraram dessa instituição o que lhe servia ao mesmo tempo de base e de limite, a censura se degenerou mesmo em Roma. Não fora pois a censura que havia criado os bons costumes; era a simplicidade dos costumes que constituía a potência e a eficácia da censura.

Na França, uma instituição tão arbitrária quanto a censura seria ao mesmo tempo ineficaz e intolerável: no presente estado da sociedade, os costumes se compõem de nuances finas, ondulantes, intangíveis, que se desnaturariam de mil maneiras caso tentássemos lhes dar mais precisão. Apenas a opinião pode atingi-los; só ela pode julgá-los, porque ela é da mesma natureza. Ela se sublevaria contra toda autoridade positiva que quisesse lhe dar mais rigor. Se o governo de um povo moderno quisesse, como os censores de Roma, suprimir um cidadão por meio de uma decisão discricionária, a nação inteira reclamaria contra essa sentença, não ratificando as decisões da autoridade.

O que acabo de dizer sobre a transplantação da censura para os tempos modernos aplica-se a outros aspectos da organização social, sobre os quais citam-nos mais frequentemente a antiguidade, e ainda com muito mais ênfase. É o caso da educação, por exemplo; o que nos dizem sobre a necessidade de permitir que o governo se ocupe das gerações nascentes para moldá-las a seu modo, e quais seriam as citações eruditas nas quais se apoiaria essa teoria! Os persas, os egípcios, e a Gália, e a Grécia, e a Itália, vêm sucessivamente figurar aos nossos olhos. Acontece, senhores, que não somos nem persas, submissos a um déspota, nem egípcios, subjugados por sacerdotes, nem gauleses, que podem ser sacrificados por seus druidas, nem, enfim, gregos e romanos, cuja parte na autoridade social consolava a submissão privada. Nós somos modernos, que queremos gozar cada um dos nossos direitos, desenvolver cada um nossas faculdades como bem entendermos, sem prejudicar a outrem; assegurar o desenvolvimento dessas faculdades nas crianças que a natureza confia à nossa afeição, tanto mais esclarecida quanto mais viva, não tendo necessidade da autoridade senão para obter dela os meios gerais de instrução que pode reunir, como os viajantes aceitam dela os grandes caminhos, sem por isso serem dirigidos nas estradas que eles desejam seguir. A religião também está exposta a essas lembranças de outros séculos. Bravos defensores da unidade da doutrina citam-nos as leis dos antigos contra os deuses estrangeiros, e apoiam os direitos da Igreja Católica

com o exemplo dos atenienses, que fizeram Sócrates perecer por ter abalado o politeísmo, e com o exemplo de Augusto, que desejava que se permanecesse fiel ao culto de seus pais, o que fez com que, pouco tempo depois, se entregassem às feras os primeiros cristãos.

Desconfiemos portanto, senhores, dessa admiração por certas reminiscências antigas. Já que vivemos nos tempos modernos, eu quero a liberdade que convém aos tempos modernos; e uma vez que vivamos sob monarquias, suplico humildemente a essas monarquias que não tomem emprestado das repúblicas antigas os meios de nos oprimir.

A liberdade individual, eu o repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia; a liberdade política é, por consequência, indispensável. Mas pedir aos povos de nossos dias para sacrificarem, como os de outrora, a totalidade de sua liberdade individual em prol da liberdade política, é o meio mais seguro de afastá-los de uma, com a consequência de que, feito isso, a outra não tardará a lhe ser arrebatada. Vede, senhores, que minhas observações não tendem de forma alguma a diminuir o preço da liberdade política. Não extraio dos fatos que vos expus as consequências que alguns homens deles extraem. Do fato de que os antigos eram livres, e de que não podemos mais ser livres como eles o foram, esses homens concluem que estamos destinados a sermos escravos. Eles gostariam de constituir o novo estado social com um pequeno número de elementos que eles dizem ser os únicos apropriados à situação do mundo atual. Esses elementos são preconceitos para aterrorizar os homens, egoísmo para os corromper, frivolidade para os atordoar, prazeres grosseiros para os degradar, despotismo para conduzi-los; e, é muito necessário, também conhecimentos positivos e ciências exatas para melhor servirem ao despotismo. Seria bizarro que esse fosse o resultado de quarenta séculos, durante os quais a espécie humana conquistou tantos meios morais e físicos: eu não posso pensar dessa forma. Eu tiro das diferenças que nos distinguem da antiguidade consequências totalmente opostas. Não é a garantia, em absoluto, que é preciso enfraquecer, é o gozo que precisa ser estendido. Não é, de forma alguma, à liberdade política que desejo renunciar; é a liberdade civil que reclamo, junto com outras formas de liberdade política. Os governos não têm mais, como outrora, o direito de se arrogar um poder ilegítimo. Mas os governos que partem de uma fonte legítima, eles têm ainda menos do que antes o direito de exercer sobre os indivíduos uma supremacia arbitrária. Nós possuímos ainda hoje os direitos que tivemos sempre, os direitos eternos de aceitar

as leis, de deliberar sobre os nossos interesses, de ser parte integrante do corpo social do qual nós somos membros. Mas os governos têm novos deveres; os progressos da civilização, as mudanças operadas pelos dos séculos, impõem à autoridade mais respeito pelos hábitos, pelos afetos, pela independência dos indivíduos. Ela deve colocar sobre todos esses assuntos uma mão mais prudente e mais leve.

Essa reserva da autoridade, que está nos seus deveres estritos, está igualmente nos seus interesses bem entendidos; pois se a liberdade que convém aos modernos é diferente daquela que convinha aos antigos, o despotismo que era possível entre os antigos não é mais possível entre os modernos. Do fato de que somos muitas vezes mais distraídos em relação à liberdade política do que os antigos podiam ser, e em nosso estado ordinário somos menos apaixonados por ela, pode-se concluir que nós negligenciamos muitas vezes demais, e sempre indevidamente, as garantias que ela nos assegura; mas, ao mesmo tempo, como temos muito mais liberdade individual do que os antigos, nós a defenderemos caso ela seja atacada, com muito mais sagacidade e persistência; e nós temos para essa defesa meios que os antigos não tinham.

O comércio torna a ação do arbitrário sobre a nossa existência mais vexatória do que outrora, porque nossas especulações sendo as mais variadas, o arbitrário deve se multiplicar para atingi-las; mas o comércio também torna a ação do arbitrário mais fácil de enganar, porque ele modifica a natureza da propriedade, que se torna por esta modificação quase inapreensível. O comércio dá à propriedade uma qualidade nova, a circulação: sem circulação, a propriedade é tão-somente um usufruto; a autoridade pode sempre influir no usufruto, pois ela pode eliminar o seu gozo; mas a circulação coloca um obstáculo invisível e invencível a essa ação do poder social. Os efeitos do comércio se estendem ainda para mais longe: não somente ele liberta os indivíduos, mas, ao criar o crédito, ele torna a autoridade dependente.

O dinheiro, diz um autor francês, é a arma mais perigosa do despotismo, mas é ao mesmo tempo seu freio mais poderoso; o crédito está sujeito à opinião; a força é inútil; o dinheiro se esconde ou se dissipa; todas as operações do Estado ficam suspensas. O crédito não tinha a mesma influência entre os antigos; seus governos eram mais fortes do que os particulares; os particulares são mais fortes do que os poderes políticos nos nossos dias; a riqueza é uma potência mais disponível em todos os instantes, mais aplicável a todos os

interesses, e por consequência bem mais real e melhor obedecida; o poder ameaça, a riqueza recompensa: escapa-se do poder enganando-o; para se obter os favores da riqueza é preciso servi-la: ela deve prevalecer.

Em consequência das mesmas causas, a existência individual é menos englobada pela existência política. Os indivíduos transplantam para longe seus tesouros; eles levam com eles todos os gozos da vida privada; o comércio aproximou as nações, e lhes deu costumes e hábitos mais ou menos semelhantes: os chefes podem ser inimigos; os povos são compatriotas.

Que o poder se resigne então a isso; precisamos da liberdade, e nós a teremos; mas como a liberdade que precisamos é diferente daquela dos antigos, é necessário a essa liberdade uma outra organização, diferente daquela que poderia convir à liberdade antiga; nesta, quanto mais o homem consagrar tempo e força ao exercício dos seus direitos políticos, mais ele se acreditará livre; na espécie de liberdade à qual somos suscetíveis, quanto mais o exercício dos nossos direitos políticos nos deixar tempo para os nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa.

Daí vem, senhores, a necessidade do sistema representativo. O sistema representativo não é outra coisa senão uma organização com a ajuda da qual uma nação transfere para alguns indivíduos o que ela não pode ou o que ela mesma não quer fazer. Os indivíduos pobres fazem eles mesmos os seus negócios: os homens ricos contratam intendentess. É a história das nações antigas e das nações modernas. O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo, que quer que os seus interesses sejam defendidos, e que entretanto não tem tempo para os defender sempre eles mesmos. Mas, a menos que sejam insensatos, os homens ricos que possuem intendentess examinam com atenção e severidade se esses intendentess cumprem o seu dever, se eles não são nem negligentes, nem corruptos, nem incapazes; e para julgar a gestão desses mandatários, os comitentes que são prudentes se colocam bem a par dos negócios cuja administração eles lhes confiaram. Do mesmo modo, os povos que, com o objetivo de gozar da liberdade que lhes convém, recorrem ao sistema representativo, estes devem exercer uma vigilância ativa e constante sobre os seus representantes, e se reservarem, em épocas que não sejam separadas por muitos longos intervalos, o direito de

afastar esses representantes caso estes traíam os seus votos, e de revogar os poderes dos quais eles tenham abusado.

Pois, visto que a liberdade moderna difere da liberdade antiga, segue-se que ela também está ameaçada por um perigo de espécie diferente. O perigo da liberdade antiga era que, atentos unicamente a assegurar a sua parte do poder social, os homens não faziam um bom negócio com os seus direitos e gozos individuais. O perigo da liberdade moderna é que, absorvidos pelo gozo da nossa independência privada, e pela perseguição dos nossos interesses particulares, nós renunciámos muito facilmente ao nosso direito de partilha do poder político.

Os depositários da autoridade não deixam de nos exortar em relação a isso. Eles são tão dispostos a nos poupar de toda espécie de sofrimento, exceto o de obedecer e de pagar! Eles nos dirão: “Qual é, no fundo, o objetivo de vossos esforços, o motivo de vossos trabalhos, o objeto de todas vossas esperanças? Não é a felicidade? Pois bem, essa felicidade, deixai-nos fazer e nós a daremos”. Não, senhores, não os deixemos fazer isso; por mais tocante que esse seja um interesse tão terno, roguemos à autoridade para que permaneça nos seus limites; que ela se limite a ser justa. Nós nos encarregaremos de ser felizes.

Poderíamos ser felizes por meio dos gozos caso esses gozos fossem separados das suas garantias? E onde nós encontraríamos essas garantias se renunciássemos à liberdade política? Renunciar a ela, senhores, seria uma demência semelhante àquela do homem que, sob o pretexto de morar apenas no primeiro andar, pretendia construir sobre a areia um edifício sem fundamentos. Ademais, senhores, será mesmo verdade que a felicidade, de qualquer espécie que ela possa ser, seja o objetivo único da espécie humana? Nesse caso, nossa carreira seria muito estreita e nosso destino muito pouco relevante. Não há um de nós que, se quisesse descer, restringir suas faculdades morais, rebaixar seus desejos, abjurar à atividade, à glória, às emoções generosas e profundas, não pudesse se embrutecer e ser feliz. Não, senhores, e eu atesto isso com a melhor parte da nossa natureza, esta nobre inquietude que nos persegue e nos atormenta, este ardor para estender nossas luzes e desenvolver nossas faculdades; não é só à felicidade, é ao aperfeiçoamento que nosso destino nos chama; e a liberdade política é o mais poderoso, o mais enérgico meio de aperfeiçoamento que o céu nos concedeu.

A liberdade política, submetendo todos os cidadãos, sem exceção, o exame e o estudo de seus interesses os mais sagrados, engrandece o seu espírito, enobrece os seus pensamentos, estabelece entre eles todos um tipo de igualdade intelectual que faz a glória e o poder de um povo. Assim, vede como uma nação engrandece com a primeira instituição que lhe devolve o exercício regular da liberdade política. Vede nossos concidadãos de todas as classes, de todas as profissões, saindo da esfera dos seus trabalhos habituais e de sua indústria privada, encontrar-se de repente ao nível das funções importantes que a constituição lhes confia, escolher com discernimento, resistir com energia, desconcertar a astúcia, enfrentar a ameaça, resistir nobremente à sedução. Vede o patriotismo puro, profundo e sincero, triunfante em nossas cidades e vivificando até os nossos povoados, atravessando nossas oficinas, reanimando nossos campos, impregnando do sentimento de nossos direitos e da necessidade das garantias o espírito justo e direito do cultivador útil e do negociante industrioso, que, conhecendo a história dos males que eles sofrem, e não menos esclarecidos sobre os remédios que esses males exigem, abracem com um olhar a França inteira, e, distribuidores do reconhecimento nacional, recompensem pelos seus sufrágios, após trinta anos, a fidelidade aos princípios na pessoa do mais ilustre dos defensores da liberdade².

Longe, pois, senhores, de renunciar a alguma das duas espécies de liberdade das quais eu vos falei, é preciso, eu o demonstrei, aprender a combiná-las uma com a outra. As instituições, como diz o célebre autor da *História das repúblicas na Idade Média*, Sismonde de Sismondi, devem realizar os destinos da espécie humana; elas atingem tanto melhor seu objetivo quanto elas elevam o maior número possível de cidadãos à mais alta dignidade moral.

A obra do legislador não é de forma alguma completa quando ela apenas tornou o povo tranquilo. Mesmo quando esse povo está contente, ainda resta muita coisa a fazer. É preciso que as instituições completem a educação moral dos cidadãos. Respeitando seus direitos individuais, cuidando da sua independência, não perturbando suas ocupações, elas devem, no entanto, consagrar sua influência sobre a coisa pública, chamá-los a contribuir, por meio de suas determinações e dos seus sufrágios, com o exercício do poder, garantir-lhes um direito de controle e de vigilância pela manifestação

2 O Senhor de La Fayette, nomeado deputado pela Sarthe (Nota do Autor).

das suas opiniões, e os formando desse modo pela prática para essas funções elevadas, dar-lhes ao mesmo tempo o desejo e a faculdade de cumpri-las.


Paulo Jonas de Lima Piva possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1996), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1999) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004), com estágio de doutoramento na Université Paris I - Panthéon - Sorbonne (2003-2004), junto ao “Groupe de Recherche sur l’Histoire du Matérialisme”, dirigido pelo Prof. Dr. Jean Salem, com financiamento da FAPESP. Também tem pós-doutorado junto ao Projeto Temático da FAPESP intitulado *O significado filosófico do ceticismo*, desenvolvido no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade São Judas Tadeu, coordenado pelo Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith, entre os anos de 2005 e 2008. Atualmente é professor adjunto, classe C/6, nível 3, no Centro de Ciências Naturais e Humanas da Universidade Federal do ABC (UFABC). Foi professor visitante na Universidade Federal do ABC (UFABC) de 2015 a 2016. Também foi professor associado na Universidade São Judas Tadeu (USJT), onde atuou na graduação e no programa de pós-graduação stricto sensu em filosofia de 2005 a 2015. Também é professor do programa de pós-graduação em filosofia da UFABC. Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em Iluminismo francês, atuando principalmente nos seguintes temas: ateísmo, materialismo, ceticismo e ética. É autor dos livros *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot* (Discurso Editorial/Fapesp), de 2003, e *Ateísmo e revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier* (Alameda Editorial/Fapesp), de 2006. É co-autor e organizador de *Ensaio sobre Filosofia Francesa Contemporânea* (Alameda Editorial/Fapesp), de 2009. Também participou, como autor e tradutor, das compilações *Ensaio sobre o ceticismo* (Alameda Editorial), de 2007, e de *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade* (Alameda Editorial), de 2010. Em 2015 participou com um ensaio do livro *O neopirronismo de Oswaldo Porchat: interpretações e debate* (Alameda Editorial). É um dos organizadores, tradutores e prefaciador do livro *Dez provas da inexistência de Deus* (Alameda Editorial), de 2012. É o responsável pelo "Grupo de estudos sobre o ateísmo da UFABC", vinculado ao CNPq.

Tradução recebida em 17 de março de 2025 e aceita em 15 de agosto de 2025.


MARCUSE E A PRIMEIRA GERAÇÃO DE FRANKFURT: CONSERVADORISMO E AUTORITARISMO ONTEM E HOJE

Entrevista com John D. Abromeit

Gabriel Ramponi

 0009-0002-2450-6930

Bruno Fabrício Alcebino da Silva

 0009-0005-2115-9314

Universidade Federal do ABC

DOI: [10.36942/rfim.v5i1.1399](https://doi.org/10.36942/rfim.v5i1.1399)

Ao longo da entrevista, o professor John D. Abromeit explora a relevância do pensamento de Herbert Marcuse e outros autores da primeira geração da Escola de Frankfurt no contexto da ascensão do populismo autoritário. Tocando em temas como a nova direita e seu internacionalismo, Abromeit traça paralelos entre líderes populistas como Trump e Bolsonaro. Ele também reflete sobre o papel da linguagem e da cultura na formação de identidades coletivas, especialmente em um contexto onde questões de raça e classe se entrelaçam. É discutida também a importância de revisitar e reinterpretar as obras de Marcuse e outros teóricos críticos à luz das condições sociais atuais, argumentando que a crítica deve se adaptar às mudanças históricas. Ele levanta questões sobre a defesa da democracia em um cenário onde as instituições estão sendo desafiadas, e propõe um diálogo entre as tradições da teoria crítica e a prática política contemporânea. A entrevista convida à reflexão sobre como as ideias de Marcuse e a tradição da Escola de Frankfurt podem oferecer perspectivas valiosas para enfrentar os desafios políticos e sociais do presente.

John D. Abromeit é professor no Departamento de História e Estudos Sociais da Buffalo State University, onde desenvolve pesquisas nas áreas de Teoria Crítica e História Intelectual Moderna e Européia. Dentre sua vasta produção, destacam-se o livro *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, o artigo *Herbert*

Marcuse and the Dialectics of Liberation in the Age of Trump, a co-edição do livro *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, além de diversas publicações sobre o conservadorismo e a extrema-direita contemporâneos à luz das teorias desenvolvidas pela Escola de Frankfurt.

Gabriel Ramponi e Bruno Silva [GRBS]: *Em seu artigo “Herbert Marcuse and the Dialectics of Liberation in the Age of Trump”, há uma citação de Davis na qual ela comenta sobre “imaginações palpáveis da possibilidade de forjar alianças entre essas oposições intelectuais e ativistas diversas e contraditórias, precisamente com o objetivo de mudar o rumo da história.¹” (Davis apud Abromeit 2018, p. 60). Nesse mesmo sentido, a seguir você comenta sobre a habilidade de Marcuse “de quebrar barreiras entre diferentes grupos intelectuais e políticos” (Idem). Gostaria de conversar, então, sobre essas “alianças”, e essa “habilidade de quebrar barreiras”. Chamou bastante atenção o fato de você dar sua palestra na UFABC² em português. De minha parte, pelo menos, isso é entendido como um esforço justamente de criar alianças mais fortes, de quebrar barreiras tão significativas quanto as de diferentes línguas. Você também entende assim? E como você vê isso no cenário intelectual contemporâneo? Há esforço por parte dos intelectuais dos centros do capitalismo em falar as línguas da periferia do sistema? Isso seria importante em sua visão?*

John D. Abromeit [JDA]: Obrigado a ambos por conduzirem esta entrevista e pelas perguntas, que são muito boas e me ajudaram a refletir sobre algumas dessas questões. Então, antes de mais nada, eu só quero dizer que essa ideia de quebrar barreiras entre diferentes grupos é algo que Marcuse tira de Freud no seu conceito de “Eros”. A ideia de que Eros trata da construção de unidades maiores entre diferentes grupos. E assim, a ideia vem originalmente de Freud e, então, é claro, ela encontra seu caminho no

1 Tradução própria, assim como as seguintes citações e de toda a entrevista, conduzida em inglês.

2 Palestra realizada no dia 30 de Julho de 2025 na Universidade Federal do ABC (UFABC) e organizada pelo Grupo de Pesquisas “Utopia e Crítica”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EogdjqGb9X8> Acesso em: 20/10/2025.

pensamento de Angela Davis quando ela a aplica, eu diria, de certa forma como uma crítica amigável à política de identidade. Quero dizer, ela apoia muitos aspectos da interseccionalidade, mas depois ela pega a ideia de quebrar barreiras para encorajar as pessoas a saírem da sua zona de conforto e formarem coalizões e alianças mais amplas, que são necessárias para a política de esquerda. Na verdade, quando eu estava na pós-graduação na UC Berkeley, em 1998, nós organizamos uma conferência internacional de dois dias sobre Marcuse, por ocasião do seu centésimo aniversário. Naquela época, Angela Davis lecionava na UC Berkeley, então eu a procurei e perguntei se ela teria interesse em ser a palestrante principal da conferência, e ela aceitou. Ela é muito simpática e, normalmente, recebe muito dinheiro para dar palestras, mas decidiu fazê-lo por uma pequena quantia para a nossa conferência. Foi uma conferência muito boa e foi aí que ela fez pela primeira vez esta declaração sobre Marcuse como alguém que era muito bom a quebrar barreiras entre diferentes grupos e a incentivar as pessoas a comunicarem e a conversarem umas com as outras e também a agirem juntas politicamente. Então, acho que, em termos do internacionalismo a que você se refere, uma coisa que temos visto nos últimos tempos é que a extrema-direita, a direita populista autoritária, tem-se tornado muito mais internacional. Eu diria que há décadas já, e acho que isso está dando frutos para eles. Vemos, é claro, neste momento, a forte aliança entre Trump e Bolsonaro, e como Trump está se esforçando muito para salvar Bolsonaro. Gosto de me referir a Bolsonaro como o sócia [*Doppelgänger*] tropical de Trump. [risos] Portanto, há uma semelhança impressionante. É claro que também há os motins nas capitais dos Estados Unidos e do Brasil. Mas isso não se limita a Trump e Bolsonaro. Quer dizer, se você olhar e voltar à posse, a posse de Bolsonaro, Viktor Orbán estava presente, Benjamin Netanyahu estava presente. E então essas pessoas estão a trabalhar juntas. Orbán tem sido um modelo para Trump há muito tempo. E recentemente terminei um artigo na revista *Telos*, que não sei se vocês já ouviram falar. Mas era a revista mais importante dos Estados Unidos nos anos 70 e 80, apresentando a Escola de Frankfurt e o marxismo ocidental para um público de língua inglesa. Mas é muito estranho porque esta revista, que era uma grande revista nos anos 70 e no início dos anos 80, no final dos anos 80, dá uma verdadeira guinada à direita. E há uma mudança para a direita. Começam a ler Carl Schmitt e a convidar todo esse

tipo de pensadores populistas de direita para se juntarem à revista. E então, uma das coisas que tento mostrar no meu artigo é como ela se torna um lugar importante para discussões internacionais de direita ou populistas autoritárias. Por exemplo, eles publicam muitos artigos de Alain de Benoist, da França, que é considerado o pai da Nova Direita Europeia. E então eles têm pessoas envolvidas em movimentos de extrema direita, pensadores de extrema direita nos Estados Unidos, como... qual é o nome dele? Não, não consigo lembrar o nome dele. Mas enfim, um desses caras foi um importante assessor de Pat Buchanan. E então eles estão reunindo pessoas que criam um fórum para esse tipo de internacionalismo. Mas, é claro, como sabemos, historicamente foi a esquerda que deu muito mais ênfase à solidariedade internacional. Pensamos na Primeira Internacional, fundada por Marx. Na Segunda Internacional... outros exemplos de internacionalismo de esquerda, como o movimento dos países não alinhados na década de 50. E, claro, muitos dos estudos recentes sobre o movimento de 1968 enfatizaram o caráter internacional do movimento de 1968. Quer dizer, aqui também podemos usar o exemplo de Angela Davis e como ela foi para Frankfurt estudar com Adorno e se envolveu com os estudantes da Sozialistische Deutsche Studentenbund, a SDS na Alemanha, onde conheceu Detlev Claussen e Hans-Jürgen Klau e trabalharam juntos. Na verdade, houve um momento muito comovente na conferência em Berkeley em 1998, quando Angela subiu ao palco para dar a sua palestra e olhou nos olhos e viu Detlev Claussen, que ela provavelmente não via há 25 anos ou algo assim. Mas os dois tinham trabalhado juntos em Frankfurt. E havia também vários estudantes brasileiros que desempenharam um papel importante no movimento alemão de 1968, mais em Berlim do que em Frankfurt. Havia estudantes iranianos em Berlim. À noite, para incentivar o protesto contra o Xá quando ele veio em 1967, o que levou ao assassinato do estudante Beno Onizorg, que foi o tipo de momento catalisador para os movimentos de protesto na Alemanha. Então, esses são claramente exemplos de internacionalismo de esquerda. E você tem que se perguntar: o que aconteceu com essas tradições de internacionalismo de esquerda hoje? Elas parecem bastante fracas para mim. E parece que alguns esquerdistas estão recuando para posições mais nacionalistas. Talvez conheça o teórico alemão Wolfgang Streeck, que escreveu algumas críticas a Habermas e defende uma posição mais nacionalista. Quer dizer, há boas razões para isso também. Mas acho que a

questão é: como podemos ressuscitar o internacionalismo de esquerda hoje em dia? E acho que parte disso, é claro, é simplesmente passar um tempo em outros países e construir alianças tanto no nível intelectual quanto no político. Tive uma experiência maravilhosa quando morei em Frankfurt nos anos 90, trabalhei com uma revista chamada *Perspectiven*. Frankfurt é uma cidade muito cosmopolita. Muitos estudantes de diferentes países. Tínhamos estudantes, acho, de 15 ou 16 países diferentes participando dessa revista. Era uma revista trimestral. Era publicada apenas quatro vezes por ano. E abordávamos tanto teoria como política. Cada edição focava numa determinada região do globo. Por exemplo, podíamos ter uma edição sobre Israel e a Palestina. Ou podíamos ter uma edição sobre a América Latina. Trabalhamos muito nessa época sobre a guerra na Iugoslávia, porque isso foi durante a guerra na Iugoslávia, em meados da década de 1990. E tínhamos várias pessoas cujos pais eram trabalhadores imigrantes da Iugoslávia e, por meio deles, conseguimos estabelecer bons contatos com alguns dos ex-membros do grupo Práxis, que eram pensadores importantes na década de 1960, organizando a Escola de Korčula. Alguns dos membros do grupo Práxis assumiram posições populistas de direita, mas outros permaneceram bastante críticos. E então trabalhamos em conjunto com esses intelectuais. Realizamos conferências... A revista, para mim, foi uma verdadeira educação política, porque só por estar nesse ambiente internacional, aprendi muito. E o que fazíamos era publicar artigos no idioma original na revista e também na tradução alemã. Então, tínhamos os dois. Tínhamos o idioma original e a tradução para o alemão. E procurávamos especialistas em tópicos específicos. Como essas pessoas do grupo Práxis ou, se estivéssemos a escrever sobre Israel e a Palestina, procurávamos especialistas de ambos os lados que achávamos que tinham as análises mais interessantes e críticas da situação. Então, essa foi uma experiência maravilhosa que tive nos anos 90, uma espécie de internacionalismo de esquerda. E eu adoraria ver mais projetos como esse acontecendo hoje.

[GRBS]: *Retomando a citação de Davis, especialmente ao que tange o comentário sobre a atitude que deveríamos ter diante da obra de Marcuse, quando ela comenta sobre não sermos nostálgicos e sermos, sim, críticos à sua obra. Em sua leitura, quais pontos são os mais importantes nesse sentido não nostálgico e críticos à obra de*

Marcuse? Junto a isso, retomo outra parte do artigo onde você afirma sua leitura de que retomar o “trabalho inicial” da Escola de Frankfurt seria mais promissor para o desenvolvimento contemporâneo da Teoria Crítica. Poderia comentar sobre os principais pontos dessa sua leitura?

[JDA]: Bem, acho que Walter Benjamin apontou que as obras de filosofia, arte e literatura se revelam para nós de maneiras diferentes, dependendo da nossa situação no presente. Então, lemos obras diferentes, vemos-as de maneira diferente com base no que está a acontecer na nossa situação atual. E esse foi um aspecto importante, um aspecto importante da crítica dele, a crítica de Benjamin ao historicismo tradicional de Ranke ou de outros que acreditam que podemos ter total objetividade histórica. E Benjamin rejeita essa ideia. Então, acho que, seguindo essa linha de pensamento, quando leio Marcuse ou qualquer teórico, na verdade, procuro conceitos e argumentos que ainda possam iluminar a nossa situação atual. É por isso que me concentro no ensaio de Marcuse, “O destino histórico da democracia burguesa”, no meu artigo sobre Marcuse e a dialética da libertação na era de Trump. Este artigo que Marcuse escreveu — ele nunca chegou a publicar, mas escreveu-o logo após a reeleição de Richard Nixon em 1972. À época, Nixon estava intensificando o bombardeamento dos Estados Unidos às cidades do Vietnã do Norte. Nixon também fez campanha com o slogan populista de direita de defender a maioria silenciosa contra os movimentos de protesto do final dos anos 60 e início dos anos 70. Marcuse argumenta no artigo que a reeleição de Nixon representa o triunfo de poderosas tendências neofascistas nos Estados Unidos. Em outras palavras, acho que Marcuse reconheceu claramente e começou a analisar as tendências sociais e psicológicas que acabariam por levar à eleição de Trump nos EUA mais tarde. Essa ideia de que, de alguma forma, havia tendências neofascistas — e esse é um termo forte para Marcuse usar. Então, quero dizer, acho que se relêssemos *O Homem Unidimensional* hoje, provavelmente não nos diria o mesmo que este artigo. Porque vejo *O Homem Unidimensional* como uma crítica brilhante ao que Eric Hobsbawm, o historiador Eric Hobsbawm, chamou de idade de ouro do capitalismo do século XX, com o que Hobsbawm se referia ao período de crescimento econômico e prosperidade sem precedentes na Europa e, em menor grau, bem, nos Estados Unidos. Portanto, a Idade de

Ouro foi o ponto alto de uma espécie de keynesianismo forte que atingiu os seus limites históricos na década de 1970 e depois deu lugar eventualmente ao neoliberalismo na década de 1980. E, desde então, a prosperidade econômica diminuiu significativamente. A desigualdade e a precariedade, conforme descritas por Thomas Piketty ou Guy Standing, entre outros, aumentaram tremendamente. Só para dar um exemplo, nos Estados Unidos, o número de pessoas presas passou de 300 mil na década de 1970 para mais de 2 milhões em 2010. Portanto, acho que os problemas que enfrentamos hoje, os problemas sociais que enfrentamos hoje, são muito diferentes daqueles que Marcuse diagnosticou no início da década de 1960, quando tudo parecia, é claro, estar indo muito bem. Mas Marcuse não teve medo de mudar os seus argumentos em resposta às mudanças nas condições sociais, econômicas e políticas. E isso também é, é claro, um aspecto essencial da teoria crítica como um todo, o que Horkheimer e Adorno chamaram de *Zeitkern der Wahrheit*, o núcleo temporal da verdade. Portanto, a teoria crítica deve permanecer constantemente atenta às mudanças nas condições históricas, ao mesmo tempo em que coloca essas condições dentro de um quadro teórico muito mais amplo da história do capitalismo global moderno como um todo, ou o que Horkheimer chamou de época burguesa. Assim, dentro do capitalismo moderno, é claro, temos diferentes períodos históricos: capitalismo liberal, capitalismo monopolista, capitalismo de Estado. Eu diria que, depois disso, o capitalismo neoliberal. Há discussões interessantes agora: ainda estamos no neoliberalismo? Não parece que estamos, parece que agora estamos em algum tipo de período novo, mais orientado para o Estado. Mas ainda estamos no capitalismo, isso é bastante claro.

[GRBS]: Ainda sobre seu texto, você resgata a análise da Escola de Frankfurt sobre as “estruturas de caráter burguês” e a forma como líderes populistas manipulam o ressentimento que delas emana. Citando Marcuse em 1972, você aponta que “as pessoas se encontram em seu líder” (Ibidem, p. 71). Pensando especificamente em Donald Trump e seu slogan “Make America Great Again”, poderíamos interpretar essa promessa menos como um projeto político e mais como um projeto psicossocial? Ou seja, esse slogan oferece uma forma de gratificação (*Ersatz*) — para usar o conceito de Fromm que você menciona — a uma subjetividade que foi fragmentada pela

precarização neoliberal e por um sentimento de perda do status imperial dos EUA? A promessa seria, então, a de restaurar não apenas um império, mas uma identidade pessoal e coletiva coesa e dominante?

[JDA]: Obrigado, acho que essa é uma pergunta muito boa também. Acabei de escrever uma resenha de um novo livro de Claudia Leeb, que se chama *Contesting the Far Right: a Psychoanalytic and Feminist Critical Theory Approach*³. Ela trabalha com psicanálise, mas também com marxismo, para tentar compreender a psicologia social do populismo autoritário. Ela se concentra mais em Adorno, em alguns dos ensaios de Adorno, e eu ficaria mais feliz se ela tivesse passado mais tempo discutindo a teoria crítica inicial. Mas acho que o trabalho dela sobre isso é muito bom, e acho que vocês estão certos. Acho que é realmente uma tentativa de restaurar algum tipo de identidade coletiva nos Estados Unidos. E aqui também poderíamos talvez voltar a Roediger e à ideia de branquitude. Porque na Europa é muito mais fácil ter identidades coletivas. Vocês têm as antigas tradições do nacionalismo étnico. A ideia de que a Alemanha é para os alemães, a França é para os franceses, a Itália é para os italianos. Isso faz com seja bastante fácil, para a direita populista, criar essas identidades coletivas. Mas é mais difícil nos Estados Unidos, que é um país de imigrantes e uma população diversificada de muitos países de todo o mundo. Então, como criamos esse tipo de identidade coletiva nos Estados Unidos? E também há uma questão, sobre a qual um amigo chamado Joe Lowndes tem feito um trabalho muito interessante: sobre pessoas negras e imigrantes nos Estados Unidos que apoiam Trump. Portanto, não é o caso que apenas pessoas brancas apoiam Trump. Então, você tem que se perguntar: por que essas pessoas negras ou imigrantes também estão apoiando Trump? E eu diria que, em muitos casos, isso remete à antiga ideologia americana, do sonho americano, da mobilidade ascendente. Mesmo que estudos tenham mostrado que a mobilidade social é menor nos Estados Unidos do que em muitos outros países ao redor do mundo. Mas o vice-presidente dos Estados Unidos neste momento, JD Vance, também tem feito perguntas sobre quem são os verdadeiros americanos. Ele tem dito que alguns americanos são mais americanos do que outros e

3 Em português, “Contestando a extrema direita: uma abordagem teórico crítica psicanalítica e feminista”. Sem tradução publicada no Brasil até o momento.

estão tentando acabar com a cidadania por direito de nascimento. Portanto, há claramente um esforço aqui para criar um novo tipo de mentalidade coletiva. Eu tenho um artigo sobre o “Personalidade Autoritária” no qual analiso alguns desses aspectos mais de perto, usando os conceitos de pseudoconservadorismo, complexo de usurpação e populismo produtivista. E o que eu acho fascinante nos estudos sobre preconceito, que incluem o *Personalidade Autoritária* e o *Prophets of Deceit*, é que esses estudos foram realizados nos Estados Unidos. E Adorno reconhece que o populismo, por um lado, tem tendências autoritárias que estão presentes em todas as sociedades capitalistas modernas. Então, por um lado, eles acham que o autoritarismo está ligado ao capitalismo de uma forma muito geral. Por outro lado, para que os agitadores autoritários tenham sucesso, eles precisam apelar para as tradições locais. E então, uma maneira de ver o *Prophets of Deceit* e o *Personalidade Autoritária* é como um estudo sobre quais são as tradições americanas específicas que poderiam ser manipuladas para fins autoritários. E isso é interessante porque os americanos, porque a nossa identidade política está fundamentada na democracia, na democracia liberal, a maioria das pessoas pensaria que algo como o fascismo nunca poderia acontecer nos Estados Unidos. Mas é precisamente isso que os teóricos críticos contestam. E eles dizem isso com este conceito de pseudoconservadorismo. E Adorno basicamente diz que a questão é que a democracia é apresentada às pessoas como o mais próximo possível de uma sociedade ideal. Mas é claro que muitas pessoas sabem, consciente ou inconscientemente, que não é. Porque é realmente tabu falar sobre capitalismo nos Estados Unidos. É que se você fala sobre capitalismo, bem, você é um comunista. E isso é como se fosse um inimigo ou uma coisa maligna. Então Adorno diz, bem, então, as pessoas que percebem, consciente ou inconscientemente, que os seus próprios interesses pessoais não estão a ser atendidos nesta maravilhosa democracia, elas têm uma reação contra a democracia. E então ele descreve as diferentes formas que isso pode assumir. E acho que é isso que estamos a ver agora com Trump, à medida que vemos algumas dessas novas formas de coletivismo. A ideia também de Trump, que ele costuma dizer, “bem, fui eleito, portanto posso fazer o que quiser”. A sua margem de vitória foi muito, muito estreita. E houve muitas pessoas que não votaram. Então, na realidade, ele provavelmente obteve cerca de 38, 39 ou 40% dos votos no total. Mas agora que foi eleito, ele acredita que isso lhe deu

um mandato poderoso para tentar implementar todas essas medidas radicais que ele tem vêm implementando. E isso é também o modelo clássico de fascismo de Carl Schmitt. A ideia de que se usa uma espécie de ideia populista de democracia como regra da maioria, domínio da maioria, a fim de eliminar os elementos liberais da democracia: os direitos das minorias ou o Estado de direito ou a divisão de poderes. Pode-se usar uma espécie de noção quase rousseauniana de democracia para implementar um tipo de governo autoritário. Por isso, Schmitt também estava muito interessado em Rousseau, porque não se trata de um argumento autoritário conservador tradicional. Na Europa, o conservadorismo tradicional é antidemocrático. Os conservadores tradicionais na Europa dizem que as pessoas pobres instruídas têm de ser mantidas fora da democracia. O fascismo baseia-se na ideia de mobilizar as pessoas. Portanto, elas não estão realmente sendo incluídas, estão sendo mobilizadas. Acho que Trump e a sua administração estão fazendo exatamente isso: estão a tentar criar novas formas de coletivismo que possam ser usadas para promover o seu projeto de realmente fortalecer o poder executivo. Estão tentando fortalecer o poder executivo.

[GRBS]: *Você também recorda a complexa posição de Marcuse em 1972, de que a Nova Esquerda teria a “tarefa de defender essa democracia enquanto ataca suas fundações capitalistas” (Ibidem, p. 66). Você atualiza essa posição ao conectá-la à recusa do Partido Republicano em condenar o ataque ao Capitólio de 6 de janeiro, o que para você confirma o caráter autoritário do partido. No atual clima político, em que uma parcela significativa do eleitorado parece ter perdido a fé nas instituições democráticas, como essa estratégia dupla de Marcuse pode ser aplicada na prática? Como se pode defender a forma da democracia quando o ataque a ela é alimentado por uma rejeição popular, ainda que manipulada, da substância do sistema político e econômico vigente? Defender as instituições não arrisca ser percebido meramente como uma defesa do status quo neoliberal que, como o senhor mesmo argumenta, preparou o caminho para a ascensão de Trump?*

[JDA]: Bem, talvez eu vá contradizer o que acabei de dizer. Esta é uma questão muito importante para mim. Quero dizer, acho que o cerne da questão aqui é a relação com a

tradição da teoria política democrática liberal e o marxismo. E acho que essa é a questão realmente importante com a qual temos de lidar hoje e é uma questão complexa, obviamente. Mas, historicamente, novamente, acho que o conceito de sociedade burguesa dialética pode nos ajudar aqui. Se nos lembrarmos, como certamente Horkheimer argumentaria — o Horkheimer do início — e acho que Marx também, que a teoria política burguesa, assim como as ciências naturais que se desenvolveram durante o início do período moderno nos séculos XVI, XVII e XVIII, eram forças progressistas. E, como apontado em seu ensaio introdutório aos *Estudos sobre Autoridade e Família*, publicado pelo Instituto em 1936, Marcuse salienta que as teorias da autoridade, teorias irracionais da autoridade que foram desenvolvidas por pensadores contrarrevolucionários e reformistas em resposta à Revolução Francesa, foram um ataque aos aspectos progressistas do pensamento político burguês. Como a defesa da lei natural ou do constitucionalismo, direitos e assim por diante, foram atacados pelos contrarrevolucionários. Pensadores como Edmund Burke ou Joseph de Maistre, Bonald ou, no contexto espanhol, Donoso Cortés. Alguns desses pensadores europeus conservadores da velha guarda, muito tradicionais. Mas Marcuse mostra como, no final do século XIX, muitos dos principais pensadores burgueses começaram a adotar algumas dessas mesmas teorias irracionais de autoridade. Marcuse não menciona Gustave Le Bon, mas acho que ele é talvez o melhor exemplo disso — um pensador francês que escreveu o livro *A Multidão* em 1895. E basicamente como uma espécie de manual, um guia, é como se fossem as impressões de Maquiavel atualizadas para a burguesia conservadora no final do século XIX. “É isso que você tem que fazer se quiser permanecer no poder. Você tem que aprender a trabalhar dentro da democracia”. Porque, como Tocqueville já havia apontado na década de 1830, a democracia estava chegando à Europa, gostando ou não. Então, por que é que Tocqueville vai para os Estados Unidos? Porque ele quer ver o futuro da Europa. Ele quer estudar a democracia porque diz que ela está a chegar, quer queiramos, quer não, e não podemos impedi-la. Assim, no final do século XIX, Gustave Le Bon diz: leiam o meu livro e compreenderão o que têm de fazer para manipular as pessoas. Iluminismo como dominação em massa, como dizem no “Dialética do Esclarecimento”, *Massenbeherrschung*, as técnicas de manipulação das pessoas. Gustave Le Bon escreve este livro para mostrar às pessoas como fazer isso.

E este livro, é claro, foi muito influente. Quero dizer, Mussolini disse que o mantinha ao lado da sua cama. E se lerem, se virem Hitler num comício, é como se ele também tivesse estudado *Le Bon*. Os historiadores, acho que não conseguiram mostrar se ele realmente leu *Le Bon*. Mas, então, acho que alguém como *Le Bon* representa uma espécie de abandono burguês do legado progressista da burguesia durante o início do período moderno, a fase heróica da burguesia. E é preciso ter cuidado com isso também. Quero dizer, pensadores pós-coloniais apontariam corretamente que fora da Europa não havia realmente nada de progressista na burguesia, na expansão do capitalismo global. Porque fora da Europa foi terrível. Mas, pelo menos dentro da Europa, há uma espécie de aspecto progressista nisso, que pôs fim ao feudalismo e ao absolutismo. Marx, é claro, também reconheceu o papel progressista da burguesia na destruição das relações sociais repressivas, patriarcais relações sociais do feudalismo e do absolutismo. No entanto, durante o mesmo período, no final do século XIX, entre meados e o final do século XIX, quando a burguesia europeia se tornava cada vez mais conservadora, o movimento socialista na Europa começou a defender alguns dos princípios básicos da democracia liberal. Em grande parte porque acreditavam que a expansão do direito ao voto levaria inevitavelmente à criação de uma sociedade socialista. Se assumirmos que o socialismo é do interesse da grande maioria da população, então a democracia deveria levar automaticamente ao socialismo. E, na verdade, parecia que isso estava acontecendo na Europa no final do século XIX e início do século XX. Por exemplo, em 1912, pouco antes da Primeira Guerra Mundial, o Partido Social-Democrata da Alemanha, que ainda era um partido explicitamente marxista na época, obteve 35% dos votos. Eles estavam recebendo mais votos do que qualquer outro partido na Alemanha. Em comparação, o Partido Liberal Nacional, que era um partido burguês autoritário, recebeu cerca de 10% dos votos, contra 35%. Portanto, parecia aos conservadores e às elites conservadoras no poder que isso estava caminhando na direção errada. O que vamos fazer? E então, é claro, esse também é o contexto em que o fascismo emerge nas décadas de 1920 e 1930. Então, os partidos fascistas na Itália, Mussolini e os Camisas Negras, demonstram sua disposição de atacar trabalhadores e fábricas, de atacar camponeses no sul da Itália que lutam pela reforma agrária. E o rei da Itália e algumas das outras forças governantes dizem: “Bem, talvez possamos trabalhar com esses caras.” A mesma coisa acontece

basicamente na Alemanha. Hindenburg, Paul von Hindenburg, e alguns dos líderes conservadores tradicionais, eles realmente não gostavam de Hitler, é claro. Quero dizer, Hindenburg era um general. Hitler era como um marechal de campo ou algo muito menor. Se você está no exército, sabe que o general não vai ter muito respeito por ele. Mas o que os nazistas tinham era algo que a classe dominante conservadora precisava, que era popularidade e apoio democráticos. E o Partido Popular Nacional Alemão estava recebendo apenas seis ou sete por cento dos votos porque as pessoas não querem votar numa sociedade rigidamente hierárquica na qual vão ficar na base. Faz sentido. Então, as elites conservadoras precisavam deste partido que mobilizasse as massas. E o partido nazista, o partido fascista, não tinha nenhum poder. Eram apenas pessoas humildes. Hitler era apenas um agitador da Áustria, socialmente na base da pirâmide, mas descobriu como manipular as massas. Então, é isso que vemos acontecer, o contexto do surgimento do fascismo nas décadas de 1920 e 1930, que impede o que parecia ser um desenvolvimento natural em direção ao socialismo antes. Isso explica também a ascensão de alguém como Eduard Bernstein no final do século XIX, as interpretações revisionistas do socialismo de que o socialismo está chegando. Portanto, não precisamos de uma revolução, não precisamos lutar, o que acabou por estar errado. Outro momento que considero importante enfatizar, ou outro pensador que gosto neste tema, é Franz Neumann. Neumann era um teórico jurídico político do Instituto de Pesquisa Social. E Neumann escreveu um artigo sobre a Constituição de Weimar que achei realmente muito interessante, porque a Constituição de Weimar, que foi criada em 1918 com muita contribuição do Partido Socialista na Alemanha. Quero dizer, acho que, assim como a Constituição brasileira de 1988, a Constituição de Weimar também incluía direitos sociais. A Constituição brasileira dá às pessoas o direito à saúde. E ao seguro-desemprego... E isso já acontece na Constituição de Weimar. Mas outra cláusula da Constituição de Weimar que Neumann enfatizou é a ideia de que, se o parlamento decidir nacionalizar uma indústria, se a maioria da população disser: “Queremos nacionalizar a BMW ou a Mercedes”, isso é legal, é constitucional. Eles têm que compensar os proprietários da empresa. Mas ela é assumida, é *vergesellschaftet*. É socializada. E então Neumann diz que isso abre as portas para uma transição pacífica e democrática para o socialismo. O que não seria um modelo de partido de vanguarda

leninista, em que um pequeno partido lidera uma revolução e é como um golpe. Mas, novamente, isso realmente não aconteceu. Isso não aconteceu. Mas acho interessante porque Neumann é alguém que tem uma compreensão muito sofisticada de Marx e da crítica marxista ao capitalismo, mas também leva muito a sério os legados progressistas do pensamento político democrático liberal. E então acho que, mais uma vez, também aqui teríamos de pensar sobre qual foi o legado do comunismo soviético no século XX. Pessoalmente, venho mais de uma formação da nova esquerda [*New Left*] e, especificamente, mais da nova esquerda europeia, que é crítica do comunismo soviético. Mas, também no contexto europeu, a nova esquerda europeia era mais marxista do que nos Estados Unidos. Mais uma vez, o tabu sobre Marx nos Estados Unidos. Temos pensadores como, digamos, Rudi Dutschke, ou mesmo os situacionistas franceses, Guy Debord, que têm uma compreensão muito sofisticada de Marx e se interessaram em voltar atrás e recuperar as tradições dos conselhos operários na Europa como alternativas a um modelo leninista mais autoritário. Ou Dutschke que estava muito interessado em Rosa Luxemburgo. Então, voltamos aos debates entre Luxemburgo e Lenin. E Luxemburgo, é claro, no seu famoso ensaio sobre a Revolução Russa, critica Lenin e Trotsky por não levarem suficientemente a sério as ideias burguesas de direitos ou liberdade de expressão, dizendo que, numa sociedade socialista, é preciso preservar essas ideias básicas. Mais uma vez, dizendo que esses foram movimentos e ideias historicamente progressistas, a ideia de direitos ou liberdade de expressão. Se quisermos, pode-se usar a ideia hegeliana de uma negação determinada. A sociedade social negaria essas ideias, mas preservaria o que há de melhor. Enquanto talvez a crítica leninista e trotskista seja uma negação abstrata de alguns dos ideais democráticos liberais. Então, como podemos preservar a ideia do Estado de direito ou dos direitos das minorias, mas não os direitos de propriedade. Não os direitos de propriedade. Os direitos de propriedade também são cruciais para a sociedade burguesa. Mas, para mim, sim, é aqui que temos de escolher, talvez [risos].

Referências:

Abromeit, J. “Herbert Marcuse and the Dialectics of Liberation in the Age of Trump”.
Dossiê Herbert Marcuse, Parte 1. **Dissonância**: Revista de Teoria Crítica, v. 2, n. 1.1, p.
59-84, 2018.

Gabriel Ramponi é graduado em Relações Internacionais pela Faculdade de Campinas (Facamp), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Foi pesquisador-colaborador do projeto internacional de pesquisa "Extimidades: teoria crítica desde o Sul Global", vinculado à UFABC. Recebeu a "*Marcuse Society Phd Research Fellowship*", para os anos de 2023 e 2024. Foi aprovado para o "*Hochschulwinterkurs* Curso de Inverno de Língua e Cultura Alemãs", programa do DAAD, de 2024. Desenvolve pesquisa sobre a Imaginação como contradição, entre a libertação e a dominação, e baseia-se na obra de Herbert Marcuse e de Roberto Schwarz, especialmente sua interpretação da obra de Machado de Assis.

Bruno Fabrício Alcebrino da Silva é bacharel em Ciências e Humanidades e graduando em Ciências Econômicas e Relações Internacionais pela UFABC (Universidade Federal do ABC). Atua como monitor e pesquisador do Observatório de Política Externa e Inserção Internacional do Brasil (OPEB), com atividades em produção editorial e pesquisa em política externa. Integra o projeto de pesquisa Utopia e Crítica: Subjetividades, Democracia e Transformação Social e é membro do Grupo de Estudos da América Latina Contemporânea (GEALC). Possui experiência em análise política e regulatória, incluindo pesquisa documental, mapeamento de stakeholders e avaliação de risco institucional. Desenvolveu iniciação científica em Teoria Crítica, com foco na relação entre trabalho, economia e filosofia social no pensamento de Herbert Marcuse. Realizou mobilidade acadêmica internacional na Universidad de la República (Montevideu, Uruguai), no âmbito da Associação de Universidades Grupo Montevideu (AUGM), com estudos em conjuntura internacional e política externa. Autor e colaborador em veículos nacionais e internacionais.


Entrevista recebida em 23 de outubro de 2025 e aceita em 13 de novembro de 2025.

DISSONÂNCIA MORAL NA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

Reflexões em torno de uma filosofia cognitiva da arte

Fábio Luiz Nunes

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

 0000-0003-0784-1921

DOI: [10.36942/rfim.v5i1.1242](https://doi.org/10.36942/rfim.v5i1.1242)

Resenha da obra: POZZA, Gustavo Luiz. **Arte e imoralidade: a evolução moral pela experiência da arte imoral**. Cachoeirinha (RS): Editora Fi, 2024. 169 p. (Série Filosofia Menor). ISBN: 978-65-5272-040-5.

Na condição de um privilegiado modo de interrogação do sensível, a arte reconfigura a percepção e traz à luz dimensões da realidade que antecedem a objetivação conceitual, como sustentam as investigações fenomenológicas de M. Dufrenne (1953) e M. Merleau-Ponty (1964). É no interior dessa tradição de pensamento que vai se inserir, com uma roupagem própria, a obra *Arte e imoralidade: a evolução moral pela experiência da arte imoral* (Editora Fi, 2024), de Gustavo Luiz Pozza. O livro, resultado de sua tese de doutorado defendida na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), põe em articulação a ideia de que o espaço de vivência proporcionado pela experiência estética de uma obra que apresenta valores imorais, entendido e percebido pelo espectador como uma realidade, representa, afinal, uma oportunidade para o exercício de valores, contrariando a noção de um efeito corruptor que fundamenta a censura.

Gustavo Pozza é atualmente professor e coordenador dos cursos de Fotografia e de Produção Audiovisual: Cinema na Universidade de Caxias do Sul (UCS). O percurso acadêmico desse pesquisador aponta para uma convergência programática entre a prática artística e, claro, a investigação filosófica. Partindo da graduação em Fotografia (UCS) e

da especialização em Imagem Publicitária (PUC-RS), a produção intelectual de Pozza se aprofundou com o mestrado em Filosofia Ética (UCS), em que se debruçou sobre a relação entre ética e estética na fotografia contemporânea, e no já mencionado doutorado em Filosofia, que deu origem à obra objeto da presente crítica.

Na introdução de *Arte e imoralidade*, Pozza (2024) esboça a noção-chave de que a vivência estética de obras com conteúdo moralmente questionável abre uma oportunidade para o exercício e para a evolução dos valores do espectador. O autor argumenta contra a ideia de um “efeito imoralizante”, que historicamente fundamenta a censura, para, em seu lugar, defender que o contato com a arte imoral pode estimular um crescimento cognitivo no campo da moralidade. A estrutura da investigação é apresentada em três etapas: i) a análise das correntes de avaliação moral da arte para compreender como sustentam a ideia de aprendizado; ii) o exame do processo perceptivo do espectador para validar a experiência moral como autêntica; e iii) a demonstração de como a obra de arte cria um universo ficcional que funciona como um espaço reflexivo, permitindo a vivência de realidades paralelas e o reconhecimento de valores distintos dos seus (Pozza, 2024).

No capítulo dois, “A relação ético-estética”, Pozza (2024) mergulha na discussão sobre a avaliação moral da arte, partindo do pressuposto de que conceitos e valores morais são subjetivos e variáveis no tempo e no espaço. O filósofo apresenta ao leitor a teoria do progresso moral como um processo evolucionário, que necessita do desacordo e do debate para evitar a estagnação e a regressão. Nesse âmbito, a arte que apresenta temas imorais não é lida como um ataque aos valores, mas um mecanismo catalisador da racionalização e o exercício das capacidades morais em um ambiente controlado e livre de consequências reais. A imoralidade na arte é, por conseguinte, definida como oposição dialética aos valores do destinatário, que provoca a justificação argumentativa e a possível revisão dos conceitos morais (Pozza, 2024). Nesse capítulo, estabelece-se que a experiência da imoralidade, para ser cognitivamente proveitosa, deve ser percebida como real e efetivamente imoral, no sentido de se contrapor aos valores do espectador.

As observações de Pozza (2024) fazem diálogo com correntes contemporâneas da filosofia da arte, como o esteticismo, o moralismo e o contextualismo. O autor resenhado critica a bifurcação entre forma e conteúdo, uma falha do esteticismo, ao

examinar o filme-propaganda do nazismo *O triunfo da vontade* (Alemanha, 1935), de Leni Riefenstahl, argumentando que a mensagem e os elementos formais nessa composição semiótica são indivisíveis. A crítica sobre o moralismo e sua versão moderada, o eticismo, lança luz em direção à complexidade da relação entre falhas éticas e estéticas. A esse respeito, Pozza (2024) operacionaliza o conceito gautiano de *resposta meritória* (Gaut, 2007) para questionar a expectativa de uma reação moralmente adequada por parte do espectador, posição que se alinha à refutação de Jacobson (1997), para quem a resposta emocional à arte precede a racional. A proposta de Kieran¹, de um *imoralismo cognitivo* que suspende o julgamento moral, é alvo de crítica por Pozza (2019) por promover o retorno a uma avaliação amoral que anula o potencial de ganho cognitivo.

No capítulo “A mente, a subjetividade e a percepção da arte”, Pozza (2024) coloca sob exame os mecanismos mentais que permitem a experiência do universo ficcional como uma realidade. A argumentação se funda na filosofia da mente de J. Searle, com especial atenção aos conceitos de consciência, intencionalidade e *background*. O filósofo brasileiro compreende que a mente, por meio de um processo unificado de percepção, seleciona e direciona a atenção para elementos relevantes, sendo o *background* (isto é, o conjunto de conhecimentos e pressuposições pré-intencionais) a estrutura que possibilita a decodificação da realidade. A obra de arte, à medida que apresenta uma realidade ficcional, afeta e atualiza esse *background*. Para explicar a compreensão empática do espectador, o texto recorre à *teoria da simulação* e à *teoria-teoria*², tratando-as como complementares para descrever os processos cognitivos, tanto de alto nível (conscientes) quanto de baixo nível (inconscientes, como a ativação de neurônios-espelho), que validam a vivência ficcional (Pozza, 2024). O método

1 Matthew Kieran é um filósofo britânico segundo o qual uma obra de arte pode ter valor artístico em virtude de seu caráter imoral, aprofundando a compreensão do espectador. Pozza (2024) debruça-se detidamente sobre sua obra por considerá-la uma das principais propostas no debate ético-estético.

2 De acordo com Pozza (2024), a teoria da simulação parte da noção de que a compreensão do estado mental de outrem ocorre pelo espelhamento de seus processos cognitivos na mente do espectador. Em contrapartida, a teoria-teoria defende que o espectador já possui um conjunto de conhecimentos prévios, um modelo teórico sobre o funcionamento da mente, para interpretar o outro. Pozza (2024) apresenta as duas teorias como complementares: a teoria-teoria forneceria o conhecimento de base, ao passo que a teoria da simulação seria o processo pelo qual esse conhecimento é aplicado e testado no contexto da narrativa.

fenomenológico adotado para a análise da percepção imagética, que imprime o espectador como colaborador na construção da experiência, é consistente com investigações anteriores do próprio autor, a exemplo de Pozza (2015).

O capítulo quatro, “A relação obra-espectador”, aborda o processo de construção do universo interno da obra a partir da participação do espectador. Pozza (2024) mobiliza a estética fenomenológica de M. Dufrenne e a teoria do efeito estético de W. Iser para diferenciar a *obra de arte* (o objeto físico) do *objeto estético* (a obra enquanto percebida e concretizada pelo espectador). Essa concretização ocorre por meio de um processo dialógico, no qual as *lacunas de sentido* da obra demandam a participação ativa do espectador para sua realização (Pozza, 2024). A interação é descrita com o auxílio do conceito de *jogo* do filósofo alemão H.-G. Gadamer, em que o espectador se engaja em uma realidade simulada, assumindo outros pontos de vista e reconhecendo o personagem como um interlocutor. Gustavo Pozza (2024) distingue o isolamento do espectador na experiência estética, que é necessário para a simulação de processos perceptivos, da suspensão de julgamento moral, o que extingiria o ganho cognitivo (Pozza, 2019). Diferentemente de abordagens que podem não distinguir adequadamente os processos de identificação e o papel das emoções (Carroll, 1999), Pozza (2024) sustenta que a vivência na obra é uma reconstrução subjetiva que, partindo do *background* do espectador, dá oportunidade a uma nova visão de mundo.

É no capítulo cinco, “A evolução moral pela experiência da arte imoral”, que Pozza (2024) efetivamente aprofunda sua tese de um imoralismo reflexivo, que se distingue das teorias avaliativas examinadas anteriormente. O filósofo defende que a identificação da imoralidade na arte é um ato inerentemente subjetivo, que depende do reconhecimento pelo espectador de uma dissonância com seus próprios valores. A experiência da arte imoral é esmiuçada em três componentes: (i) a manifestação de valores reconhecidamente imorais; (ii) o resultado de uma experiência real para o espectador; e (iii) a capacidade de provocar um processo reflexivo. Essa formulação se opõe a uma avaliação que busca um equilíbrio objetivo entre méritos estéticos e falhas éticas, como a proposta por Gaut (2007) da já mencionada resposta meritória, uma vez que o ganho da experiência, para Pozza (2024), repousa no próprio conflito subjetivo. A argumentação do autor resenhado se aproxima da de Jacobson (1997), pois admite que

o mérito estético pode derivar do conteúdo imoral; no entanto, avança em relação a este quando detalha o mecanismo cognitivo pelo qual o fenômeno ocorre. Nas considerações finais, Gustavo Pozza (2024) reitera que a vivência da imoralidade ficcional não tem como resultado a corrupção do espectador; ao contrário, a experiência, por ser percebida como real, instiga um questionamento dos próprios valores e um diálogo interno, o que refutaria a simetria entre a obra imoral e um suposto efeito imoralizante.

Como se vê, a investigação filosófica de Pozza (2024) caracteriza-se por uma articulação conceitual satisfatoriamente precisa. O autor sustenta sua tese a partir de fundamentos da filosofia da arte, da mente e de uma teoria dialética do progresso moral. A obra organiza-se, por essa razão, como um recurso de grande utilidade para pesquisadores dos campos da estética, da ética e da teoria das mídias, sobretudo para os interessados na função cognitiva da arte e nas alegadas justificativas para a censura. A argumentação em favor da utilidade cognitiva da experiência da imoralidade artística, porém, deixa em aberto uma questão de peso quando estudada em paralelo com o eticismo gautiano. Na visão deste resenhista, permanece em debate se o exercício moral que a obra promove, à medida que prescreve uma resposta eticamente desmerecida, constitui um valor artístico intrínseco ou um benefício extraestético que coexiste com aquilo que Gaut (2007) identificaria como um defeito estético.

Essa aparente aporia, diferentemente do que se poderia imaginar, sugere a maturidade teórica do projeto, uma vez que a estrutura teórica desse empreendimento representa uma solução construtiva e sofisticada para o problema que o próprio Pozza (2019) já havia apontado em teorias alternativas, qual seja, a insuficiência da suspensão do juízo moral para o ganho cognitivo. Assim, o principal feito da obra não consiste em apresentar uma resposta definitiva, senão em reformular o debate com uma precisão filosófica mais refinada. A relação não resolvida com os princípios *pro tanto* de Gaut (2007)³ não enfraquece a contribuição do trabalho; ela, na verdade, ilumina a complexidade da questão e enseja um novo e mais fértil terreno para o subsequente

3 Para Gaut (2007), uma falha ética esteticamente relevante em uma obra de arte é sempre uma falha estética naquela medida específica. Isso se diferencia de um princípio geral, pois não implica que a remoção da falha ética melhoraria o valor estético geral da obra. A remoção poderia, por exemplo, comprometer outras qualidades estéticas, como a unidade ou a originalidade, das quais a falha moral era inseparável.

exame filosófico a respeito da conexão entre propriedades artísticas e desenvolvimento cognitivo.

Referências

Carroll, N. **Philosophy of art: a contemporary introduction**. London: Routledge, 1999.

Dufrenne, M. **Phénoménologie de l'expérience esthétique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

Gaut, B. **Art, emotion and ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Jacobson, D. "In praise of immoral art". **Philosophical Topics**, v. 25, n. 1, pp. 155-199, 1997.

Merleau-Ponty, M. **L'œil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1964.

Pozza, G. L. "A fenomenologia como avaliação estética da fotografia". **Sapere Aude**, v. 6, n. 12, p. 643-656, 2015.

Pozza, G. L. "É possível uma reformulação do imoralismo cognitivo de Kieran?". **Sapere aude**, v. 10, n. 20, p. 750-764, 2019.

Pozza, G. L. **Arte e imoralidade: a evolução moral pela experiência da arte imoral**. Cachoeirinha/RS: Editora Fi, 2024.

Fábio Luiz Nunes é mestre em Estudos Linguísticos pela Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (FALE-UFMG) na linha de pesquisa em análise do discurso, sob orientação da Profa. Dra. Gláucia M. Proença Lara (2024). Desenvolve, desde 2025, o doutoramento nessa mesma instituição. Possui graduação em Psicologia pela Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais (2015). É especialista em Didática, Práticas de Ensino e Tecnologias Educacionais pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (2025), em Formação Docente para a Cultura Digital pela Universidade Estadual de Montes Claros (2025) e em Retórica e Análise do Discurso em Publicidade e Propaganda pela Universidade de Araraquara (2023). É filiado à Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e avaliador voluntário de periódicos na área de educação e ciências da linguagem. No presente, atua como profissional técnico-administrativo em educação no Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), estando lotado na biblioteca da sede, em Belo Horizonte (MG). Foi servidor público do município de Belo Horizonte no período de 2012 a 2017. Tem experiência na área de ciência da informação, com ênfase em biblioteconomia, e em revisão e normalização de produções de gêneros discursivos do domínio acadêmico. Já promoveu pesquisas em psicologia da educação, psicopatologia e avaliação psicológica, com ênfase em psicometria de instrumentos para diagnóstico de transtornos de personalidade. Na interface entre psicologia e ciências jurídicas, tem produzido estudos voltados ao consumo compulsivo e ao superendividamento, e mantém-se engajado na análise e na implementação de métodos restaurativos para o enfrentamento da violência de gênero contra a mulher no Brasil.

Resenha recebida em 3 de setembro de 2025 e aceita em 11 de dezembro de 2025.