

Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) ▪ ISSN: 2763-7689



- **Consumação e Crise: Fundamentos Teológicos na Origem da Ciência Moderna** ▪ **Walter Benjamin, arauto da Teologia da Libertação? Por uma crítica das aproximações entre marxismo e teologia** ▪ **Platão atribui às mulheres a condição de sujeitos morais? Uma análise a partir do livro V do diálogo *A República*** ▪ **Gingando no ensino de filosofia: Espinosa e a resistência afro-brasileira em uma perspectiva de educação libertadora** ▪ **Para uma razão negra nomundo: gênese inventiva e real de devires e realidades**
- **Para um mundo moral: as disposições da natureza humana para a transição do estado natural à formação do estado civil** ▪ **Filosofar no feminino: a primeira carta de Elisabeth da Boêmia a René Descartes (16 de maio de 1643)** ▪ **O ser humano como ser supremo e a dialética do método de Marx, de Juan José Bautista** ▪

Equipe Editorial

Editores Gerais

*Coordenação do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia*

Coordenador:

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos

Vice-coordenadora:

Prof^a. Dr^a. Michela Bordignon

(gestão 2021-2023)

Editores Responsáveis

Izabela Loner Santana (UFABC)

Pedro Casalotti Farhat (UFABC)

Comissão Editorial

Daniel Valente Pedroso de Siqueira (UFABC)

Edvan Aragão Santos (UFABC)

Gregory Augusto Carvalho Costa (UFABC)

Guilherme Guimarães Sebastião (UFABC)

Jean Rodrigues Siqueira (UFABC/PUC-UNIFAI)

Luiz Renato Seixas Maffei (UFABC)

Renan Alves do Nascimento (UFABC)

Roberto Carlos Conceição Porto (UFABC)

Yasmin Alcantara Galvão Pereira (UFABC)

Conselho Editorial

Prof^a. Dr^a. Aléxia Bretas (UFABC)

Prof. Dr. Daniel Pansarelli (UFABC)

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan (UFSC)

Prof. Dr. Federico Sanguinetti (UFRN)

Prof^a. Dr^a. Léa Silveira (UFLA)

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

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

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



Instauratio Magna

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

v. 1, n. 2 (2021)

ISSN: 2763-7689

[https://periodicos.ufabc.edu.br/
index.php/instauratiomagna](https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/instauratiomagna)

Para contato:

instauratio.magna@ufabc.edu.br



Sumário

Nota introdutória 1

Editorial 4

Artigos

Consumação e Crise -
Fundamentos Teológicos na Origem
da Ciência Moderna
Guilherme Serapicos Rodrigues Alves 8

Walter Benjamin, arauto da
Teologia da Libertação? Por uma crítica das
aproximações entre marxismo e teologia
Fernando Araujo Del Lama 35

Platão atribui às mulheres a condição
de sujeitos morais? Uma análise a partir
do livro V do diálogo A República
Handerson Reinaldo Araújo 81

Gingando no ensino de filosofia -
Espinosa e a resistência afro-brasileira em
uma perspectiva de educação libertadora
Vitor Mateus dos Reis Martins Duarte 114

Para uma razão negra no mundo: gênese
inventiva e real de devires e realidades
Diego Miranda Aragão 147

Para um mundo moral: as disposições da
natureza humana para a transição do estado
natural à formação do estado civil
Matheus Maciel Paiva 182

Traduções

Filosofar no feminino:
a primeira carta de Elisabeth da Boêmia a
René Descartes (16 de maio de 1643)
Rafael Teruel Coelho 237

O ser humano como ser supremo e a dialética
antropológica do método de Marx,
de Juan José Bautista
Bruno Reikdal Lima 250



Nota introdutória

Francis Bacon denominou *Instauratio Magna* sua maior obra filosófica, a qual começou a ser publicada em 1620. Agora, 400 anos depois, com a escolha deste nome não gostaríamos de render uma homenagem a Bacon ou sua filosofia. O que nos interessa é evocar o espírito de desconforto incitado pela investigação filosófica, esta motivação que arrebata e instiga qualquer ser humano tomado pela cólera filosófica, que também se manifestou em Bacon.

Desse modo, a filosofia não está toda dada na metafísica fantástica que escapa por completo da realidade material, nem na ciência experimental e aplicada, preocupada apenas com aspectos quantitativos, mas sim entre o universal e o particular, sem deixar de lado, no entanto, a dor e o sofrimento do mundo, pretendendo alcançar os limites dos saberes humanos.

A intenção, portanto, de termos escolhido tal nome, é instigar a revelação do óbvio recôndito, que esgueira nas sombras das próprias obras humanas, tarefa a ser cumprida pela filosofia em sua relação conflituosa com a tradição, a qual serve de orientação para que, dentro de nossa perspectiva, tomemos os diversos autores e autoras, obras e tratados agora menos como

ídolos e mais como contrapartes em nossas investigações. Tal como Bacon, que busca livrar a ciência da idolatria em prol de um conhecimento construído coletivamente, em relação.

Pretendemos, assim, livrarmo-nos do catecismo filosófico e, parafraseando Bacon, das antecipações dos textos, passando à interpretação do mundo. O texto filosófico revela seu mundo, isto pode ser compreensível, mas não devemos nos prender a ele, devemos nos guiar pelo mundo em que vivemos, utilizando da tradição. Tendo isso em vista, não é possível recusar a necessidade de subversão constante, levando em conta o que hoje são problemas da filosofia e que, antes, não eram questionados. Esse é o espírito desta publicação, que parte portanto para a disputa em torno do significado da restauração filosófica, instaurando em seu seio temas antes recusados. Filosofias não-ocidentais, decoloniais, antirracistas e feministas são não apenas bem-vindas, mas fazem parte, de maneira inseparável, de nossa missão enquanto publicação. Francis Bacon, o autor da *Instauratio* original, é por vezes uma figura controversa em nossos tempos, dada sua filosofia, as interpretações e consequências dela. Dado que ele negligenciou esses temas que agora nos parecem urgentes, nossa intenção é implodir sua proposta por dentro, reivindicando um lugar que se mostra não apenas possível, mas necessário, sem deixar de ver na tradição filosófica uma fonte de questões e problemas com os quais precisamos lidar.

Por fim, deixamos as leitoras e leitores desta humilde publicação resguardados, portanto, de nossas intenções, abrindo a oportunidade para qualquer uma ou qualquer um que pretenda acompanhar-nos neste trabalho.

Fazemos nossas, por fim, as palavras de Bacon:

"De nossa parte silenciemos: quanto àquilo de que aqui se trata, no entanto, pedimos que os homens não o considerem uma opinião, mas um trabalho sério; e que estejam convencidos de que lutamos para assentar os fundamentos não de alguma seita ou opinião arbitrária, mas sim para a utilidade e o engrandecimento da humanidade. E, então, que se preocupem com o bem comum (...) segundo a medida de seus próprios interesses (...), e que por si mesmos tomem parte nele; além disso, que esperem o bem e não imaginem ou pensem que a nossa Instauro seja algo interminável e sobre-humano; pois ela é, na verdade, o fim e o legítimo término de um erro interminável."

Francis Bacon, *Instauro Magna*, Prefácio.



Editorial

Após a edição especial inaugural de apresentação de nossa Revista e de seu projeto, trazemos a público nossa primeira edição com submissões de artigos e traduções de colegas pós-graduandos de vários programas e formações de todo o Brasil.

Se a primeira edição foi um primeiro passo de materialização do projeto de uma revista dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC, com este novo número, ele se concretiza efetivamente, pois realiza seu objetivo de fomentar a produção e a divulgação das produções de pesquisadores e pesquisadoras em pós-graduação, abrindo mais um espaço de debate qualificado e de compartilhamento das investigações, neste importante período de nossas formações.

Na história de nossos cursos de filosofia e em nosso PPGFIL na UFABC, boa parte do corpo discente sempre buscou abrir e sustentar novos espaços de autonomia institucional e intelectual, especialmente na forma de organização, colaboração e produção em uma relação horizontal com o corpo docente. Espaços nos quais nós poderíamos ter nossas

produções e nossos escritos lidos, debatidos e divulgados com a dignidade que toda pesquisa em filosofia deve ter; nos quais nós fossemos compreendidos e compreendidas também como produtores e produtoras de filosofia e trabalhadores e trabalhadoras da área. Buscou-se sempre, com isso, a seriedade e qualidade para nossas investigações, mas também satisfazer aos interesses discentes de participação ativa na construção institucional-burocrática e filosófica de nossa comunidade.

Podemos ver exemplos dessa mobilização desde as pautas e ambientes criados, com e para as pesquisas discentes, nos eventos mais diversos e até em espaços regulares como a Semana de Filosofia da UFABC. Esperamos, com a RFIM, concretizar mais uma instância desse movimento, de forma a consolidar não apenas mais uma publicação de pós-graduação, mas sim uma publicação de pós-graduação com interesses práticos em vista. Desde sua proposição até agora, com este segundo número, a RFIM contou principalmente com trabalho discente, sustentando essa aposta na autonomia pautada na colaboração entre estudantes e professores.

Isso não seria possível sem a colaboração de nossas conselheiras e conselheiros, de nossos editores gerais e do PPGFIL em geral, o qual vem compreendendo tais demandas

e colaborando na construção deste espaço conosco. Nomeadamente, tudo isso não seria possível sem o trabalho de nossa comissão editorial, formada em sua totalidade por discentes de mestrado e doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC, interessados e interessadas em criar e sustentar esse espaço e essa proposta. Com elas e eles compartilhamos o desejo e a tarefa acima descritas e agradecemos: Daniel Valente Pedroso de Siqueira, Edvan Aragão Santos, Grégory Augusto Carvalho Costa, Guilherme Sebastião, Jean Rodrigues Siqueira, Luiz Renato Seixas Maffei, Renan Alves do Nascimento, Roberto Carlos Conceição Porto, Yasmin Alcantara Galvão Pereira. Ao Guilherme, agradecemos especialmente também pelo cuidado na elaboração da identidade visual desde o início do projeto e pela diagramação dos dois números publicados até aqui.

Estendemos este agradecimento também de forma especial a todas as autoras e autores que submeterem suas pesquisas e trabalhos e com isso apostaram em nossa jovem Revista, logo no início. Para nós, foi uma surpresa receber tantas submissões, mesmo antes de qualquer publicação, regularidade ou conhecimento pela comunidade. Sem esse interesse, confiança e reconhecimento de nosso trabalho, a RFIM não teria finalidade. A todos os autores dos trabalhos

que são agora publicizados por este segundo número, agradecemos nominalmente, com a garantia de boas leituras para a leitora e o leitor: Bruno Reikdal Lima, Diego Miranda Aragão, Fernando Araujo Del Lama, Guilherme Serapicos Rodrigues Alves, Handerson Reinaldo Araújo, Matheus Maciel Paiva, Rafael Teruel Coelho e Vitor Mateus dos Reis Martins Duarte.

Izabela Loner e Pedro Farhat,

Editora e editor responsáveis da Revista de Filosofia Instauratio Magna



Instauratio Magna

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

v. 1, n. 2 (2021) ▪ ISSN: 2763-7689

Artigo

Consumação e Crise - Fundamentos Teológicos na Origem da Ciência Moderna

Guilherme Serapicos Rodrigues Alves

Universidade Federal do ABC (UFABC)
São Bernardo do Campo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.320

Recebido em: 18 de agosto de 2020.

Aprovado em: 15 de dezembro de 2020.

Contato do autor: guilherme.serapicos@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0481526388428317>

Consumação e Crise – Fundamentos Teológicos na Origem da Ciência Moderna

Resumo

O limite da razão científica consumada como racionalidade instrumental é tema incontornável no acerto de contas da Modernidade que marca os esforços em torno do chamado pensamento pós-metafísico. Há aí um mal-estar irônico, na medida em que a racionalidade científica se revela como problema no exato momento em que cumpre sua promessa de tudo dominar. Trata-se aqui de uma interpretação problemática ou insuficiente, que postula uma cisão entre ciência e existência que não constava na aurora do “projeto moderno” no século XVI. O objetivo, portanto, é o de retornar às origens da Modernidade para identificar como opera, desde lá, o processo de desencantamento dos fundamentos teológicos da racionalidade científica que culminou na chamada crise das ciências europeias, diagnosticada em meados do século XX.

Palavras-chave: razão científica; Modernidade; desencantamento; racionalidade instrumental

Consumation and Crisis – Theological Foundations in the Origin of Modern Science

Abstract

The limits of scientific reason when it turns out as instrumental rationality is an unavoidable theme in the reckoning of Modernity that

marks the efforts around the so-called post-metaphysical thinking. There is an ironic uneasiness there, insofar as scientific rationality is revealed as a problem at the very moment it fulfills its promise of absolute control. This is a problematic or insufficient interpretation, which postulates a split between science and existence that was not present at the dawn of the "modern project" in the 16th century. Therefore, the purpose is to return to the origins of Modernity to identify the workings, from early on, of the disenchantment regarding the theological foundations of scientific rationality that culminated in the so-called crisis of European sciences diagnosed in the mid-20th century

Keywords: scientific reason; Modernity; disenchantment; instrumental reason.

—

Consumación y Crise – Fundamentos Teológicos en el Origen de la Ciencia Moderna

Resumen

El límite de la razón científica consumada como racionalidad instrumental es un tema ineludible en el arreglo de cuentas de la Modernidad que marca los esfuerzos en torno al llamado pensamiento posmetafísico. Ahí hay un malestar irónico, en la medida en que la racionalidad científica se revela como un problema en el momento mismo en que cumple su promesa de dominarlo todo. Se trata de una interpretación problemática o insuficiente, que postula una escisión entre ciencia y existencia que no estaba presente en los albores del

“proyecto moderno” en el siglo XVI. El objetivo, por tanto, es volver a los orígenes de la Modernidad para identificar cómo opera, desde entonces, el proceso de desencanto de los fundamentos teológicos de la racionalidad científica que culminó en la llamada crisis de las ciencias europeas, diagnosticada a mediados del siglo XX.

Palabras clave: razón científica; Modernidad; desencanto; razón instrumental.

Consumação e Crise - Fundamentos Teológicos na Origem da Ciência Moderna

Guilherme Serapicos Rodrigues Alves

Contextualizando o problema

Já em 1936, em seu texto sobre *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, Husserl chamava a atenção para aquilo que ele curiosamente diagnosticará como uma crise da razão situada no âmago do desenvolvimento da ciência europeia. O curioso, nesse caso, decorre do fato de que, paralelamente a essa crise sem precedentes, Husserl aponta, como espécie de sintoma ou epifenômeno, uma inaudita consolidação do sucesso incontestável das ciências positivas. É dizer: o sucesso da ciência seria a outra face ou o corolário da crise da razão.

A princípio o diagnóstico soa contraintuitivo. E é por isso que Carlos Alberto Ribeiro de Moura falará que Husserl parece ressignificar o sentido do termo crise (*krisis*), uma vez que ali "não há crise no sentido clássico da palavra" (MOURA, 2001, p. 187).

Isso porque, ainda segundo Moura, na crise da razão nas ciências europeias, Husserl "apresentará as ciências positivas como exemplos de cientificidade rigorosa: não existem problemas de fundamentos; não existem problemas de método; os conceitos

científicos são universalmente aceitos" (MOURA, 2001, p. 187).

Tal como Dr. Fausto, a razão seria vítima de seu sucesso. O argumento é o de que, na consolidação de seu projeto técnico de tudo medir, quantificar, prever e controlar, a racionalidade científica moderna chegou a uma crise de sentido ou, se quiser, existencial.

No vocabulário utilizado no texto husserliano, porém, melhor seria falar em uma crise cultural, expressa no niilismo europeu e na "crise da ciência como perda da sua significância para a vida" (HUSSERL, 2012, p. 2). Trata-se de algo como uma cisão entre ciência e existência, isto é, "as ciências não têm mais nada a dizer sobre nossas vidas" (MOURA, 2001, p. 187).

Falamos em Husserl, mas também poderíamos citar quase todos os pensadores, filósofos e teóricos sociais a partir de meados do século XIX, que, de uma maneira ou de outra, se viram obrigados a lidar com o paroxismo a que chegara a lógica do esclarecimento e o desencantamento do mundo. De Max Weber a Heidegger, passando por Nietzsche e pela psicanálise freudiana – até sua absoluta centralidade nas discussões da teoria crítica frankfurtiana –, o limite da razão científica consumada como racionalidade instrumental é tema incontornável no acerto de contas da Modernidade que marca os esforços em torno do chamado pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 1990).

Em todos esses autores se estabelece uma relação de tensão entre sucesso e crise no âmago da racionalidade ocidental. Como mencionamos acima, há uma dificuldade estrutural em problematizar um projeto de ciência que, ao se propor conhecer e dominar a natureza, chegou à colonização do átomo e do espaço, à engenharia genética, à comunicação instantânea, isto é, *cumpriu com o que prometeu*.

De maneira cirúrgica, a problematização se coloca como a pergunta de um "para que" (*warum*) ou um "porquê" elementar à racionalidade instrumental. Para que se quer conquistar o espaço? Para que se quer dominar a engenharia genética? Por que raios inventar uma bomba capaz de reduzir às cinzas uma cidade inteira?

Há um mal-estar existencial. Com a morte de Deus, a existência e o conhecimento perderam seu fundamento último, o que nos teria condenado àquilo que Husserl vai chamar de niilismo europeu.

A questão que se coloca, portanto, é de uma ironia cruel. Afinal de contas, justamente o que se está chamando de crise da razão seria, para os autores na origem dessa racionalidade moderna, nada mais que a exitosa consagração de seu projeto. Quando se fala que "os conceitos científicos serão apenas instrumentos de um 'cálculo' com o qual se opera, e as ciências tornam-se aquilo

que atualmente são: fontes de proposições 'praticamente úteis'" (MOURA, 2001, p. 189), não se trata exatamente daquilo que pretendia o projeto científico na aurora da Modernidade, segundo o qual a meta das ciências nada mais é do que a de "dotar a vida humana de novos inventos e recursos" (BACON, 1984, p. 49)?

De fato, o projeto baconiano, representante de um vetor depois reunido sob a problemática alcunha de "Revolução Científica", almejava justamente "substituir a concepção predominante de ciência contemplativa por uma nova concepção que se insira na vida prática" (ZATERKA, 2012, p. 683). Ou seja: parecemos autorizados a concluir que essa "razão instrumental" encarada com desconfiança e desalento por Husserl e por toda uma tradição crítica seria apenas o resultado planejado e bem-sucedido do programa da Ciência Moderna, que remonta aos primeiros anos do século XVI¹. Mas será isso mesmo?

Ao analisar um fenômeno paralelo, a crise da utopia da modernidade artística em transformar o mundo da vida, Habermas elabora o problema a partir de uma perspectiva que em alguma medida

1. Há na literatura alguma hesitação em torno dos exatos marcos relativos ao arco temporal a que se atribui a Revolução Científica e o surgimento da Ciência Moderna, e inclusive se o termo "revolução" é apropriado. De toda forma, quando falamos nela nos referimos, apenas como referência e de maneira aproximada, ao período compreendido entre o trabalho de Paracelso, por volta de 1527, e a publicação da segunda edição dos Princípios Matemáticos da Filosofia Natural, de Newton, em 1713 (cf. APPLEBAUM, 2005).

aproveita o projeto moderno como um todo. O que ele propõe é uma distinção entre vícios de origem e imperativos sistêmicos:

[...] se a 'arte moderna' não honrou seu compromisso de responder com viés estético aos fins práticos (vinculando numa mesma forma, beleza e utilidade: ou seja, produzindo uma nova unidade entre arte e técnica), isso não resultou, segundo o autor, de uma crise da arte moderna ou de algum vício de origem do ideário moderno, mas de um fator exterior a esse programa, a saber: os 'imperativos de sistemas econômicos e administrativos autonomizados' que interferiram no 'mundo da vida', a ponto de consumirem sua 'substância'. (FABBRINI, 2006, p. 38).

Habermas constrói sua defesa da Modernidade em uma linha do tipo: "sua natureza é boa, a sociedade que lhe corrompe" Assim, diante do desalento, da perda de sentido, da biopolítica e da tecnicização da vida atribuídas ao projeto moderno, Habermas questionaria: "as mencionadas monstruosidades revelam a verdadeira face do moderno, ou são falsificações do seu espírito?" (HABERMAS, 1987, p. 118).

A questão é bastante pertinente, e vai ao âmago do aparente paradoxo em que a racionalidade científica se mostra, simultaneamente, como conquista e fracasso. Para responder a isso, porém, devemos voltar nossa atenção para a origem do problema, isto é, compreender no que consistiu o projeto de ciência

moderna levado a termo a partir do século XVI, para, daí, arriscar um palpite: a crise do modo de existência moderno (ORTEGA Y GASSET, 1964, p. 14) deve ser entendida como afirmação ou desvio desse projeto originário?

Um “projeto” de ciência na primeira Modernidade

Arriscar um balanço do projeto da racionalidade científica é por si só um problema, uma vez que jamais houve, em sentido forte, algo como um projeto homogêneo propriamente dito.

De fato, o que se encontra nas pesquisas mais recentes é que não apenas a ideia de uma “Revolução Científica” parece superada, mas, além disso, que a própria existência de um momento disruptivo ou sentido unificado em torno de um projeto de ciência moderna são objetos de grande contestação. Mais do que evento de descontinuidade, seria um processo de continuidade em relação à tradição do pensamento medieval que lhe antecedeu (PARK; DASTON, 2008, pp. 12-13).

Assim, quando nos referimos aqui a um projeto de algo que apenas no século XIX ganharia o nome de “ciência” o que pretendemos é justamente desviar de considerações historiográficas mais minuciosas e voltar a atenção aos vetores principais de certa racionalidade que, essa sim, nos permite construir uma associação

em alguma medida direta entre a razão técnica dos frankfurtianos e os esforços práticos e teóricos dos séculos XVI e XVII. O que nos interessa é justamente o que há de comum entre esses dois pontos da reta.

Esse *disclaimer* é incontornável, na medida em que há diversos trabalhos consolidados no objetivo de implodir o caráter unificador e revolucionário desses pensadores compreendidos entre Copérnico e Newton (OSLER, 2000), porém o que propomos aqui em nada os contraria.

Para os objetivos da discussão proposta, pouco importa se estamos autorizados ou não a falar em uma Revolução Científica. O que nos interessa é apenas que há algo na racionalidade científica presente nos dias de hoje, que, de maneira sintomática, foi apresentada pela primeira vez, de maneira doutrinária e sistemática, nesses autores da passagem do medievo para a era moderna – independentemente de quão arbitrárias sejam essas categorizações históricas.

Há um arco que nos leva de Francis Bacon, Kepler e Boyle a meados do século XX, em que um mesmo conjunto de valores (utilidade, funcionalidade, eficiência, controle) passa da condição de exaltados a execrados ao mesmo tempo em que são aprimorados quase à perfeição. É esse arco que nos interessa.

O projeto baconiano de ciência

Termos como “utilidade”, “eficiência”, “funcionalidade” e “controle” são adjetivos que, anacronismos à parte, soariam como música aos ouvidos do político, filósofo, cientista, ensaísta e barão, Sir Francis Bacon. Afinal, no coração do projeto baconiano estava o objetivo de produzir um “conhecimento útil” (GAUKROGER, 2004, p. 14).

Se por um lado há uma discussão sobre a relação de rupturas e continuidades entre essa primeira Modernidade e o pensamento medieval que a antecedeu, a pretensão de construir um modelo de conhecimento eminentemente prático, em oposição à pura teorização escolástica, é um objetivo que o próprio Bacon, em seus escritos, situava como uma ruptura em relação aos seus antecessores.

De fato, ainda que o sucesso de sua empreitada tenha sido relativizado pela posteridade, não há como discutir que, em seus textos, Bacon se autoimbuía de um caráter disruptivo, quiçá revolucionário. É apenas nesse sentido que se pode entender seu esforço em torno de um *novum organum*, “isto é, um instrumento que favoreça efetivamente a descoberta ou invenção de novos saberes, e não se limita, portanto, ao que ele [Bacon] acredita serem processos tautológicos inúteis, tais como o silogismo”

(ZATERKA, 2012, p. 682). Quando fala em um *novum organum*, Bacon deixa clara sua intenção de propor algo novo; novo em relação ao *organum* aristotélico (AGASSI, 2013, p. 21).

Seu propósito era tudo menos despretensioso. Não pretendia simplesmente substituir a filosofia de matriz aristotélica por uma nova filosofia, mas instituir “uma postura totalmente nova em relação à natureza, envolvendo novos princípios, uma nova espécie de argumento e novos objetivos: de fato, um novo conceito de verdade, uma nova ética e uma nova lógica” (ROSSI, 1968, p. 38, tradução nossa).

Em linhas gerais, essa nova postura envolve mudanças que de maneira esquemática podem ser indicadas em quatro níveis: (i) no nível metodológico, a substituição do silogismo pelo experimento; (ii) no nível do argumento, a substituição da autoridade pela natureza; (iii) no nível do conceito de verdade, a equiparação do verdadeiro ao útil; (iv) no nível ético, a busca pelo bem-estar da humanidade, em substituição à sabedoria escolástica.

Pode-se falar em níveis diversos, mas é muito claro o ponto em comum entre eles. Em todos, trata-se de superar o paradigma especulativo aristotélico – inútil para a “invenção de novas obras” e “inútil para o incremento das ciências” (BACON, 1984, p. 15) – e substituí-lo por um paradigma operativo, experimental, voltado “ao trato direto das coisas” (BACON, 1984, p. 20). O valor maior

para Bacon é a utilidade, ou seja, a capacidade de manipular a natureza para a consecução das finalidades humanas.

Eis aí a artimanha baconiana, pois é justamente em razão desse movimento em direção a uma racionalidade instrumental-operativa que será atribuída ao trabalho de Bacon a paternidade da ciência moderna. Em oposição à filosofia especulativa que jamais fez qualquer esforço para a melhoria da condição humana porque voltada às questões abstratas e universais, a partir de agora “a validade de uma filosofia é idêntica à sua habilidade de produzir coisas reais e contribuir com o bem-estar da humanidade” (ROSSI, 1968, p. 49, tradução nossa).

Apesar de revolucionária, trata-se de uma inversão que, aos olhos contemporâneos acostumados com a razão científica, soa relativamente simples, objetiva. Bacon estaria reduzindo as questões abstratas, teleológicas e especulativas a uma posição menor, garantindo o protagonismo ao pensamento tecnocientífico. É assim que um certo lugar-comum interpreta o pensamento baconiano e a aurora da Modernidade, porém não é isso, de forma alguma, o que propõe o *novum organum*.

Progresso e justificação na aurora da ciência moderna

Conceber a filosofia de Francis Bacon como um elogio ao

pensamento técnico em detrimento de reflexões de natureza ética ou teleológica é precipitado. Significa interpretar o livro pela capa, ignorando a posição que ocupa o novo método indutivo-experimental no interior da obra baconiana.

Isso porque, diferentemente do que pode parecer à primeira vista, a filosofia natural baconiana aparece, em todas as ocasiões, como um instrumental subordinado, cujo elogio decorre apenas e tão somente de sua capacidade de incrementar o bem-viver humano. Trata-se de um conhecimento que só tem valor na medida em que serve a esse bem-viver.

Com efeito, ao separar a filosofia natural da teologia e da metafísica, Bacon não relega estas a uma posição inferior àquela, pelo contrário. Em algum sentido, o movimento é o de colocar questões religiosas e metafísicas em uma espécie de redoma inacessível e postulada, restando ao conhecimento humano tratar com aquilo que pode (porque cognoscível) e com o que interessa (porque útil ao bem-viver), isto é, as questões da filosofia natural.

É sintomático que as incontáveis menções ao bem-estar humano como finalidade do conhecimento jamais venham acompanhadas de uma problematização do que seria, afinal, esse bem-estar. E a leitura dos textos deixa claro que essa ausência não se dá porque o filósofo suspendeu seu juízo em relação à questão, de alguma forma solucionável, mas, pelo contrário, porque a julgou

como devidamente estabelecida.

Conforme pontua Paolo Rossi, Bacon entendia que a filosofia natural foi incapaz de prosperar porque, a partir de Sócrates, os homens dirigiram seus intelectos para problemas éticos, de forma que a filosofia se tornou uma busca de novas ideias e a explicação dos fenômenos naturais foi condenada como heresia (ROSSI, 1968, p. 47). Ocorre que, ao inverter os polos do problema, voltando o intelecto à natureza, Bacon não tratou os problemas éticos como heréticos, mas justamente como sagrados.

Aqui também a constatação pode soar contraintuitiva, uma vez que esbarra no lugar-comum que opõe razão e religião em campos antagônicos, de maneira dicotômica. Desfazê-lo é essencial para compreender o projeto baconiano.

Se hoje em dia ciência e religião parecem não falar a mesma língua, é fundamental não se perder de vista que se trata de um fenômeno contemporâneo, que ganhou corpo apenas em meados do século XIX. Conforme pontua Jonathan Israel:

A Europa de meados do século XVII ainda era, não apenas predominantemente mas esmagadoramente, uma cultura em que todos os debates envolvendo o homem, Deus e o Mundo que penetravam a esfera pública giravam em torno de crenças religiosas - isto é, questões católicas, luteranas, reformistas (calvinistas)

ou anglicanas, e os estudiosos lutavam acima de tudo para mostrar que grupo religioso detinha o monopólio da verdade e um título concedido por Deus atestando sua autoridade (ISRAEL, 2001, p. 4, tradução nossa).

Ou seja: após a crise do feudalismo na Baixa Idade Média, o século XVII é marcado por uma inédita uniformidade europeia sob a fé cristã. Seja calvinista, luterana ou apostólica-romana, a cristandade encontrava-se amplamente consolidada na Europa moderna. Apesar de sua origem remontar ao século XVI, o termo "ateísmo" só entrou para o vocabulário comum a partir do século XVIII, e é simplesmente equivocado atribuir à Modernidade ou ao pensamento iluminista que ali tomou forma qualquer espécie de secularismo (EAGLETON, 2014, pp. 6-7). Com raras exceções, como Godwin, Holbach, Helvetius e La Mettrie, a *intelligentsia* moderna era quase que univocamente religiosa: Newton e Joseph Priestley eram cristãos; e mesmo Locke, Shaftesbury, Voltaire, Paine, Jefferson, Rousseau e Gibbon eram em alguma medida religiosos (EAGLETON, 2014, p. 7). É talvez por isso que, séculos depois, Nietzsche identificará a *Aufklärung* à moralidade cristã.

Nesse sentido:

Kepler, por exemplo, via-se como um sacerdote "do Deus mais elevado no que concerne ao Livro da Natureza", que, descobrindo o padrão que Deus impusera ao cosmos, estava "pensando os pensamentos de Deus

segundo Ele” [...]. Francis Bacon descreveu seus planos para a reforma da filosofia natural como um trabalho de preparação para o Shabat. O Shabat que ele tinha em mente era o derradeiro, o eterno Shabat após o Juízo Final, que ele acreditava que teria início, segundo uma profecia bíblica, com o crescimento das ciências [...]. As filosofias naturais de Pierre Gassendi [...], René Descartes [...], Robert Boyle [...], Isaac Newton [...] e Gottfried Wilhelm Leibniz [...] foram cuidadosamente desenvolvidas para dar sustentação à visão teológica de seus respectivos autores. Exatamente o mesmo poderia ser dito a respeito da filosofia natural de inúmeras figuras menos proeminentes, de Paracelso [...] a Blaise Pascal [...], de Joan Baptista van Helmont [...] a William Whiston (1667-1752) [...], de Marin Mersenne [...] a Nicolas Steno (1638-86) [...]. **Em suma, é inegável a importância da devoção religiosa para impulsionar e moldar a ciência moderna em seus estágios iniciais** (HENRY, 2002, p. 86, tradução nossa, grifo nosso)².

Na origem desse movimento, Francis Bacon não fugia à regra, e partilhava “um reconhecimento generalizado da contribuição que a Filosofia Natural poderia dar em reforço à “Verdade Revelada” ou à comprovação da obra divina” (ROSA, 2012, pp. 14-15). A seguinte passagem do *Novum Organum* não deixa dúvidas:

[...] Outros, finalmente, parecem temer que a

2. As referências fornecidas pelo autor foram suprimidas para fins de exposição.

investigação da natureza acabe por subverter ou abalar a autoridade da religião, sobretudo para os ignorantes. Mas estes dois últimos temores parecem-nos saber inteiramente a um instinto próprio de animais, como se os homens, no recesso de suas mentes e no segredo de suas reflexões, desconfiassem e duvidassem da firmeza da religião e do império da fé sobre a razão e, por isso, temessem o risco da investigação da verdade na natureza. Contudo, bem consideradas as coisas, a filosofia natural, depois da palavra de Deus, é a melhor medicina contra a superstição, e o alimento mais substancioso da fé. Por isso, a filosofia natural é justamente reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (as Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, a outra (a filosofia natural) o seu poder. [...] (BACON, 1984, pp. 58-59).

Eis o ponto fundamental: em Bacon, tal como nos demais pensadores através dos quais se efetivou a cisão entre razão tecnocientífica experimental e razão teórica especulativa, essa cisão se deu em um processo no qual a razão técnica se viu confortavelmente subordinada ao elemento justificativo da moralidade cristã. É dizer: o que autorizou a ausência da consideração da causa final ou teleológica no âmbito da filosofia natural foi precisamente a consolidação de um entendimento unívoco em torno dessa causa final, isto é, a hegemonia da religião cristã na Europa moderna.

Apenas porque imerso nesse paradigma é que Bacon pôde colocar como fundamento último de seu projeto o progresso da humanidade, sem, contudo, se dar ao trabalho de lidar com o ônus de demonstrar, afinal, a que efetivamente se referia quando falava em progresso da humanidade. Trata-se, *evidentemente*, do progresso do homem europeu, branco e cristão.

Nesse sentido, a razão científica que toma forma a partir do século XVI não é um projeto capaz de funcionar dissociado de considerações de ordem metafísica ou teleológica, pelo contrário. É um projeto que só funciona porque essas considerações estão lá postuladas, e o que autoriza o cientista moderno a se concentrar em seus experimentos de ordem instrumental é justamente o fato de que a justificação de suas investigações está dada além de qualquer questionamento: sua tarefa é trazer à lume o projeto divino.

A crise da razão no divórcio entre fé e ciência

Quando proferiu sua palestra "Ciência como vocação" aos alunos da Universidade de Munique, em 1918, Max Weber mostrou sua preocupação com aquilo que chamou de um "cansaço" do homem civilizado diante do desencantamento do mundo próprio da sociedade moderna. Ali, Weber atribuiu à ciência o papel de "motor" desse processo e arriscou um diagnóstico:

O racionalismo grandioso, subjacente à orientação ética de nossa vida e que brota de todas as profecias religiosas, destronou o politeísmo, em benefício do 'Único de que temos necessidade'; mas, desde que se viu diante da realidade da vida interior e exterior, foi compelido a consentir em compromissos e acomodações de que nos deu notícia a história do cristianismo (WEBER, 2011, p. 42).

De acordo com essa narrativa, a razão científica, no seu intuito de dominação, destronou a religiosidade para assumir seu lugar, porém aí se viu insuficiente "diante da realidade da vida". Em razão dessa insuficiência teria se curvado a um compromisso ou acomodação com uma espécie de espiritualidade que a auxiliasse a atingir as expectativas existenciais.

Nesse sentido, o diagnóstico weberiano se aproxima daquele que Habermas posteriormente indicará como os "imperativos sistêmicos" que colocaram abaixo o projeto moderno, isto é, a constatação de que ele "se deixou voluntariamente sobrecarregar" (HABERMAS, 1987, p. 122), assumindo um compromisso de mudar o mundo "que excedia evidentemente sua capacidade de realização" (FABBRINI, 2012, p. 38). Tal como Habermas, Weber sugere que a racionalidade científica pecou por sua insuficiência.

No argumento weberiano, a racionalidade científica opera como motor do desencantamento, de forma que razão desencantada e fé encantada são os termos opostos do problema. Na vitória da razão, restou apenas o mundo desencantado e em crise, a partir do que decorre a necessidade de cerrar compromissos e acomodações.

Acontece que, de acordo com o que pudemos levantar a partir da radiografia do projeto da ciência moderna, não é exatamente assim que se colocam os termos do problema.

Com efeito, quando voltamos nossa atenção à filosofia baconiana na aurora da Modernidade, parece claro que a distinção dicotômica entre razão vs. fé ou racionalidade vs. encantamento é problemática ou no mínimo insatisfatória. Descobrimos ali uma espécie de *pudenda origo*: a racionalidade científica só alcançou o protagonismo a partir do momento em que aceitou que a teologia cristã assumisse o trabalho sujo de lidar com as questões éticas e metafísicas no plano da justificação.

Diferentemente do que sugere a solução weberiana, a razão não se voltou ao cristianismo no momento de crise. Pelo contrário, os "compromissos e acomodações" a que Weber alude são elementos fundacionais da ciência moderna, sua condição de possibilidade.

Muito mais do que uma oposição ao raciocínio mágico, aquilo que posteriormente veio a ser batizado como ciência parece na verdade um acordo de cavalheiros entre fé e razão. Ao que tudo indica, trata-se de um acordo pelo qual o cristianismo se afastou dos domínios epistemológicos, tomando, como contrapartida, a garantia de que seu estatuto no campo da moralidade permanecesse incontestável. Nesses termos, a Modernidade se desenvolveu descompassada: de um lado hipertrofiada no domínio operativo, de outro atrofiada no domínio da justificação.

Uma atrofia que remonta ao projeto tal como idealizado. Ou seja, a despeito da descrição sugerida por Weber/Habermas, o que se verifica é um "vício de origem", não sistêmico: a ciência moderna se instaura a partir de um voluntário vendiar de olhos para o dogmatismo de sua fundação ético-metafísica, cuja "conta" chegaria alguns séculos depois.

A posição central que a religião manteve após entre o final do século XVI e o século XX mostra que a Modernidade não é marcada pela substituição da fé pela ciência, mas pelo acordo e união de esforços entre as duas. Uma união que desde o nascedouro já deixava claro que não poderia durar para sempre, haja vista o elemento contraditório em seu âmago. Já no pensamento de Francis Bacon parece clara a tensão que se estabelece entre o experimentalismo da filosofia natural e o dogmatismo dos pressupostos teológicos.

Elaborada como uma força inaudita, que a tudo quer dominar, era de se prever que a razão técnica acabasse por apunhalar pelas costas o fundamento metafísico que lhe permitiu vir à luz. O niilismo europeu husserliano ou a morte de Deus nada mais são que a constatação de que chegara o momento em que a racionalidade instrumental honrara seu destino edipiano e cortara na própria carne – “sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu critério o último resto de sua própria autoconsciência” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 20).

A crise, porém, decorre justamente do fato de que ao matar Deus essa razão instrumental assassinou seu próprio fundamento, pois de fato nunca deixou de ser racionalidade ou ciência cristã. Diante do vazio deixado pela presença divina, o homem-técnico se viu desprovido do instrumental necessário para ocupar o espaço. Afinal, após quatrocentos anos delegando a tarefa de justificação à magia, essa razão jamais foi treinada para o exercício vital da tarefa de dar sentido à existência.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGASSI, Joseph. **The very idea of Modern Science: Francis Bacon and Robert Boyle**. Heidelberg; New York; London: Springer, 2013.

APPLEBAUM, Wilbur. **The scientific revolution and the foundation of modern science**. Westport: Greenwood Press, 2005.

BACON, Francis. **Novum organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**; Nova Atlântida. 3ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, Coleção Os Pensadores.

EAGLETON, Terry. **Culture and the death of God**. New Haven; London: Yale University Press, 2014.

FABBRINI, Ricardo Nascimento. O fim das vanguardas: da Modernidade à Pós-Modernidade. In: **IV Seminário Música Ciência Tecnologia: Fronteiras e Rupturas**; 2 a 4 de julho de 2012; São Paulo: ECA-USP, pp. 31-48.

GAUKROGER, Stephen. **Francis Bacon and the transformation of Early-Modern Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Arquitetura moderna e pós-moderna. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, nº 18, pp. 115-124, 1987.

HENRY, John. **The scientific revolution and the origins of modern science**. 2ª Ed. New York: Palgrave, 2002.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

ISRAEL, Jonathan Irvine. **Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

ORTEGA Y GASSET, José. En torno a Galileo. In: ORTEGA Y

GASSET, José. **Obras Completas – tomo 5**. 6ª Ed. Madri: Revista de Occidente, 1964.

OSLER, Margaret Jo (ed.). **Rethinking the scientific revolution**. Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town; Singapore; São Paulo: Cambridge University Press, 2000.

PARK, Katharine; DASTON, Lorraine. Introduction: the age of the new. In: PARK, Katharine; e DASTON, Lorraine (ed.). **The Cambridge History of Science – vol. 3: Early Modern Science**. Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town; Singapore; São Paulo: Cambridge University Press, 2008.

ROSA, Carlos Augusto de Proença. **História da ciência: a ciência moderna**. 2ª Ed. Brasília: FUNAG, 2012.

ROSSI, Paolo. **Francis Bacon: from Magic to Science**. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. 18ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

ZATERKA, Luciana. As teorias da matéria de Francis Bacon e Robert Boyle: forma, textura e atividade. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 10, n. 4, pp. 681-709, 2012., DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662012000400004>



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

Walter Benjamin, arauto da Teologia da Libertação? Por uma crítica das aproximações entre marxismo e teologia

Fernando Araujo Del Lama

Universidade de São Paulo (USP)
São Paulo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.381

Recebido em: 08 de novembro de 2020.

Aprovado em: 07 de março de 2021.

Contato do autor: dellama.f@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7750670903260305>

Walter Benjamin, arauto da Teologia da Libertação? Por uma crítica das aproximações entre marxismo e teologia

Resumo

O artigo propõe uma avaliação crítica das considerações feitas por alguns intérpretes a respeito das relações entre Walter Benjamin e a América Latina, que tendem a salientar a aliança entre os elementos teológicos e marxistas na reflexão benjaminiana tardia e das supostas similaridades desta com as premissas da corrente teológica cristã Teologia da Libertação. O eixo principal da argumentação consiste na mobilização da distinção, formulada por Jeanne Marie Gagnebin, entre os conceitos de teologia e religião na obra benjaminiana de modo a questionar tal afinidade, estabelecida primariamente por Michael Löwy.

Palavras-chave: Walter Benjamin; América Latina; Marxismo; Teologia; Teologia da Libertação.

Walter Benjamin, herald of Liberation Theology? Toward a critique of the affinities between Marxism and Theology

Abstract

The paper aims to do a critical evaluation of the remarks made by some interpreters regarding the relations between Walter Benjamin and Latin America, emphasizing especially the alliance between theological and Marxist elements in late Benjamin's reflection and its supposed similarities with the premises of the Christian theological

current Liberation Theology. The main axis of the argument consists in drawing upon Jeanne Marie Gagnebin's distinction between the concepts of theology and religion in Benjamin's work in order to challenge such kinship, which was first advanced by Michael Löwy.

Keywords: Walter Benjamin; Latin America; Marxism; Theology; Liberation Theology.

—
¿Walter Benjamin, heraldo de la Teología de la Liberación? Para una crítica de las aproximaciones entre el marxismo y la teología

Resumen

El artículo propone una evaluación crítica de las consideraciones hechas por algunos intérpretes sobre las relaciones entre Walter Benjamin y América Latina, que tienden a destacar la alianza entre elementos teológicos y marxistas en la reflexión benjaminiana tardía y sus supuestas similitudes con las premisas de la corriente teológica cristiana Teología de la Liberación. El eje principal del argumento consiste en movilizar la distinción, formulada por Jeanne Marie Gagnebin, entre los conceptos de teología y religión en la obra benjaminiana para cuestionar esa afinidad, establecida fundamentalmente por Michael Löwy.

Palabras clave: Walter Benjamin; América Latina; Marxismo; Teología; Teología de la Liberación.

Walter Benjamin, arauto da Teologia da Libertação? Por uma crítica das aproximações entre marxismo e teologia

Fernando Araujo Del Lama¹

*"I close my hands
But not in prayer
Not in prayer
Into fists"*

(Pain of Salvation, On a Tuesday.

Letra: Daniel Gildenlöw)

Benjamin e a América Latina: encontros e desencontros

Há uma pluralidade de intersecções – reais ou virtuais – entre Walter Benjamin² e a América Latina. Seu interesse e curiosidade

1. O presente artigo foi realizado com o suporte financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), sob processo nº 2017/05560-5. Uma versão dele foi discutida no Grupo de Orientação coordenado pelo Prof. Ricardo Terra, a cujos participantes Ana Cláudia "Anita" Lopes, Beatriz Chaves, Jéssica Valmorbida, Juliano Bonamigo, Luciano Rolim e Lutti Mira, além do próprio coordenador, o autor agradece por auxiliarem a dar a ele a configuração aqui apresentada. Em adição a eles, registre-se o agradecimento ao Gregory Augusto, pela minuciosa revisão do texto.

2. Os textos de Walter Benjamin são citados de acordo com a edição *Gesammelte Schriften*, estabelecida por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser e editada em sete volumes pela editora Suhrkamp entre 1972 e 1989, abreviada por GS, seguida da indicação do volume em algarismos romanos e do tomo em algarismos arábicos, além da página, também em algarismos arábicos. Os textos inseridos em volumes

por assuntos latino-americanos tiveram início ainda nos anos universitários: quando da redação de seu último *Curriculum vitae*, em julho de 1940, Benjamin recorda dos primeiros anos de estudos, nos quais as aulas do *Privatdozent* de línguas ugro-finlandesas, Ernst Lewy, sobre o texto “Sobre a estruturação das línguas dos povos”, de Wilhelm von Humboldt, bem como as ideias do professor desenvolvidas no escrito “Sobre a língua da fase tardia de Goethe”, teriam despertado a atenção do jovem estudante para questões relativas à filosofia da linguagem (ver BENJAMIN, GS VI, p. 225 [2011, p. 7]). Além disso, conforme observa Bernd Witte (2017, pp. 31-2), tais estudos sobre a linguagem teriam sido estimulados pelo trabalho com o americanista Walter Lehmann durante seu período de estudos na Universidade de Munique, entre outubro de 1915 e dezembro de 1916. Apesar de sua insatisfação geral com a instrução que recebia nos vários seminários frequentados ali, confessada em sua correspondência da época, Benjamin fazia uma única ressalva, a saber, justamente o colóquio ministrado por Lehmann sobre a linguagem e a cultura no México pré-colombiano. Gershom Scholem (2008, pp. 42-3), ao revisitar o mesmo episódio em seu livro de memórias sobre a amizade com Benjamin, reforça a curiosidade de seu amigo de

já publicados da edição crítica (*Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*) são indicados de modo complementar, através da abreviatura *WuN*, seguida da indicação do volume e página, ambos em algarismos arábicos. Quando necessário, são indicados na sequência, entre colchetes, ano e página das traduções utilizadas, as quais podem ser conferidas nas referências bibliográficas ao final do texto.

longa data pela língua ao mencionar a compra de um dicionário asteca-espanhol com a intenção – nunca realizada – de aprendê-la. Scholem ainda acrescenta que o estudo da cultura mexicana e da religião dos maias e dos astecas sob a direção de Lehmann também estavam ligados aos interesses mitológicos de Benjamin – como ficará claro na década seguinte, mais precisamente nos fragmentos “Embaixada mexicana” e “Trabalhos de subsolo”, incluídos em *Rua de Mão Única* (ver BENJAMIN, GS IV-1, pp. 91, 101 / *WuN* 8, pp. 17-8, 28 [2012c, pp. 15-6, 24-5]).

Já no período maduro de sua obra, marcado pela intensificação das questões sociais graças à experiência prática do comunismo e aos elementos teóricos fornecidos pelo marxismo, Benjamin reencontra o México. Trata-se da resenha – e sugestão de tradução para o alemão – do livro de Marcel Brion sobre o frei espanhol Bartolomé de Las Casas, publicada em 1929 no *Die literarische Welt*³. Nela, Benjamin (GS III, pp. 180-1/ *WuN* 13, pp. 195-7 [2013, pp. 171-2]) explora a crítica do progresso que integra sua versão do materialismo histórico no que diz respeito à colonização espanhola da América: o livro de Brion mostra as atrocidades da colonização para os colonizados e o sacerdote

3. A resenha do livro de Marcel Brion é a quarta de cinco resenhas de livros franceses bastante heterogêneos que compõem um artigo, intitulado “Livros que deveriam ser traduzidos”, o qual foi publicado originalmente no *Die literarische Welt* e reproduzido *ipsis litteris* nas edições das obras de Benjamin; por questão do escopo deste artigo, no entanto, refere-se apenas à seção dedicada ao livro de Brion, bem como à tradução a ela correspondente.

católico Las Casas como um dos poucos a se contrapor aos horrores cometidos em nome do catolicismo, como a escravidão e subjugação dos nativos.

Há, ainda, uma intersecção “virtual”, menos teórica do que biográfica, porém especialmente digna de menção no contexto de uma publicação vinculada a uma universidade paulista: em carta enviada a Benjamin por Erich Auerbach em 23 de setembro de 1935 (ver BARCK, 1992, p. 82), o filólogo alemão relata ter nele pensado quando lhe fora pedida uma indicação de um professor para ensinar literatura alemã em São Paulo – tratava-se, obviamente, dos primórdios da Universidade de São Paulo.

Apesar das interconexões enumeradas acima, o objeto deste artigo é outro: trata-se não de pensar as relações entre Benjamin e a América Latina, mas de avaliar criticamente – no sentido kantiano, de estabelecimento de limites – a “suposta” recepção da temática benjaminiana da fusão entre marxismo e teologia pelos teólogos da libertação. Pretende-se argumentar que tal suposição se ancora menos em bases textuais do que em intuições de alguns estudiosos seculares tanto de Benjamin quanto da Teologia da Libertação, e, em particular, que se encontram desenvolvidas na obra de Michael Löwy. Com efeito, as ideias de Benjamin não são abordadas pelos fundadores ou principais expoentes da corrente teológica cristã em questão, tais como Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff. Propõe-se, assim, insistir nas disparidades entre

os modelos de aliança entre marxismo e teologia construídos por Walter Benjamin, por um lado, e pelos teólogos latino-americanos, por outro.

O percurso expositivo se centrará, em primeiro lugar, no teor da imbricação entre marxismo e teologia empreendida por Benjamin, com base na análise de trechos fundamentais para a compreensão da relação entre os dois campos teóricos, bem como na distinção, formulada por Jeanne Marie Gagnebin, entre os conceitos de teologia e religião no pensamento benjaminiano; em seguida, ainda na mesma seção, será examinada, a partir de algumas passagens escritas por grandes estudiosos e expoentes da Teologia da Libertação, a mesma relação entre os dois campos na perspectiva da corrente teológica cristã. Por fim, alguns exemplos da historiografia da recepção das ideias benjaminianas no pensamento latino-americano serão passados em revista, visando complementar as análises conceituais.

Marxismo e teologia em Benjamin e na Teologia da Libertação

Uma das questões mais importantes para compreender o teor singular do pensamento benjaminiano tardio é, sem dúvida, a relação não excludente entre materialismo e teologia. Tal relação começa a se intensificar na década de 1930, quando a perspectiva

marxista adotada por Benjamin se encontra com a teologia que o orientava em seus escritos de juventude. Em carta a Max Rychner datada de 07 de março de 1931, Benjamin afirma o seguinte:

E se é que o devo exprimir em uma só palavra: nunca pude buscar e pensar de outra forma, se assim ousar dizer, que não em sentido teológico, isto é, de acordo com a doutrina talmúdica dos 49 graus de sentido de cada passagem da Torá. Bem: *hierarquia de sentido* é o que possui, segundo minha experiência, a mais repisada platitudo comunista, mais que a profundidade burguesa atual que continua limitada ao sentido da apologética (BENJAMIN, *GB IV*, pp. 19-20; *Br II*, p. 524, trad. nossa)

E essa relação o acompanhará até seu último escrito, as teses *Sobre o conceito de História*. Em uma nota preparatória para a redação das teses e que integra, também, os fragmentos coligidos no arquivo N das *Passagens*, Benjamin propõe a seguinte imagem: “Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente embebido dela. Mas se fosse pelo mata-borrão, nada restaria do que está escrito” (BENJAMIN, *GS I-3*, p. 1235 / *WuN 19*, p. 126; *GS V-1*, p. 588 <N 7a, 7> [2018, p. 780])⁴. Contudo, é na primeira das “teses

4. Gagnebin expande o sentido da imagem em comentário a esse mesmo fragmento: “[t]emos aqui a descrição de um pensamento que absorveu os ensinamentos da teologia a ponto de o texto sagrado original tornar-se dispensável. Como se a tinta da primeira página tivesse sido totalmente apagada e só restasse para nós a constelação

definitivas” que consta a formulação mais completa de Benjamin para essa questão. Nesse famoso e hermético texto, o autor propõe uma alegoria, inspirada em um conto de Edgar Allan Poe: há um jogo de xadrez, onde um boneco responde cada jogada de um enxadrista com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória; o boneco era controlado por um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, que se sentava sob a mesa com o tabuleiro e era ocultado por um jogo de espelhos que despertavam a ilusão de transparência. “Pode-se imaginar”, ele explica,

na filosofia uma contrapartida desta aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver (BENJAMIN, GS I-2, p. 693 / *WuN* 19, p. 69 [2005, p. 41]).

Ora, é justamente essa associação que será relacionada à *Teologia da Libertação* por Löwy ao final de seu comentário a essa tese. “A ideia”, argumenta Löwy,

de uma associação entre teologia e marxismo é uma das teses de Benjamin que suscitou mais incompreensão e perplexidade. No entanto, algumas dezenas de anos depois, o que, em 1940, era apenas

de manchas e sinais que, segundo a analogia de Benjamin, deveriam ser suficientes, ainda que não haja possibilidade de volta ao texto primitivo” (GAGNEBIN, 2014, p. 190).

uma intuição ia se tornar um fenômeno histórico de enorme importância: a Teologia da Libertação na América Latina (LÖWY, 2005, p. 46).

Apesar dessa formulação inicial bastante forte – ela deixa sugerir que, de fato, os teólogos da libertação teriam buscado referências teóricas na obra de Benjamin –, Löwy matiza um pouco seu argumento no parágrafo seguinte ao afirmar, por exemplo, que há diferenças entre a teologia da libertação e a “teologia da revolução” esboçada por Benjamin⁵; que os teólogos latino-

5. É preciso um breve esclarecimento com relação à expressão “teologia da revolução”, comumente associada ao missionário presbiteriano Richard Shaull e, graças a *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, de Ernst Bloch, também a Thomas Münzer. Em relação ao primeiro caso, apesar de a expressão aparentemente não ter sido cunhada pelo próprio Shaull, segundo Arnaldo Érico Huff Júnior (2012, p. 58), “às expressões teólogo ou teologia da revolução subjazem processos de criação e produção conceitual-religiosa bem como as experiências de Shaull entre os Estados Unidos, a Colômbia e o Brasil, as dinâmicas relacionais a que este sujeito e os deslocamentos conceituais internos à sua própria escrita teológica”. Ora, a experiência de Shaull, em muitos sentidos precursora da Teologia da Libertação católica, está tão distante da experiência benjaminiana quanto a experiência dos teólogos católicos, não sendo adequada, portanto, a associação imediata de tal expressão ao filósofo alemão. Ademais, a atribuição de uma “teologia da revolução” a Benjamin soa ainda mais estranha, na medida em que o próprio Löwy, em *The war of gods*, de 1996 – anterior, portanto, ao comentário às *Teses* no qual ele faz tal associação –, menciona Richard Shaull como uma das “duas figuras” que, ao lado de Rubem Alves, “desempenharam um papel pioneiro no desenvolvimento do Cristianismo da Libertação protestante” (LÖWY, 2016, p. 178). Quanto ao segundo caso, a associação de Münzer a Benjamin parece igualmente complicada, sobretudo por conta do *background* “religioso” da experiência revolucionária do teólogo reformador, o qual inexistente na reflexão teológica do filósofo. Esse último ponto ficará mais claro mais adiante, quando a distinção entre teologia e religião nos escritos de Benjamin for introduzida. O autor agradece ao/à parecerista anônimo/a pelas indicações que deram ensejo a essa nota.

americanos desconheciam as teses do filósofo alemão; que, no contexto da teologia da libertação, seria a teologia a assumir o papel do boneco, cujo sopro de vida seria dado pelo “anão-marxismo”; e que, por fim, a matriz teológica dos teólogos latino-americanos é cristã, ao passo que a de Benjamin é majoritariamente judaica. E Löwy finaliza seu comentário retomando o cerne de seu argumento e afirma que, não obstante as diferenças entre o contexto latino-americano das últimas décadas e o europeu do entreguerras, “a associação entre teologia e marxismo com que sonhava o intelectual judaico revelou-se, à luz da experiência histórica, não só possível e frutífera, mas portadora de mudanças revolucionárias” (LÖWY, 2005, p. 47).

Ora, é imprescindível insistir, para a sustentação da argumentação aqui proposta, nas diferenças constituintes dos dois modelos de aliança entre ambos os campos teóricos; pretende-se fazê-lo mediante o exame de um ponto fundamental que parece passar despercebido por Löwy, qual seja, o próprio conceito de *teologia* que está em jogo em cada um dos modelos. Para tanto, como anunciado, a distinção entre teologia e religião no pensamento de Benjamin formulada por Jeanne Marie Gagnebin será de especial serventia⁶. Em “Teologia e messianismo no pensamento

6. A argumentação aqui exposta converge em larga medida com a de Gagnebin nesse aspecto: “nos caminhos das diversas interpretações da obra de Walter Benjamin” argumenta Gagnebin no início de seu texto, “os motivos ‘teologia’ e ‘messianismo’ acabam se tornando armadilhas perigosas pois, muitas vezes, remetem à ‘louvável’

de Walter Benjamin”, Gagnebin discorre detidamente sobre as determinações de cada um desses discursos no pensamento de Benjamin; aqui, no entanto, interessa o seguinte argumento: “[O] pensamento de Benjamin”, afirma a estudiosa,

foi profundamente marcado, “impregnado”, como ele mesmo o diz, por motivos oriundos da tradição teológica [...]; em contrapartida, seu pensamento mantém uma importante distância crítica com relação à religião e ao religioso. Podemos inicialmente nos satisfazer com uma definição tradicional de “religião” a partir de sua etimologia (*religio*), que a caracteriza como um “conjunto de doutrinas e práticas” (*Littré*) que visa a integração do homem no mundo, sua ligação com ele e, principalmente, a aceitação do sofrimento e da morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente. Benjamin tratou do fenômeno religioso em vários textos de sua juventude, particularmente em “Dialog über die Religiosität der Gegenwart” [“Diálogo sobre a religiosidade do presente”] e “Kapitalismus als Religion” [“O capitalismo como religião”]. Mais tarde, porém, o vocábulo desaparece quase totalmente, enquanto o tema da teologia assume uma importância crescente (GAGNEBIN, 2014, p. 188).

intenção de reconciliar aspirações religiosas e lutas políticas. Pretendo enunciar algumas hipóteses de leitura da obra de Benjamin que acenam para outra direção. Desde já, posso adiantar que tais hipóteses baseiam-se numa distinção conceitual, a meu ver esclarecedora, que me parece ter sido geralmente preterida pela literatura secundária. Trata-se da distinção entre religião e teologia” (GAGNEBIN, 2014, p. 179).

A “distância crítica” em relação à esfera do religioso salientada por Gagnebin se deve em larga medida pela recepção, bastante comum à época, da ligação entre protestantismo e capitalismo e do desencantamento do mundo moderno (Max Weber), bem como da morte de Deus (Friedrich Nietzsche) – temáticas que não corroboram, de modo algum, uma apreciação positiva do fenômeno religioso. Isso sem mencionar os textos em que Benjamin critica os substitutos medíocres que proliferam em períodos de desencantamento, em referência específica ao desmoronamento das grandes religiões com o avanço da modernidade⁷.

A teologia, por sua vez, possui um estatuto bastante específico na constelação conceitual benjaminiana. “[A] teologia não é”, segundo Gagnebin,

em primeiro lugar, uma construção especulativa dogmática, mas antes e acima de tudo, um discurso profundamente paradoxal: discurso ou saber (*logos*) “sobre” Deus (*theos*), consciente, já no início, de que o “objeto” visado lhe escapa, por ele se situar muito além (ou aquém) de qualquer objetividade. Assim, a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando essa se empenha

7. Em *Experiência e pobreza*, por exemplo, Benjamin elenca alguns destes “substitutos”: “a renovação da astrologia e da ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritismo”, que são frutos da “angustiante riqueza de ideias” que se difundiu no século XIX (BENJAMIN, GS II-1, pp. 214-5 [2012a, p. 124]).

em dizer, de verdade, seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e sentidos. [...] O uso correto da teologia lembraria assim, contra a *hybris* dos saberes humanos, que nossos discursos são incompletos e singulares, e vivem dessa preciosa fragilidade (GAGNEBIN, 2014, pp. 193-4).

Quer dizer: o recurso à teologia feito pelo marxismo benjaminiano representa, antes de mais nada, uma união de discursos – ou melhor, o tempero de um pelo outro. No contexto tardio da obra de Benjamin, a saber, o de uma tentativa de denunciar o fascínio da esquerda de então – marcadamente a socialdemocracia alemã e o socialismo soviético – com a ideologia do progresso ao apontar o fascismo como seu resultado, a teologia cumpre a função de abalar as crenças e desvelar o que subjaz o superficial, indicando caminhos alternativos para que a esquerda se livrasse das tendências ao dogmatismo quase que religioso, se ele for entendido como um sistema de crenças fundamentado na certeza de um sentido desde já dado e assegurado. A essas tendências, a teologia contrapõe justamente o “inventar novas figuras e sentidos”, já que há pelo menos 49 graus de sentido em cada uma das tão fundamentadas crenças. Assim, a dimensão teológica corresponde à recordação e atualização da incompletude, da finitude. Em suma, conclui Gagnebin (2014, p. 195), “no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa)

às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos". Muito mais que distinguir, aqui a estudiosa parece mesmo opor *religião* e *teologia*: à primeira, ela atribui uma função positiva, por assim dizer, ligada ao acalantar dos questionamentos humanos mais grandiosos diante das incertezas, ao passo que à segunda é atribuída justamente uma função negativa, responsável por suspender, a todo momento, as certezas assentadas nos sistemas estabelecidos, mediante o escancarar de suas limitações e fragilidades.

Ora, em vista dessa distinção entre teologia e religião, o que se passa com os teólogos da libertação parece ser menos um casamento entre *teologia* e *marxismo* do que entre *religião* e *marxismo*, ou mais especificamente, entre certa interpretação das premissas da religião cristã e alguns aspectos fundamentais do marxismo.

É exatamente o que pode ser lido em *Jesus Cristo Libertador*, de Leonardo Boff, um dos escritos fundadores da Teologia da Libertação⁸. Os textos integrantes do livro foram publicados em

8. O recurso à Teologia da Libertação feito neste artigo está, reconhece-se, muito aquém da importância e grandiosidade da corrente em relação ao campo religioso progressista. O leitor mais exigente certamente notará a ausência de nomes como Rubem Alves e Richard Shaull (mencionado apenas na nota 5). Apesar de ambos estarem ligados ao protestantismo, suas reflexões foram fundamentais para a configuração da Teologia da Libertação – o próprio termo, aliás, foi empregado

uma revista no ano de 1971 sob a forma de 10 artigos, e em 1972 compuseram o livro. Na introdução da reedição ampliada, Boff

pela primeira vez em 1968 no título da tese doutoral apresentada em Princeton por Rubem Alves, *Toward a Theology of Liberation*, o qual teria sido vetado pelos editores norte-americanos, pela ausência de respeitabilidade teológica de "libertação", e substituído por *A Theology of Human Hope* em sua publicação no ano seguinte, já que "esperança" estava mais em voga à época; tal decisão editorial reverberou na tradução brasileira da obra, publicada entre nós como *Da Esperança* (e apenas mais recentemente republicada sob o título *Por uma Teologia da Libertação*). Apesar disso, como observa Löwy (2016, pp. 179-80), o livro de Alves trata de "questões gerais" e pouco menciona a "América Latina" e que "[a]o contrário de seus congêneres católicos [...], Rubem Alves não fala como um teólogo brasileiro ou latino-americano, nem usa conceitos marxistas tais como dependência, capitalismo ou luta de classes." Ora, assume-se neste artigo que a Teologia da Libertação não é um corpo de textos produzidos de forma apenas teórica, desprendidas da realidade; ela representa, na verdade, ao mesmo tempo, os desdobramentos de uma práxis anteriormente experienciada e a codificação teórica dessa mesma práxis, a qual se orienta pela opção preferencial pelos pobres, pelo compromisso da salvação com a libertação econômica, social e política, dentre outros de seus aspectos característicos. Assim, optou-se por privilegiar a vertente católica, sobretudo pelas estratégias consolidadas de lutas por transformação social em favor dos pobres e das vítimas de opressão, como é o caso das Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo. Ademais, para a avaliação crítica das relações tecidas por alguns intérpretes entre os modelos de associação entre marxismo e teologia (ou religião) propostos por Benjamin e pelos teólogos latino-americanos que constitui, afinal, o cerne desse artigo, julgou-se suficiente a utilização de pequenos fragmentos, sobretudo a partir de fontes primárias (Boff, Gutiérrez e Dussel, em certa medida) desse conjunto de textos – o destaque para o livro de Boff para conduzir a reconstrução da postura dos teólogos, aliás, justifica-se pela introdução incluída na reedição de seu livro, que, por seu distanciamento temporal em relação à gênese do movimento de codificação teórica, é capaz de apreendê-lo de maneira muito precisa. Para um estudo mais amplo e detalhado da gênese e desenvolvimento da Teologia da Libertação na América Latina, recomenda-se a consulta do livro de Samuel Silva Gotay (1985) ou ainda os diversos trabalhos e coletâneas produzidos pela Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA), sob a direção de Enrique Dussel. O autor agradece novamente ao/à parecerista anônimo/a pelas sugestões que deram ensejo a essa nota.

indica a perspectiva geral que orienta e perpassa a obra: "Em grande parte", diz ele,

a Teologia da Libertação se construiu ao redor do tema Jesus Cristo Libertador. Se não anunciarmos a Jesus como Libertador não anunciamos o Jesus que os apóstolos conheceram e nos transmitiram. Sua prática, sua mensagem, sua morte como consequência de seu compromisso com o Pai e com os bens do Reino na história e, finalmente, sua ressurreição, inauguração da libertação em plenitude, fundaram uma mística poderosa de solidariedade e de identificação com os pobres contra a sua pobreza. O seguimento de Jesus firmava o comportamento do cristão na sociedade a ser transformada (BOFF, 1985, pp. 13-4).

Ou seja: a mística é fundada em certa interpretação dos ensinamentos de Jesus Cristo, logo, num sistema de crenças fixo neles baseado; a preocupação com a salvação e com a completude de um sentido transcendente é notória. No entanto, a salvação não é individual e apenas transcendente, mas depende do seguimento dos ensinamentos práticos de Jesus para a transformação da sociedade, realizando a salvação de modo coletivo e iniciando-a nesta vida. Quer dizer: religião e política, ou mais precisamente, cristianismo e marxismo se aproximam⁹.

9. Tal aproximação se dá, cabe ressaltar, de modo avesso ao que ocorre em Benjamin. Gagnebin resalta em seu texto que ele insiste em "determinados textos na separação rigorosa entre a esfera do religioso e a do político" (GAGNEBIN,

Tal proximidade pode ser atestada pela seguinte passagem do mesmo livro de Boff:

Viver a fé em Jesus Cristo Libertador supõe um compromisso com a libertação histórica dos oprimidos. A partir de um compromisso real (lugar social) se procura dar relevância a todas as dimensões libertadoras presentes no mistério de Jesus Cristo. Enfatiza-se a prática libertadora do Jesus histórico, pois como Filho encarnado proclamou uma determinada mensagem e se comportou de tal forma que tinha como efeito a produção de uma alvissareira atmosfera de liberdade para todo o povo. Estes conteúdos fundam o seguimento

2014, p. 186). Essa separação é feita, por exemplo, no *Fragmento teológico-político*, texto do qual a autora analisa o primeiro parágrafo, análise esta que se reproduz na sequência da reprodução do parágrafo em questão: "Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consoma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso" (BENJAMIN, GS II-1, p. 203 [2012b, p. 23]). Em sua análise, Gagnebin afirma que o primeiro parágrafo do texto "já nos proporciona uma preciosa indicação, a saber, que o Reino de Deus não é a meta (*telos* ou *Ziel*), mas o fim (*Ende*) da dinâmica histórica. [...] Aparece aí uma crítica à concepção de um vir-a-ser histórico (profano), cuja apoteose seria a vinda do Reino de Deus e, de maneira simultânea ou equivalente, do Reino da Liberdade (o '*Reich der Freiheit*' de Marx)" (GAGNEBIN, 2014, p. 187). Até se poderia argumentar que Benjamin tivesse mudado de posição posteriormente, não fosse pela retomada desse tema, em termos bastante próximos, quase duas décadas depois em uma das anotações redigidas a propósito das *Teses*: "O Messias", afirma Benjamin, "interrompe a História; o Messias não surge no final de um desenvolvimento" (BENJAMIN, GS I-3, p. 1.243 / *WuN* 19, p. 131).

dos cristãos em contexto de dominação que deve ser superada por um processo de libertação (BOFF, 1985, p. 15).

O teólogo enfatiza nesse excerto a correlação entre teoria (mensagem) e *práxis* (comportamento), a partir do seguimento integral do exemplo dado pelo Jesus histórico, marcado, por exemplo, pelo desapego aos bens materiais e pela solidariedade para com os mais desfavorecidos como condição de possibilidade da libertação (terrena) dos oprimidos. Levar adiante a mensagem e viver efetivamente a fé em Jesus Cristo Libertador significa, antes de mais nada, reconhecer o contexto socio-histórico de injustiça e opressão, bem como buscar transformá-lo através de um compromisso político e social de modo a romper com a situação de dominação, uma vez que a “[l]ibertação acha-se em correlação oposta à dominação”, acrescenta Boff, e continua:

Venerar e anunciar Jesus Cristo Libertador implica pensar e viver a fé cristológica a partir de um contexto socio-histórico de dominação e opressão. Trata-se, pois, de uma fé que visa captar a relevância de temas que implicam uma transformação estrutural de uma dada situação socio-histórica. Essa fé elabora analiticamente essa relevância produzindo uma cristologia centrada no tema de Jesus Cristo Libertador. Tal cristologia implica um determinado compromisso político e social em vista da ruptura com a situação opressora (BOFF, 1985, p. 15).

Trata-se, em suma, de uma prática religiosa profundamente engajada, que não visa apenas à salvação da alma, mas que valoriza, do mesmo modo, por assim dizer, a salvação material, isto é, a preocupação com os mais desfavorecidos em um contexto marcado pela dominação e pela opressão.

Nessas passagens, a influência marxista transparece na dicotomia opressor/oprimido, e na defesa destes últimos como a realização do verdadeiro cristianismo. O espírito do cristianismo se exprime “como indignação e oposição ético-religiosas [contra a miséria] e conduz a uma práxis solidária, que não se manifesta como assistencialismo ou paternalismo, mas como identificação com os pobres em suas lutas por libertação” (MACHADO, 2013, p. 55), isto é, adota o que se entende como os ensinamentos de Jesus a respeito da dignidade humana e da preocupação com os mais fragilizados, conforme, por exemplo, a parábola anunciada em Mateus, 20, 1-16, popularmente conhecida como “Os trabalhadores da vinha”. Nela, conta-se que um homem saiu de madrugada para contratar trabalhadores para sua vinha. Acordou com cada um deles uma moeda de prata, um denário, por dia e os mandou para a vinha. Pela manhã, saiu novamente e, vendo outros desocupados, disse-lhes: “Ide também vós para minha vinha e eu vos darei o justo salário”. E o proprietário da vinha fez o mesmo ao meio-dia, às três da tarde e às cinco da tarde. Ao fim do dia, ele disse ao administrador para chamar os trabalhadores, começando dos últimos aos primeiros, e pagar a

cada um deles uma moeda de prata. Ao perceberem que aqueles que trabalharam menos receberam o mesmo pagamento que os que trabalharam mais, estes começaram a resmungar, ao que o patrão respondeu a um deles:

Meu amigo, não te faço injustiça. Não contrataste comigo um denário? Toma o que é teu e vai-te! Eu quero dar a este último tanto quanto a ti. Ou não me é permitido fazer dos meus bens o que me apraz? Porventura vês com maus olhos que eu seja bom? (BÍBLIA, N. T., 1997, Mateus 20, 1-16)

Esta parábola exemplificaria, como a grande maioria das relatadas nos Evangelhos, o reino dos céus, a vida após a morte. Da perspectiva dos teólogos da libertação, porém, deve-se enfatizar a postura do proprietário da vinha em relação aos trabalhadores, tratando-os com igualdade e dignidade e pagando-lhes o que é justo enquanto seres humanos – e não de acordo com a função que desempenharam¹⁰.

10. Inúmeras outras parábolas poderiam ser expostas aqui, como a d'O bom samaritano (ver BÍBLIA, N. T., 1997, Lucas 10, 30-35), por exemplo, com sua crítica à hipocrisia da fé que ignora a práxis e com o elogio da solidariedade desmedida daquele de quem menos se esperava. No entanto, tratando-se de uma argumentação sobre a Teologia da Libertação, preferiu-se utilizar a d'Os trabalhadores da vinha, já que ela contém a figura do suposto opressor (o proprietário da vinha), mas que age com benevolência e justiça. Pretendeu-se enfatizar que, coadunada com a perspectiva da Teologia da Libertação, a transformação deve atingir todas as camadas da sociedade para que seja, de fato, uma transformação efetiva.

Em resumo, de acordo com Gustavo Gutiérrez, a Teologia da Libertação é uma “[r]eflexão teológica que nasce dessa experiência compartilhada [de opressão e privação na América Latina] no esforço para a abolição da atual situação de injustiça e para a construção de uma sociedade distinta, mais livre e mais humana” (GUTIÉRREZ, 1990, 13, trad. nossa). Ora, os objetivos no horizonte dos latino-americanos até guardam semelhanças com os de Benjamin, isto é, a busca por uma sociedade baseada na abolição da injustiça e da opressão e na instauração ativa – e não passiva, confiando na reparação da injustiça em outra vida porvir – de uma sociedade livre, justa e solidária com os oprimidos, mas os meios utilizados para atingi-los parecem ser bastante diferentes: a fusão do discurso teológico ao materialismo histórico, o vislumbre da visão messiânica da história que ela permite e a possibilidade de uma transformação radical, revolucionária, da ordem social que dele decorre, em Benjamin, dá lugar, na Teologia da Libertação, por exemplo, às Comunidades Eclesiais de Base e à experiência encarnada de resistência à injustiça e opressão contra os mais desfavorecidos. Em outras palavras, Benjamin, como pensador revolucionário que fora, nunca deixou de situar o rompimento com o *continuum* do processo histórico no cerne de sua filosofia da história. Os teólogos latino-americanos, por sua vez, não parecem fundamentalmente preocupados com o aspecto revolucionário do marxismo, mas antes, privilegiam a ação política concreta, exprimida no confronto diante das injustiças inerentes ao sistema capitalista, injustiças estas herdadas da exploração

estrutural que acompanhou todo o processo de colonização¹¹. Ademais, o próprio Löwy (2016, pp. 73-4) já compreendera em seu livro sobre religião e política na América Latina – de 1996, portanto anterior em meia década ao comentário às *Teses*, conforme já indicado na nota 5 – que “Teologia da Libertação é”, parafraseando Leonardo Boff, “ao mesmo tempo, reflexo da *práxis* anterior e uma reflexão sobre essa *práxis*”, isto é, ela “é a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 1960, bem antes dos novos escritos teológicos”, os quais começariam a surgir a partir da década seguinte; assim, como o “movimento surgiu muito anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos”, ele não considera este termo apropriado. Löwy cria, então, o conceito de “Cristianismo da Libertação”, um conceito “mais amplo que ‘teologia’”, que inclui “tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática”. Ora, a solução encontrada por Löwy parece ir ao encontro da argumentação construída aqui, na medida em que reproduz, em sentido correlato, a distinção operada por Gagnebin entre teologia e religião, sobre a qual este artigo se apoia.

11. Registre-se aqui o agradecimento especial à Mariana Fidelis, com quem o autor pôde discutir, após a apresentação de um esboço desse texto no *II Workshop Interdisciplinar Teoria crítica no mundo: América Latina em foco*, as diferenças entre as concepções de transformação social vislumbradas por Benjamin e as empregadas pelos teólogos latino-americanos sintetizadas nessas linhas, e que o incentivou a revisitar as reflexões feitas ali, de modo a reestruturá-las em função desse artigo.

Benjamin entre Europa e América Latina: limites e possibilidades

A recepção das ideias de Benjamin no pensamento latino-americano já foi – e continua sendo – objeto de alguns estudos. De um livro que rastreia, por mais de quatro décadas, a recepção do pensamento benjaminiano na formação da intelectualidade brasileira a artigos mais dirigidos, que examinam um tema específico, esta sorte de estudos é bastante diversificada; passemos em revista alguns dos mais importantes, visando extrair deles algo em comum, de modo a ampliar o sentido das análises conceituais acima expostas.

Iniciemos, pois, pela recepção brasileira das ideias de Benjamin. O artigo de Sérgio Paulo Rouanet (1997), mais uma vez pioneiro nos assuntos benjaminianos no Brasil, é o primeiro entre nós a empreender um estudo sistemático sobre tal tema. Neste texto, ele destaca alguns dos principais intérpretes – Leandro Konder, José Guilherme Merquior, Flávio Kothe, ele próprio, Jeanne Marie Gagnebin, Willi Bolle e Olgária Matos – e comenta brevemente alguns de seus principais livros. Apoiando-se no princípio defendido por Alfredo Bosi em sua *Dialética da colonização* segundo o qual “as ideias não são importadas gratuitamente, mas correspondem a impulsos internos, em função de necessidades próprias” (ROUANET, 1997, p. 178), Rouanet conclui enquadrando a recepção de Benjamin em pelo menos três dimensões: a

razão, a aura e a modernidade. Quanto à primeira, de acordo com ele, como reação à crise da razão que assola o Ocidente, a intelectualidade brasileira encontrou em Benjamin uma alternativa aos paradigmas da razão vigentes até então para escapar ao irracionalismo: “se a razão iluminista era estreitamente tecnicista”, resume o autor,

a razão marxista revelou-se historicamente falsa, e a razão negativa era incapaz de orientar a ação, que outra razão podia ser mobilizada por uma esquerda que não queria cair no irracionalismo? [...] essa é a moldura geral que tem condicionado a recepção de Walter Benjamin. Ele fornece o modelo *de outra* razão. Ela é porosa a tudo o que na razão transcende a razão, e, por isso, é aberta ao inconsciente e à vida pulsional, [...] e é aberta à teologia e ao esoterismo [...]. Essa razão nova se distancia dos dois otimismo, o oficial, que deifica o presente, e o marxista, que promete a utopia no fim do percurso, consumados os tempos e amadurecidas as condições objetivas. E se distancia do pessimismo de cátedra de autores como Adorno e Horkheimer, que só concebem a utopia como o avesso de sua própria impossibilidade (ROUANET, 1997, p. 179).

Em relação à segunda dimensão, concernente à teoria da aura, Rouanet atribui o interesse por ela à busca por uma alternativa viável aos diferentes dogmatismos que permeavam as teorias estéticas. Se, por um lado, a repulsa de Lukács “à arte e à literatura contemporâneas era vista com mal-estar por uma esquerda que

se acostumara a identificar vanguarda estética com vanguarda política”, e, por outro, “o formalismo crispado de Adorno, para quem só uma obra hermética poderia salvá-la de sua apropriação pelo existente, não era especialmente animador para uma esquerda que desconfiava profundamente da doutrina da arte pela arte”, a teoria benjaminiana da aura parecia oferecer uma terceira via para este dilema: “contra o realismo socialista [de Lukács], ela exaltava o modernismo estético, e contra Adorno, pregava ativamente a dessublimação da alta cultura”. Esse debate dos anos 1960, acrescenta Rouanet, reverbera na controvérsia entre os partidários de uma suposta cultura superior e os partidários da cultura de massas:

[o]s primeiros, elitistas, defenderiam a perpetuação anacrônica de uma cultura aurática, em condições sociais caracterizadas pela perda da aura. Os segundos se legitimam, não raro, através de Benjamin, transformando seu apelo a favor da “politização da arte” numa justificativa ideológica da “popularização da cultura”, frase em que a palavra “popular” tem mais a ver com o IBOPE que com Benjamin (ROUANET, 1997, p. 179-80).

Finalmente, a propósito da dimensão da modernidade, Rouanet observa que o recurso a Benjamin “é uma referência obrigatória [...] num país que se moderniza aceleradamente, ao mesmo tempo que tem uma aguda consciência da importância de evitar os

descarrilhamentos da modernidade”; dada a sua originalidade, sua posição “é preciosa para os intelectuais brasileiros, imunizando-os contra tentações reducionistas”. “[E]le é”, caracteriza Rouanet,

um crítico da modernidade, na trilha de Baudelaire, na medida em que viu nela seu substrato de ruína, a presença do tempo infernal do recomeço eterno, a subordinação integral do homem ao fetichismo da mercadoria, e a degradação da técnica em instrumento de guerra e de violentação da natureza. Mas é também um defensor da modernidade, na medida em que fez plena justiça ao potencial liberador do progresso científico e tecnológico, em que descobriu a presença de um futuro messiânico encrustado em suas velhas construções de ferro e vidro, e em que reconheceu nela o sonho do coletivo, apontando para uma ordem nova e aguardando o momento do despertar. Simultaneamente moderno e antimoderno em sua crítica do presente, Benjamin é também um pós-moderno em sua estética do fragmento, contra as grandes totalizações, e em seus métodos de trabalho, baseados na citação e na montagem (ROUANET, 1997, p. 180)¹².

12. É preciso apenas fazer algumas ressalvas a este trecho, particularmente, em relação à “plena justiça ao potencial liberador do progresso científico e tecnológico” de que fala Rouanet. Ora, Benjamin estabeleceu, em sua reflexão sobre o progresso técnico, uma distinção entre *primeira* e *segunda técnica*. Resumidamente, a primeira técnica nada mais é do que a técnica clássica, instrumentalizada a serviço da “dominação da natureza”; já a segunda técnica é uma espécie de arranjo conceitual que propunha um desvio na condução da técnica moderna: ela não se baseava na dominação da natureza, mas antes, na dominação da relação harmoniosa, “do jogo conjunto entre natureza e humanidade” (BENJAMIN, GS VII-1, p. 359 / *WuN* 16, p. 108 [2012, pp. 43-5]). Assim, é importante salientar que o “progresso

Nos limites, ainda, da relação entre Benjamin e o pensamento brasileiro, é digno de nota o minucioso livro de Gunter Karl Pressler (2006). Pressler examina a recepção das ideias de Benjamin no Brasil organizando-as primordialmente nem por autor, tampouco por tema, mas por "momentos decisivos" que englobam quatro fases: 1960-1974, no qual se destaca a proeminência do ensaio sobre *A obra de arte* em sua inserção no debate da estética marxista; 1975-1984, no qual Benjamin passa a ser reconhecido como teórico da modernidade; 1985-1990, no qual se destacam a teoria da história apresentada nas *Teses* e nas *Passagens*; 1991-2005, no qual, graças a "estabilidade democrática", o "desdobramento filológico-acadêmico sobre sua obra em geral incentiva as pesquisas diante da publicação da tese de doutorado de Benjamin" sobre o Romantismo alemão e prepara a tradução das *Passagens* (PRESSLER, 2006, pp. 343, 62). E esse esforço do autor é inserido numa perspectiva delimitada, em amplo diálogo com a Escola de Constança e com os estudos de Klaus Garber sobre a "teoria histórico-dialética da recepção" de Benjamin, de acordo com a qual "[a] recepção está dentro de um espaço específico da cultura, da tradição histórica e científica e, inicialmente articulada por um tipo intelectual particular, o diplomata, e por críticos literários, os quais perceberam e

científico e tecnológico" não se refere ao progresso em geral, mas necessita de uma recondução em seus princípios que permita o exercício de seu "potencial liberador".

ajuizaram o desenvolvimento das ideias com a perspectiva do "terceiro mundo" (PRESSLER, 2006, p. 24)¹³.

O trunfo do livro de Pressler é que, sendo fruto de sua tese de doutorado, ele pôde imprimir-lhe o fôlego necessário para dar conta da complexidade da recepção da obra benjaminiana no Brasil, relacionando-a com as interpretações de célebres autores, tais como Roberto Schwarz, Benedito Nunes, Haroldo e Augusto de Campos, Luís Costa Lima, Nelson Brissac Peixoto, Michael Löwy, Kátia Muricy, dentre vários outros, obviamente em adição àqueles já destacados no artigo de Rouanet. Para além do mapeamento dessas leituras, Pressler as contextualiza com acontecimentos políticos (a resistência diante da ditadura militar e a redemocratização, por exemplo), reconstituindo as vicissitudes que marcaram a recepção pelas quase cinco décadas examinadas, de uma abordagem político-filosófica a uma ênfase mais filológico-conceitual. "A recepção [de Benjamin] no Brasil articula", conclui Pressler, "um quadro próprio no pensar sobre e com Benjamin, contribuindo de maneira significativa para a formação da intelectualidade" (PRESSLER, 2006, p. 347).

O recente artigo de Gagnebin (2016) propõe uma espécie

13. Apesar de vultoso e referencial para a recepção benjaminiana no Brasil, cabe observar que o estudo de Pressler não fica imune a problemas, sobretudo a respeito das restrições dadas pela perspectiva metodológica adotada e do viés analítico dela decorrente.

de "atualização" dos dois trabalhos anteriores – aos quais faz menção, inclusive – para os anos subsequentes. A primeira seção de seu artigo compreende todo o período da ditadura militar à redemocratização (1964-1985), no qual ela passa em revista alguns dos autores já mencionados por seus precursores – Haroldo de Campos e o diálogo com a problemática benjaminiana da tradução na construção de sua teoria da transcrição, Leandro Konder e o capítulo seminal sobre Benjamin em seu livro *Os marxistas e a arte*, de 1967 – além de incluir uma espécie de recepção temática, sobretudo dos temas ligados à melancolia, em alguns campos da arte e da literatura. A segunda seção compreende a primeira década após a redemocratização (1990-2000) e versa sobre o colóquio *Sete perguntas a Walter Benjamin*, ocorrido em setembro de 1990 em memória dos 50 anos de sua morte, responsável por "marcar o início de uma nova onda da recepção de Benjamin" (GAGNEBIN, 2016, p. 196) que daria ensejo à recepção universitária, mais rigorosa do ponto de vista filológico-conceitual.

Paralelamente à "onda acadêmica", por assim dizer, temas trabalhados por Benjamin voltariam ao debate público, como Gagnebin mostra nas seções seguintes de seu artigo. No início da "era Lula", por exemplo, o tema da violência – trabalhado por Benjamin no ensaio *Para uma crítica da violência* – praticada pela polícia contra pobres e negros reacendeu tal debate, assim como, nos anos subsequentes, o tema da política da memória, da (re-)

escrita da história, do processo de luto, do dizer o indizível, do salvar a memória dos mortos do esquecimento, da rememoração – todos esses trabalhados na fase final do pensamento de Benjamin, sobretudo nas *Teses* – ganharam proeminência no debate público graças à criação da Comissão Nacional da Verdade, responsável por apurar violações de direitos humanos ocorridas entre 1946 e 1988, praticadas com o apoio ou no interesse do Estado brasileiro.

Ampliando um pouco o alcance da recepção do Brasil à América Latina, há o ensaio de Löwy (2019). Diferentemente dos já mencionados, Löwy busca estabelecer uma aproximação entre Benjamin e a América Latina a partir das análises da já referida resenha feita por Benjamin ao livro de Marcel Brion sobre Batolomé de Las Casas – a qual ele associa brevemente, numa única frase, à teologia da libertação –, bem como do tema benjaminiano do ponto de vista dos vencidos, e as celebrações do Quinto Centenário da “descoberta” das Américas por Cristóvão Colombo. Apesar de muito esclarecedor na elucidação dos debates e polêmicas que envolveram as celebrações do Quinto Centenário, não fica exatamente clara qual teria sido a apropriação de Benjamin. No texto, Löwy apenas alude aos “termos quase benjaminianos” (LÖWY, 2019, p. 132) da intervenção de Eduardo Galeano ou aos “termos muito próximos dos de Benjamin” (LÖWY, 2019, p. 134) usados por Gustavo Gutiérrez, mas não oferece um estudo rigoroso acerca da recepção de Benjamin.

Assim, diante desse breve levantamento¹⁴, a seguinte questão pode ser feita: o que há de comum entre estes estudos sobre a recepção de Benjamin na América Latina? Que a maior parte deles, entre outras coisas, ao examinarem rigorosamente a recepção de Benjamin nesse contexto, não mencionam teólogos

14. Obviamente, trata-se de uma pequena amostragem dos estudos sobre a recepção benjaminiana. O privilégio de autores brasileiros e/ou que estudaram a recepção apenas no Brasil se deve, certamente, pelo conhecimento mais amplo do autor acerca deste recorte bibliográfico, mas também graças às idiossincrasias do próprio processo de recepção em cada país. Apoiando-se no esforço pioneiro de Reinhard Markner e Thomas Weber em quantificar e comentar a bibliografia sobre Benjamin no mundo todo ao longo do período 1983-1992, resultando no livro *Literatur über Walter Benjamin*, Rouanet (1997, p. 165) descobre uma enorme discrepância entre a produção consagrada a Benjamin no Brasil e no restante da América Latina na década em questão: "aparecem, no Brasil, entre livros, artigos e entrevistas, 97 textos" ao passo que a "América Espanhola inteira publicou apenas 12 textos: 5 no México, 4 na Venezuela, 1 na Argentina, 1 no Peru e 1 na Colômbia". Diante dessa diferença, Rouanet constata que "[e]ventos, como o Simpósio Internacional sobre Benjamin, que se realizou em Buenos Aires, em outubro de 1992, por iniciativa do Instituto Goethe, certamente estimularão a curiosidade dos intelectuais hispano-americanos, mas levará algum tempo até que nossos vizinhos igualem, quantitativamente, a produção brasileira". Ora, se os trabalhos sobre Benjamin demoraram a aparecer na América hispanófono, conseqüentemente os trabalhos sobre a recepção de Benjamin devem demorar um pouco mais também a se consolidarem e apresentarem resultados mais abrangentes. Nesse contexto, são dignos de nota o artigo de Ignacio Sánchez Prado (2010), no qual ele trata da recepção de Benjamin por Bolívar Echeverría, sobretudo da leitura deste do barroco para uma teorização de uma política futura, a partir da (im-)possibilidade do colonialismo, o esforço inaugural de Graciela Wamba Gaviña (1999), no qual ela esboça, em pouco menos de dez páginas, três etapas da recepção de Benjamin na Argentina, além do artigo vindouro do professor Luis Ignacio García a partir de sua conferência no *II Workshop Interdisciplinar Teoria crítica no mundo: América Latina em foco*, cujo título era "Walter Benjamin in Argentina. A paradoxical constellation", na qual ele percorreu a recepção de Benjamin pela intelectualidade argentina, de 1936 aos dias atuais, e que pretende dar continuidade à pesquisa iniciada há uma década (ver GARCÍA, 2010).

da libertação entre os autores catalogados – a única exceção é o ensaio de Löwy, que ainda assim o faz apenas sugestivamente.

Talvez coubesse, enfim, de modo a contribuir com a intenção geral do artigo, retomar brevemente algumas contribuições de Enrique Dussel para pensar o problema da relação entre pensamento europeu e decolonial. Em seu livro sobre a corrente teológica em questão, ele não se limita a cunhar de *Teologia da Libertação* apenas os desenvolvimentos teológicos feitos em meados do século XX, mas amplia o conceito de teologia da libertação para toda a “teologia da libertação diante da opressão sofrida pelos ‘pobres’ de nosso continente” (DUSSEL, 1997, p. 7); assim, desde o “descobrimento” aos dias de hoje, é teologia da libertação toda e qualquer manifestação teológica e/ou religiosa que vise à libertação diante da opressão.

O esforço de Dussel consiste em pensar a realidade – ou um fenômeno em particular, a teologia – latino-americana de uma perspectiva mais imanente, sem fazer apelo direto a conceitos ou a tradições oriundas da Europa para examiná-la. Isso permite, por contraste, pensar o quão semiproductivas, por assim dizer, podem ser as apropriações que não consideram essa perspectiva. A posição assumida por Michael Löwy, por exemplo, ao aproximar – confusa e apressadamente, como se procurou mostrar – Benjamin e a Teologia da Libertação, pode conduzir ao erro, sobretudo o leitor mais desavisado, de que, de fato, há alguma

influência do filósofo sobre os teólogos. Ademais, ainda que toda a obra de Benjamin precise ser contextualizada – amadurece no entreguerras, carrega as marcas da República de Weimar e se opôs frontal e diretamente contra o nazi-fascismo ao longo da década de 30 – há alguns elementos, para além da fusão entre marxismo e teologia, eletivamente mais afinados entre um intelectual marcado pelo “apego à velha tradição europeia” (GAGNEBIN, 2007, p. 207) que o impedia de abandonar o seu continente natal, não obstante as condições políticas e econômicas precárias, e uma realidade forjada pela opressão, cujos intelectuais nela experimentados buscam se desvencilhar dos modelos teóricos que carregam as marcas traumáticas do opressor/colonizador: por exemplo, a recepção de Benjamin nas três dimensões teóricas destacadas por Rouanet – a saber, razão, aura e modernidade –, uma vez que as reflexões benjaminianas auxiliam a questionar os modelos canônicos europeus; ainda que apenas comparativamente, tomando a reflexão benjaminiana não como ponto de partida, mas como uma espécie de contraponto num diálogo construtivo, conforme empreendeu Willi Bolle (1994) em seu estudo sobre a constituição da metrópole no terceiro mundo; ou mesmo, na esteira do princípio proposto por Alfredo Bosi referido acima, a perspectiva dos vencidos adotada por Benjamin em sua filosofia da história certamente encontra os “impulsos internos” pela decolonização do pensamento sul-

americano¹⁵. Esses temas constituem um ínfimo vislumbre

15. Löwy cita o ensaio de 1990 de Gutiérrez sobre o Quinto Centenário da “descoberta” da América, portanto um ensaio que flerta com temas seculares, no qual o teólogo utiliza, de fato, termos muito similares aos que Benjamin utilizara 50 anos antes: “[h]á de ter coragem de ler os fatos partindo do avesso da história. É de lá que parte o nosso sentido da verdade. [...] A história escrita a partir do ponto de vista do dominador escondeu de nós durante muito tempo aspectos importantes da realidade. Precisamos conhecer a outra história que é simplesmente a história do outro, aquele outro da América Latina que sempre tem “as veias abertas” – para retomar a famosa expressão de Eduardo Galeano – precisamente porque ele é reconhecido na plenitude da sua dignidade humana” (GUTIÉRREZ *apud* LÖWY, 2019, p. 134). Apesar da surpreendente similaridade de termos, como não se refere diretamente a Benjamin (como o faz com Eduardo Galeano, por exemplo), deduz-se que o padre Gutiérrez não conhecia as ideias de Benjamin. Nesse ensaio, cuja primeira versão, publicada em 2005 na coletânea *La mirada del ángel*, organizada por Bolívar Echeverría, ainda sob o título de “Reflexiones sobre América Latina a partir de Walter Benjamin”, data de alguns anos após a publicação, em 2001, em francês do livro com o comentário às *Teses*, Löwy parece cadenciar um pouco a euforia com a qual associou, peremptoriamente, a teologia em seu comentário à primeira das *Teses* à Teologia da Libertação: comentando a resenha de Benjamin sobre o livro de Marcel Brion sobre Bartolomé de Las Casas, ele afirma que “mesmo que seja um texto curto, trata-se de uma fascinante aplicação de seu método – interpretar a história sob o ponto de vista dos vencidos, utilizando o materialismo histórico – ao passado da América Latina. Notaremos também o seu comentário sobre a dialética cultural do catolicismo que é quase uma intuição da futura teologia da libertação” (LÖWY, 2019, p. 129). Ora, nas *Teses*, a teologia ocupa uma importante posição metodológica na orquestração da filosofia benjaminiana da história; o messianismo a ela conectado é o que endossa a urgência revolucionária como quebra da continuidade histórica – por isso a relutância do presente artigo em aceitar passivamente a associação dela à Teologia da Libertação. Nesse último ensaio, no entanto, Löwy conecta Las Casas e Teologia da Libertação, inserindo Benjamin como uma espécie de mediador; apesar da manutenção da relutância quanto a aceitação de que Benjamin possa ter tido qualquer “intuição da futura teologia da libertação” – falta-lhe a experiência da opressão estrutural latino-americana, o que significa que a Teologia da Libertação é fruto necessário de seu contexto histórico-econômico-social –, a conexão entre Las Casas e os teólogos da libertação através da “dialética cultural do capitalismo” parece mais plausível. É nesse último sentido que escreve, aliás, Luis Martínez Andrade (2018), que acompanha a perspectiva

de recursos prolíficos que podem ser feitos, de maneira mais fecunda do que qualquer apropriação acerca da aproximação entre teologia judaica e marxismo heterodoxo.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, dispôs-se de uma tentativa de avaliar criticamente a compatibilização, empreendida primordialmente por Löwy – com diferentes ênfases e em diferentes momentos de sua produção intelectual¹⁶ –, entre os modelos de fusão de elementos teológicos e marxistas levados a cabo por Benjamin,

estabelecida por Löwy: em seu artigo, Andrade associa a “crítica da modernidade/colonialidade proposta pela teologia da libertação e aquela encontrada em Walter Benjamin” (ANDRADE, 2018, p. 177) valendo-se, sobretudo, da resenha de Benjamin do livro sobre *Las Casas*. Além disso, a cadência em sua posição pode ser aduzida, também, a partir de outros textos posteriores ao livro com o comentário às *Teses*; neles, Löwy (2007, pp. 189-90; 2013, p. 21) associa algumas teses defendidas por Benjamin no fragmento “O capitalismo como religião” – um texto pré-marxista, cabe observar – aos “trabalhos de teólogos da libertação latino-americanos” que desenvolveram “uma crítica radical do capitalismo como religião idólatra” e contra a “idolatria do mercado”. Ademais, algumas questões permanecem sem resposta: teria Löwy revisto ou nuançado sua posição entre um texto e outro? Ou sua posição permaneceu intacta, apenas assumindo diferentes expressões no contexto de cada um dos textos?

16. As diferenças podem ser remetidas, em resumo, à 2001, quando Löwy parece estabelecer, no comentário à primeira das *Teses*, uma suposta afinidade entre o modelo de fusão entre marxismo e teologia proposto por Benjamin e o modelo proposto pelos teólogos latino-americanos, e a textos publicados a partir de 2005, nos quais o intérprete aproxima o filósofo e os teólogos, de maneira muito mais mitigada e sugestiva, por intermédio da resenha de Benjamin ao livro de Brion sobre *Las Casas*, bem como do fragmento “O capitalismo como religião”.

de um lado, e pelos teólogos da libertação, de outro.

Para além das considerações introdutórias, as quais visavam estabelecer um quadro real e virtual das relações biográficas e teóricas entre Benjamin e a América Latina, no eixo principal da argumentação, mobilizou-se os poucos trechos fundamentais em que Benjamin conecta os dois campos teóricos, para em seguida, apresentar a interpretação de Löwy a respeito dessa conexão, explorando de imediato a associação com os teólogos da libertação – afinal, a hipótese de que parte esse artigo não divorcia a interpretação de Löwy de tal associação. A perspectiva de Löwy foi eleita como principal antagonista à perspectiva do presente artigo porque ela permitiu a formulação da estrutura argumentativa de modo muito preciso; a partir da contraposição a ela, talvez se possa antecipar os movimentos de todo o texto. A distinção de Gagnebin entre os conceitos de *teologia* e *religião* na obra de Benjamin, por exemplo, é incorporada ao texto justamente em função de questionar conceitualmente, por assim dizer, a posição de Löwy: ela auxiliou a conceber que a aliança entre teologia e marxismo, em Benjamin, dá lugar à aliança entre religião e marxismo, nos teólogos latino-americanos. A teologia, grosso modo, corresponderia a um discurso eminentemente teórico, não tendo nada que ver com o aspecto mais prático da fé, atribuído à religião. Restaria, para o fecho da parte conceitual da argumentação, explorar a perspectiva da aliança entre religião e marxismo levada a cabo pelos teólogos da libertação.

Para tanto, recorreu-se metonimicamente ao livro de Boff para desdobrar a perspectiva dos teólogos.

Assim, finalizou-se a “investida conceitual” contra a associação entre Benjamin e os teólogos. De modo a complementá-la com uma investida, por assim dizer, baseada na recepção, dedicou-se uma seção para o exame de textos que propunham retrair, em maior ou menor nível de detalhes, a recepção das ideias de Benjamin em território latino-americano, a fim de verificar se já houve mais algum autor – para além do próprio Löwy – que teria identificado uma associação de tal sorte. Evidentemente, essa seção tratou menos de fazer um apelo à autoridade dos autores mobilizados do que de explorar de modo espontâneo uma amostra da historiografia da recepção da obra benjaminiana na América Latina, visando reforçar os alicerces da estrutura argumentativa.

Ao final desse percurso, observa-se que a perspectiva de Löwy, em vez de assumir o papel de adversário, construído com a intenção de facilitar, por oposição diametral a ele, a ratificação da tese do artigo, teria emergido muito mais como uma espécie de contraponto, o qual, à semelhança de sua função na composição musical, acompanhou o desenvolvimento do texto, permitindo um diálogo entre vozes distintas acerca de um mesmo tema. Assim, mesmo discordando da associação entre Benjamin e os teólogos latino-americanos sugerida por Löwy, é preciso reconhecer a importância de sua posição para os propósitos do presente artigo.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Luís Martínez. O capitalismo como religião: a Teologia da Libertação em uma perspectiva decolonial. **Caminhos**, Goiânia, v. 16, n. 1, pp. 166-180, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6364>.

Acesso em: 08.11.2020.

BARCK, Karlheinz. Walter Benjamin and Erich Auerbach: Fragments of a Correspondence. **Diacritics**, Vol. 22, No. 3/4, Commemorating Walter Benjamin, pp. 81-3, Autumn – Winter, 1992. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/465267>.

Acesso em: 08.11.2020.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. 7 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1989.

BENJAMIN, Walter. **Briefe**. 2 Bände. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Briefe**. Hrsg. Theodor-W.-Adorno-Archiv. 6 Bände, hrsg. C. Gödde, H. Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995-2000.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. *In*: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin – aviso de incêndio**. Trad. das teses Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 8: Einbahnstraße**. Hrsg. Detlev Schöttker. Berlin: Suhrkamp, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 19: Über den Begriff der Geschichte**. Hrsg. Gérard Raulet. Berlin: Suhrkamp, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Curriculum vitae*, Dr. Walter Benjamin. *In*: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 13: Kritiken und Rezensionen**. Hrsg. Heinrich Kaulen. Berlin: Suhrkamp, 2011a.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Trad. Francisco de Ambrosio Pinheiro. Porto Alegre: Zouk, 2012.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; rev. técnica Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Brasiliense, 2012a.

BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. *In*: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.

BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. *In*: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa; rev. técnica Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Brasiliense, 2012c.

BENJAMIN, Walter. **Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 16: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit**. Hrsg. Burkhardt Lindner. Berlin: Suhrkamp, 2012d.

BENJAMIN, Walter. Brion, *Bartolomé de Las Casas*. *In*: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Org. Michael Löwy; trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Org. Willi Bolle; trad. do alemão Irene Aron; trad. do francês Cleonice Paes Barreto Mourão; rev. técnica Patrícia Freitas Camargo. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

BÍBLIA, N. T. *In*: BÍBLIA, Português. **Bíblia sagrada**. Tradução: Centro Bíblico Católico. 110^a Ed. São Paulo: Ave-Maria, 1997.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da Metrópole Moderna. Representação da História em Walter Benjamin**. São Paulo: EDUSP, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Trad. Francisco da Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin, um "Estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã". *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **Leituras de Walter Benjamin**. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. *In*: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**. São Paulo: Ed. 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Gewalt und Eingedenken. Zur Benjamin-Rezeption in Brasilien. *In*: BLÄTTLER, Christine; VOLLER, Christian (Hrsg.). **Walter Benjamin Politisches Denken**.

Baden-Baden: Nomos, 2016.

GARCÍA, Luis Ignacio. Constelación austral. Walter Benjamin em la Argentina. **Herramienta. Revista de debate y critica marxista**, vol. 43, año XIV, Buenos Aires, Marzo de 2010, pp. 75-92.

GAVIÑA, Graciela Wamba. Zur Rezeption Walter Benjamins in Argentinien. In: GARBER, Klaus; REHM, Ludger. (Hrsg.). **Global Benjamin**. Bd. 3. München: Wilhelm Fink, 1999.

GOTAY, Samuel Silva. **O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973): implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación. Perspectivas**. 14ª ed. revisada y aumentada. Salamanca: Sigueme, 1990.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull. **Estudos de Religião**, vol. 26, no. 43, pp. 56-76. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v26n43p56-76>. Acesso em: 08.11.2020.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin – aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michael. O capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber. *In*: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (Orgs.). **As utopias de Michael Löwy**. São Paulo: Boitempo, 2007.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin, crítico da civilização. *In*: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Org. Michael Löwy, trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação? Religião e política na América Latina**. 2a ed. Trad. Vera Lúcia Mello Josceline. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

LÖWY, Michael. O ponto de vista dos vencidos na história da América Latina – reflexões metodológicas a partir de Walter Benjamin. *In*: LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência**. Trad. Paolo Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

MACHADO, Francisco de Ambrosis Pinheiro. **Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2013.

PRADO, Ignacio M. Sánchez. Reading Benjamin in Mexico: Bolívar Echeverría and the Tasks of Latin America Philosophy. **Discourse**, vol. 32, no. 1, Benjamin in Latin America (Winter 2010), pp. 37-65. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41389830>.

Acesso em: 08.11.2020.

PRESSLER, Gunter Karl. **Benjamin, Brasil: A recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005. Um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira.** São Paulo: Annablume, 2006.

ROUANET, Sérgio Paulo. A recepção da filosofia alemã no Brasil: o caso de Walter Benjamin. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 130/131, pp. 161-182, jul. /dez. 1997.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. **A história de uma amizade.** Trad. Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

WITTE, Bernd. **Walter Benjamin: uma biografia.** Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

Platão atribui às mulheres a
condição de sujeitos morais?
Uma análise a partir do livro
V do diálogo *A República*

Handerson Reinaldo Araújo

Universidade Federal do Piauí (UFPI)
Teresina (PI)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.393

Recebido em: 07 de dezembro de 2020.

Aprovado em: 05 de abril de 2021.

Contato do autor: handersonreinaldo@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0367451655473206>

Platão atribui às mulheres a condição de sujeitos morais? Uma análise a partir do livro V do diálogo *A República*

Resumo

Muitas feministas criticam as teorias morais tradicionais da filosofia sob a justificativa de que muitas dessas teorias têm se preocupado pouco ou quase não têm focado em questões relacionadas ao gênero feminino como aspecto central das discussões éticas. Muitas vezes as questões relacionadas à feminilidade entram no debate de forma superficial e sem a devida importância que ostenta. Nesse sentido, algumas feministas têm desenvolvido teorias que expõem esse viés masculino das teorias morais tradicionais, ressaltando a subordinação e domínio que os homens exercem em relação às mulheres, reduzindo o seu papel unicamente ao âmbito privado, doméstico. Essas teorias éticas feministas reivindicam direitos iguais, igualdade de tratamento e participação, sugerindo, assim, uma reconstrução dos padrões éticos até então discutidos no âmbito da teoria normativa. É possível visualizar uma igualdade entre homens e mulheres já no diálogo *A República* de Platão, mais especificamente em seu livro V. Platão, em diálogo com Glauco e Adimanto, defende que homens e mulheres são iguais por natureza, havendo distinção apenas quanto às funções que cada um deve exercer na sociedade, decorrência lógica da concepção de justiça proposta pelo filósofo. Partindo desse pressuposto, o objetivo deste artigo é analisar se Platão atribui às mulheres a condição de sujeitos morais, a partir de suas ideias expostas no livro V do diálogo *A República*.

Palavras-chave: Feminismo; Igualdade de gênero; Platão; *República*.

—
**Does Plato ascribe women the status of moral subjects?
An analysis from book V of the dialogue *The Republic***

Abstract

Many feminists criticize the traditional moral theories of philosophy on the grounds that many of these theories have been concerned little or almost not focused on issues related to the female gender as a central aspect of ethical discussions. Often issues related to femininity enter the debate in a superficial way and without due importance. In this sense, some feminists have developed theories that expose this masculine bias of traditional moral theories, highlighting the subordination and dominance that men exercise in relation to women, reducing their role solely to the private, domestic sphere. These feminist ethical theories demand equal rights, equality of treatment and participation, thus suggesting a reconstruction of the ethical standards until then discussed within the scope of normative theory. It is possible to visualize an equality between men and women already in the dialogue Plato's *Republic*, more specifically in his book V. Plato, in dialogue with Glauco and Adimanto, argues that men and women are equal by nature, with distinction only in terms of the roles that each must exercise in society, a logical consequence of the conception of justice proposed by the philosopher. Based on this assumption, the objective of this article is to analyze whether Plato gives women the status of moral subjects, based on his ideas

exposed in book V of the dialogue *Republic*.

Keywords: Feminism; Gender Equality; Plato; *Republic*.

—
¿Atribuye Platón a las mujeres la condición de sujetos morales?

Un análisis del libro V del diálogo *La República*

Resumen

Muchas feministas critican las teorías morales tradicionales de la filosofía sobre la base de que muchas de estas teorías se han preocupado con poco o casi ningún enfoque en cuestiones relacionadas con el género femenino como un aspecto central de las discusiones éticas. Muchas veces los temas relacionados con la feminidad entran en el debate de manera superficial y sin la debida importancia. En este sentido, algunas feministas han desarrollado teorías que exponen este sesgo masculino de las teorías morales tradicionales, enfatizando la subordinación y dominio que ejercen los hombres en relación a las mujeres, reduciendo su papel únicamente al ámbito privado, doméstico. Estas teorías éticas feministas reclaman igualdad de derechos, igualdad de trato y participación, lo que sugiere una reconstrucción de los estándares éticos discutidos hasta ahora dentro del ámbito de la teoría normativa. Es posible visualizar una igualdad entre hombres y mujeres ya en el diálogo *La República* de Platón, más concretamente en su libro V. Platón, en diálogo con Glauco y Adimanto, sostiene que hombres y mujeres son iguales por naturaleza, con distinción solo en cuanto a las funciones que cada uno debe ejercer en la sociedad, consecuencia lógica de

la concepción de justicia propuesta por el filósofo. A partir de este supuesto, el objetivo de este artículo es analizar si Platón asigna a las mujeres el estatus de sujetos morales, a partir de sus ideas expuestas en el libro V del diálogo *La República*.

Palabras clave: Feminismo; Igualdad de género; Platón; *República*.

Platão atribui às mulheres a condição de sujeitos morais? Uma análise a partir do livro V do diálogo *A República*

Handerson Reinaldo Araújo

Introdução

As discussões acerca da posição e papel da mulher na sociedade podem ser constatadas desde a antiguidade clássica. Essas discussões perduraram ao longo da história e se irradiaram pelos mais variados setores sociais, inclusive nos debates filosóficos, recebendo uma ênfase maior no âmbito da ética normativa, especialmente quanto ao fato de saber se as mulheres podem ser consideradas sujeitos morais. Algumas teorias éticas feministas contemporâneas¹ têm objetivado ampliar o campo das discussões éticas englobando as mulheres como sujeitos morais plenos.

A ética feminista, portanto, visa a superar, de modo geral, as dicotomias socioculturais derivadas da classificação de algumas questões como essencialmente masculinas e outras como femininas. Questões relacionadas ao sexo, à posição social, à

1. Para uma análise aprofundada, ver as seguintes referências: Anderson (2006); Baier (1985); Bartky (1990); Jaggar (2013); Wagner (1987); e Walker (1992).

distinção público-privado e à própria razão das mulheres, que tem sido considerada inferior quando comparada à razão dos homens², ainda assumem papel central nos debates sobre a inclusão ou não das mulheres no domínio da ética, por exemplo. É inegável que as teorias éticas feministas apresentam peculiaridades, de modo que elas propõem diversas maneiras de refletir sobre essa exclusão das mulheres do campo da moral, cada teoria com suas especificidades e propostas próprias. Porém, este artigo não tem o objetivo de adentrar nessas distinções³.

Essas discussões em torno da posição social das mulheres não são alheias à filosofia platônica que propõe, no livro V do diálogo *A República*, um debate com seus interlocutores, Glauco e Adimanto, acerca da natureza das mulheres, se elas poderiam ou não exercer funções na *pólis* e se seriam, por conseguinte, portadoras de virtudes. Nos séculos XX e XXI, muitos debates feministas começaram a se interessar pela teoria platônica e, a partir de análises de suas obras, alguns consideraram Platão um anti-feminista, enquanto outros o qualificaram como feminista⁴.

2. Ver Anderson (2006) e Jaggar (2013).

3. Podemos destacar as seguintes teorias: a Ética do cuidado de Gilligan (1982); a Ética das capacidades de Nussbaum (1995); e a proposta do modelo expressivo-colaborativo de Walker (1989, 1992).

4. Ver os textos seguintes: Ernoult (2005); Boehringer (2007); Santas (2002); e Vlastos (1995).

Muito embora seja evidente que nem sempre ser feminista ou anti-feminista signifique defender ou não uma ética feminista, a discussão que propomos é justamente a de saber se é possível encontrar no livro V de *A República* de Platão elementos que deem suporte a uma leitura feminista de Platão, especialmente quanto ao fato do filósofo ter ou não admitido que as mulheres são portadoras de virtudes e, por conseguinte, considerá-las sujeitos morais.

Platão no diálogo *A República*, mais especificamente no livro V, discute a divisão social de classes e a relação das classes sociais com a tripartição da alma, dando destaque ao papel das virtudes (sabedoria, temperança, coragem e justiça). Segundo ele, assim como os homens, as mulheres poderiam exercer as funções na *pólis*, desde a guarda da cidade até o comando da própria *pólis*. Desse modo, na perspectiva de Platão, algumas mulheres são médicas por natureza, e outras não; há de haver, também, mulher filósofa ou, ainda, inimiga da filosofia; corajosa uma, e outra pusilânime. Homens e mulheres possuem naturezas iguais, explica o filósofo, e, portanto, podem exercer as mesmas ocupações na *pólis*. (Rep. V, 455a/456a).

É possível perceber que haveria mulheres temperantes, corajosas, justas e dotadas de sabedoria do mesmo modo que

os homens. Sob essa perspectiva, propomos problematizar algumas questões: ao igualar a natureza humana da mulher e do homem, Platão admite a possibilidade de que as mulheres também sejam portadoras de virtudes (sabedoria, temperança, justiça e coragem) e de que elas sejam consideradas sujeitos morais, a partir de sua ética das virtudes? O objetivo deste estudo é analisar se, a partir de suas ideias expostas no livro V do diálogo *A República*, podemos afirmar que Platão propõe atribuir às mulheres o *status* de sujeitos morais.

Este artigo está subdividido em duas seções: na primeira seção examinaremos as mulheres como sujeitos morais e as reivindicações das teorias éticas feministas de forma ampla; na segunda, analisaremos a posição das mulheres no livro V do diálogo *A República* e possíveis desdobramentos nas discussões travadas no âmbito da ética feminista tendo como base a igualdade de gênero.

As mulheres como sujeitos morais na teoria ética

A posição das mulheres nos debates em torno da ética tem sido discutida há muito tempo, alguns atribuem às mulheres o mesmo *status* moral dos homens e outros, por outro lado, negam esse *status* sob a justificativa de que as mulheres, quando comparadas aos homens, são inferiores em diversos

aspectos, inclusive o racional. Nesse sentido, o lugar da mulher nos debates em torno das teorias éticas tem sido negligenciado por boa parte dos filósofos eticistas.

Jaggar (2013, p. 433) argumenta que a expressão "ética feminista", por exemplo, só foi utilizada em 1980 após a "segunda onda" do feminismo ter sacudido as academias dos Estados Unidos da América. A aparição dessa expressão, ainda segundo Jaggar, resultou em algumas consequências imediatas: (1) a percepção de que a atenção às mulheres e ao gênero era imprescindível para compreender muitas questões em ética prática e (2) o fato de ter refletido a crença de que a subordinação das mulheres em relação aos homens tinha consequências para a teoria ética.

As críticas feministas direcionadas às teorias morais tradicionais se fundamentam no fato de que essas teorias têm expressado e defendido a superioridade dos homens em relação às mulheres, estabelecendo uma relação de dominação. Segundo Walker (1992, p. 23), a preocupação feminista com a ética tem sido uma preocupação de como é possível entender a vida moral de maneiras diferentes daquelas representadas pela tradição e pela prática atual da filosofia moral.

Parte considerável dessas críticas oferece razões para pensar que as representações predominantes na moralidade são marcadas pelo gênero e por outros privilégios. Desse modo, na

perspectiva de Walker (1992, p. 24), as teorias morais tradicionais têm estabelecido uma dominação tanto ideológica quanto social dos homens em relação às mulheres.

As teorias morais tradicionais falham ao excluírem as mulheres das discussões éticas. Muitas questões discutidas em torno da ética são tidas como eminentemente masculinas, dando pouca ou quase nenhuma importância para aspectos de preocupação central para as mulheres.

É objetivando a ampliação dos debates éticos e a consequente inserção das mulheres como sujeitos morais que, na concepção de Jaggar (2013, p. 437), as feministas têm levantado questões éticas relacionadas ao aborto, à sexualidade, à heterossexualidade compulsória, ao assédio sexual e ao estupro, à representação, à autorrepresentação, bem como à subordinação das mulheres. As mulheres têm sido excluídas do âmbito da política e do espaço público e restringidas ao domínio privado, de modo que os seus interesses e preocupações têm sido pouco levados em conta nos debates éticos e políticos.

Para Simson (2005, p. 01), a premissa de que as mulheres pensam de "forma feminina", "menos racional", tem sido a base do tratamento discriminatório com relação a elas. Esses critérios discriminatórios têm sido utilizados para justificar a exclusão das mulheres do exercício de funções como a de cientista, executiva

de negócios e líder governamental, reduzindo o seu papel exclusivamente à criação, seja como mãe, esposa ou cuidadora.

A ética feminista pretende demonstrar, de modo geral, que as teorias éticas que são debatidas entre os eticistas, inclusive no âmbito acadêmico, são marcadas por limitações, sob o aspecto da amplitude do objeto, e por pontos de vistas tendenciosos que em sua grande maioria, adotam o viés masculino como ponto de partida das discussões éticas. Na perspectiva de Simson (2005, p. 21-22), essa visão masculina decorre do fato de que as mulheres muitas vezes foram definidas por seus papéis de filhas, esposas, mães e irmãs.

A exclusão das mulheres pode ter sido fomentada pela visão historicamente popular de que as mulheres devem ser valorizadas menos por seus intelectos do que por seus corpos concretos e situados, isto é, por suas habilidades de satisfazer os desejos sexuais masculinos e de ter filhos. Dessa forma, o fato de algumas mulheres se concentrarem nas variáveis particulares das situações concretas pode ser considerado como pressuposto dessa exclusão histórica pelo que é considerado "superior", pela busca da abstração e da universalização de valores de certos grupos, considerando inferior e não-filosófico o que se encontra à margem das questões apontadas como centrais e de interesse filosófico por boa parte das teorias éticas.

A ética feminista, portanto, objetiva fazer uma reflexão crítica sobre grande parte das teorias morais tradicionais da filosofia, levantando questões em relação à sua legitimidade a fim de destacar as exclusões que ocorrem no domínio dessas teorias morais. No mesmo sentido, Anderson (2006, p. 117) argumenta que o primeiro estágio e, conseqüentemente, um dos aspectos cruciais da filosofia feminista consiste no desenvolvimento de críticas acerca do cânone filosófico existente.

As críticas feministas incluem os questionamentos em relação às maneiras pelas quais esses cânones têm sido definidos, partindo da exclusão das mulheres. As feministas sugerem a reconstrução da filosofia ocidental, seus cânones, concepções e afirmações. Desse modo, a ética feminista objetiva justamente expor as bases masculinas dos argumentos e concepções filosóficos até então fortemente marcados pela subordinação das mulheres, seja no âmbito público ou privado, seja quando reduz o feminino ao âmbito doméstico.

Anderson (2006, p. 118-119) aponta, ainda, outras duas funções da ética feminista além da proposta revisionista das teorias éticas tradicionais. O segundo estágio e aspecto prevaiente do feminismo na filosofia, segundo a filósofa, envolve a criação

de novas interpretações, argumentos e abordagens que possibilitem o avanço do feminismo não apenas na ética e filosofia política, mas também na epistemologia, metafísica e filosofia das ciências. O terceiro estágio, por sua vez, tem como aspecto central a incorporação da filosofia feminista no domínio mais geral da filosofia.

Assim, é preciso uma assimilação geral dentro do domínio da filosofia, no seu aspecto mais amplo, das críticas levantadas pelas feministas, seja no âmbito da ética, da epistemologia ou da filosofia das ciências; dado que os interesses feministas também precisam ser inseridos no âmbito das reflexões filosóficas como questões centrais, não de forma paralela e sem qualquer relevância.

Platão e a posição das mulheres no livro V do diálogo *A República*

A partir do exposto na seção anterior, objetivamos analisar se Platão pretendia atribuir às mulheres o *status* de sujeitos morais, especialmente a partir das ideias expostas pelo filósofo no livro V do diálogo *A República*. No referido diálogo Sócrates discute com seus interlocutores sobre a concepção de justiça. Enquanto Trasímaco propunha uma visão convencionalista de justiça – no sentido de que esta seria a conveniência do mais

forte, isto é, o justo e o conveniente seria o governante perseguir seus próprios interesses em contraposição ao interesse público –, Sócrates procurava uma definição ideal que pudesse servir de fundamento para a construção de sua cidade ideal. Nos termos propostos por ele, a justiça enquanto virtude teria que ser, portanto, um fim em si mesmo e não um meio para alcançar outros objetivos.

Após conceber a cidade sob o fundamento de que nenhum de nós se basta a si mesmo e, por conseguinte, não é autossuficiente, Sócrates examina, juntamente com Glauco e Adimanto, a justiça na *pólis*. A justiça é definida como a necessidade de cada cidadão ocupar-se da função para a qual, por natureza, ele é o mais capacitado. Assim, na concepção do filósofo, cada cidadão não poderá exercer, na cidade, mais do que uma única ocupação: aquela para a qual, por natureza, é o mais habilitado. Seguindo essa ideia, a justiça, por conseguinte, consiste em fazer com que cada um faça o que lhe compete, evitando-se entregar a múltiplas ocupações. Cada um deve cuidar do que lhe diz respeito (*Rep.* IV, 433a/b).

Para Annas (1981, p. 73), a partir da estratificação social em classes, Platão introduz o princípio da especialização, que determina que cada cidadão componha uma determinada classe e exerça um único ofício. Diferentemente de Platão, que concebe a justiça independentemente da lei, Trasímaco define

a justiça a partir da lei. Para o sofista, como dito, a justiça seria a conveniência do mais forte. Dessa forma, a lei refletiria os interesses do próprio governante, cujo objetivo é satisfazer os interesses pessoais em detrimento do bem comum.

Santas (2002, p. 312-320) aduz que a concepção de justiça proposta por Trasímaco tem muitas consequências desagradáveis, especialmente para as mulheres. Se as leis de uma determinada sociedade não atribuem às mulheres direitos em questões políticas, econômicas ou educacionais, essas leis devem ser consideradas justas seguindo a definição do sofista, dado que o justo é o que determina a legislação. Ao discutir o lugar das mulheres na sociedade, Platão apela explicitamente ao princípio da sociedade justa e é a partir desse princípio que o filósofo justifica a igualdade entre homens e mulheres. Desse modo, segue-se que homens e mulheres serão designados para as mesmas tarefas e atividades sociais, distinguindo-se apenas quanto ao talento inato de cada um.

No livro IV do diálogo *A República*, Sócrates discute com seus interlocutores sobre as virtudes que devem se fazer presentes tanto nas classes sociais quanto na alma dos cidadãos. Nesse sentido, para ser virtuosa a cidade, todas as virtudes (temperança, sabedoria, coragem e justiça) devem se fazer presentes. Segundo Sócrates, a sabedoria é o conhecimento próprio para aconselhar, não a respeito deste ou daquele assunto peculiar

da vida pública, mas ao conjunto dela própria, ela é peculiar à classe dos governantes (*Rep. IV, 428d*).

A coragem é a força salvadora da opinião verdadeira e legítima a respeito do que se deve ou não temer (*Rep. IV, 430a*). A temperança está relacionada ao domínio das paixões e prazeres, o que faz o cidadão ser senhor de si mesmo (*Rep. IV, 431d*). De acordo com Baccou (PLATON, 1966, p. 32), a sabedoria (*sophía*) é a virtude suprema do Estado, reside nos chefes que estendem sua ação benéfica para toda a comunidade; a coragem (*andréia*) é uma virtude dos guardiões, responsáveis pela defesa do território; a temperança (*sophrosyne*) não pertence a uma classe exclusiva do Estado, sendo, pelo contrário, comum a todas. Do mesmo modo que será sábia, corajosa, temperante e justa a cidade, será também o cidadão e, por conseguinte, virtuosos.

As mulheres entram no debate quando Adimanto, no livro V do diálogo *A República*, indaga Sócrates se a natureza delas diferiria fundamentalmente da natureza dos homens e se as atribuições de cada um na cidade também haveriam de ser distintas de acordo com a sua constituição (*Rep. V, 453b/c*). Sócrates em seguida responde argumentando que se os sexos masculino e feminino parecem diferir na aptidão para determinadas ocupações, é preciso, então, atribuir a cada um o que lhe convém. Porém, se a diferença consiste apenas em gerar filhos o homem e dá-los à luz a mulher, não haverá justificativa que admita a diferenciação

entre homens e mulheres. Conclui Sócrates, afirmando que não há ocupação especial na administração da cidade que toque apenas às mulheres, na qualidade de mulheres, ou aos homens, na condição de homens.

As atribuições são igualmente distribuídas entre homens e mulheres, podendo qualquer deles exercer por natureza qualquer função, com a diferença de que a mulher é mais fraca que o homem (*Rep. V, 454e/455e*). Nesse momento do diálogo, Sócrates equipara a natureza das mulheres à dos homens no sentido de que elas podem exercer na cidade a função a que por natureza estão mais habilitadas. Desse modo, conforme Sócrates, assim como os homens, as mulheres poderiam exercer as funções na *pólis*, desde a defesa da cidade até mesmo exercer o poder político da própria *pólis*. Na perspectiva de Platão, algumas mulheres são médicas por natureza, e outras não; há de haver, também, mulher filósofa ou, ainda, inimiga da filosofia; corajosa uma, e outra pusilânime. Homens e mulheres possuem naturezas iguais e, portanto, podem exercer as mesmas ocupações na *pólis* (*Rep. V, 455a/456a*).

Vlastos (1995, p. 134-135) faz uma comparação entre os direitos negados às mulheres na Atenas de Platão e os direitos assegurados por Platão no livro V da *República*. Ainda segundo Vlastos, a cidade ideal assegurava às mulheres o direito à educação em igualdade de condições com os homens, o

exercício da vocação atribuída por natureza no grupo social respectivo como, por exemplo, a defesa da cidade, a garantia de direitos políticos iguais para ambos os sexos na classe dos guardiões auxiliares e capacidade legal, de modo que não seria preciso submeter as mulheres aos cuidados de um *kýrios* (o ser mestre) para que suprisse as insuficiências decorrentes de sua menoridade política. Dessa forma, as mulheres dos guardiões teriam a mesma educação e poderiam exercer as funções de defesa da cidade.

Desse modo, haveria tanto uma mulher dotada para a música quanto outra não; uma dotada para a medicina e outra não-dotada; uma amante da sabedoria (filósofa) e outra não; mulheres com temperamento de guardas e outras sem essa disposição. Complementa o filósofo afirmando que são as mulheres com temperamento de guardas que devem ser escolhidas para coabitar com os homens e exercerem juntamente com eles as funções de guarda, visto serem capazes e de natureza igual à deles (*Rep. V*, 456b). A partir desse conjunto de atribuições asseguradas às mulheres, pode-se conceber o programa de Platão como feminista?

De acordo com Annas (1981, p. 181), essa sugestão de Platão de que as mulheres também poderiam exercer a guarda da cidade é chocante para os seus contemporâneos, dado que Platão demonstra visar não a apenas uma comunidade de esposas e

filhos, o que teria sido possível sem fazer das mulheres guardiãs, mas, sobretudo, por ser às vezes considerada uma proposta feminista à frente de seu tempo, uma afirmação dos direitos das mulheres. Mas, continua Annas, o interesse de Platão não está nem nos direitos das mulheres, nem em suas preferências, mas na produção do bem comum e de um Estado onde todos contribuam da melhor forma possível e de acordo com sua aptidão.

Para esse mesmo sentido aponta a interpretação de Bloom (1968, p. 381-383) quando afirma que a proposta de Sócrates não é, essencialmente, a de que as mulheres devem ter a mesma educação e modo de vida que os homens, que deve haver plena igualdade entre os sexos e que ambos devem, por assim dizer, compartilhar do mesmo espaço. O que Sócrates objetiva é o bem comum, a concepção do seu Estado ideal. O livro V do diálogo *A República* tem provocado discussões profundas em torno da possibilidade de se identificar elementos em Platão que deem suporte à ideia de que as mulheres também eram consideradas sujeitos morais.

Diversas são as interpretações, tanto em sentido afirmativo quanto negativo. Lewis Caccia (2012, p. 20-21) afirma que, embora muitas passagens do livro IV do diálogo *A República* pareçam ambíguas, particularmente quando lidas sem uma análise complementar das discussões mais longas sobre as posições

dos homens e das mulheres desenvolvidas no livro V, outras passagens ao longo dos primeiros quatro livros oferecem mais diretamente representações depreciativas do gênero feminino.

Lewis Caccia, em sua crítica, refere-se a passagens em que Sócrates, por exemplo, propõe que as mulheres devem pertencer em comum a todos os homens, de modo que nenhuma venha a formar com nenhum deles um casal particular. Do mesmo modo, os filhos serão comuns, sendo que nem o pai conhecerá o filho e nem o filho seu pai (*Rep. V, 458d*). Sócrates preconiza, assim, uma comunidade de esposas e filhos para que a *pólis* seja próspera, tendo em vista que somente assim será possível estabelecer uma cidade em que o bem comum esteja sempre em evidência.

Ernout (2005, p. 02-04) aduz que a maternidade é assim instrumentalizada em benefício da coletividade e as guardiãs ficam privadas do poder de designar um homem como pai do seu filho, estabelecendo-se uma comunidade de filhos. Mas essa ideia decorre de um contexto onde as mulheres, iguais aos homens, compartilham as funções políticas e militares da cidade. Platão estabelece a igualdade na política e a igualdade em termos de geração. Ernout complementa afirmando que a divisão das funções políticas entre ambos os sexos e o estabelecimento de uma grande família são apenas instrumentos teóricos que Platão utiliza para unificar e estabilizar toda a cidade. Ele tem

o mérito de imaginar que as mulheres são capazes de dividir o poder político com os homens e de lhes reconhecer certas liberdades que lhes eram totalmente negadas na Grécia.

Platão estava preocupado com a concepção de uma cidade ideal em que as virtudes éticas constituíssem o substrato que a fundamenta. Apenas aqueles que fossem portadores de virtudes e que se submetessem ao projeto pedagógico idealizado por Platão poderiam exercer as funções públicas. Dessa forma, as mulheres poderiam exercer as funções políticas e militares na *pólis*. Possuir virtudes como a coragem, a sabedoria e a temperança, por exemplo, era o pressuposto fundamental para compor qualquer grupo na cidade, seja para governar, produzir rudimentos básicos ou para defender a *pólis* dos inimigos. Sob essa perspectiva, somente eram considerados sujeitos morais aqueles que estivessem aptos a participar da estrutura social e política da *Kallipolis*.

O cidadão que age segundo a moral platônica e, portanto, com justiça é aquele que põe ordem em sua vida interior, estabelecendo sempre a harmonia que deve imperar na alma. Aqueles que agem com justiça e de acordo com a moral platônica são os sujeitos aptos a exercerem as funções na *pólis*, tendo em vista que essas funções pressupõem as virtudes éticas. Na perspectiva de Platão, o sujeito moral será corajoso quando a parte irascível da alma se submete à razão, para determinar

o que deve e o que não deve ser temido; será sábio quando possui o saber do que é útil para cada parte da alma e para a comunidade de todas; será moderado quando, pela amizade e harmonia das partes da alma, as que obedecem reconhecem e não contestam o comando da razão; e será justo quando cada parte da alma realiza a função que lhe compete.

Somente a razão (potência cognitiva) é capaz de agir teleologicamente, isto é, visando ao Bem, enquanto a função das outras partes da alma (potências não cognitivas) pode esgotar-se na mera satisfação das necessidades. Segundo Dahl (1999, p. 211), os atos platonicamente justos são aqueles que mantêm a harmonia da alma, e os injustos são aqueles que a destroem. O cidadão será platonicamente justo e suas ações estarão de acordo com a moral platônica se, e somente se, ele tem uma alma harmônica e promove ou preserva a justiça na alma ao agir. Assim, homens e mulheres podem exercer as funções da cidade por serem iguais em natureza, de modo que diferem apenas quanto às suas aptidões inatas.

Existem muitos pontos controversos no livro V do diálogo *A República* que permitem as mais variadas interpretações. Saxonhouse (1994, p. 195-196) sustenta que, embora Sócrates permita que as mulheres entrem na classe dos governantes, no decorrer do diálogo ele afirma que elas sempre serão mais fracas do que os homens; à medida que a discussão prossegue,

a presença das mulheres na classe dos guardiões é algumas vezes esquecida. Saxonhouse não aceita a visão de que Sócrates deseja emancipar a mulher ateniense. Segundo a filósofa, Sócrates tenta transformar as mulheres em homens, tornando-as participantes iguais na comunidade política, ignorando as naturezas peculiares de cada uma. Partindo dessa perspectiva, Sócrates visava unicamente a estabelecer um Estado harmônico em que todas as classes e cidadãos exercessem a sua função atribuída por natureza.

Smith (1983, p. 597-607) argumenta que o feminismo envolve a adoção autoconsciente dos pontos de vista dos interesses das mulheres. Platão não se concentrou na eliminação da discriminação sexual em seu Estado ideal. Ainda segundo Smith, é, pois, duvidosa a afirmação de que ele estabeleceu critérios para a igualdade de sexos, aproximando-se do que hoje conhecemos como "feminismo". Por outro lado, Platão estava preocupado com a justiça em sentido orgânico e funcionalista. Ao elaborar a estrutura psíquica e social da justiça no Estado ideal exposto na *República*, ele argumenta explicitamente contra a discriminação sexual, mais especificamente quanto à educação das mulheres. Ele defende que aqueles que possuem qualidades de guerreiros tenham oportunidades iguais nos treinamentos, independentemente se homem ou mulher. Deve-se notar que esses argumentos não são independentes, mas estão de acordo com o objetivo maior de Platão, que é organizar

a hierarquia, o poder social e o controle de modo que o melhor governe o pior.

Muito embora alguns intérpretes sustentem que o objetivo maior de Platão era justamente a manutenção da harmonia social a partir do estabelecimento de uma estrutura orgânica que funcionasse tendo como fim a vida virtuosa em sociedade, é possível perceber que em Platão encontramos discussões acerca da posição da mulher no âmbito social, não apenas no aspecto privado (doméstico). Aqueles que entendem que Platão busca inserir a mulher nos assuntos da *pólis*, mesmo visando ao projeto maior de constituição de um Estado ideal em que todos devem cooperar entre si, independentemente do sexo, devem considerar também que Platão assume, de forma implícita, que as mulheres são portadoras de virtudes, dado que só poderia ser guardião ou governante aquele que é detentor de virtudes.

Enquanto, por um lado, Platão é visto por alguns intérpretes como um dos primeiros filósofos a tratar da igualdade entre homens e mulheres nos assuntos da *pólis*, por outro lado, diversos críticos afirmam que os argumentos de Platão expressos no livro V do diálogo *A República* representam apenas a ironia socrática exposta ao longo dos seus diálogos. Okin (1979, p. 31-42), por exemplo, argumenta que Platão pode ser visto apropriadamente como um pioneiro com o seu argumento de que as mulheres são iguais, embora Platão veja a igualdade como uma possibilidade

política apenas sob condições de um comunismo completo, conforme expõe no livro V da *República*. Mas, ainda segundo Okin, em outras partes do diálogo é possível encontrar elementos ligados à misoginia, o que reduz a relevância dos argumentos de Platão para o feminismo contemporâneo.

Entretanto, na perspectiva de Forde (1997, p.657-670), *A República* como um todo, e o livro V em particular, são textos complexos e muitas interpretações contemporâneas, com a finalidade de encaixar a filosofia platônica em um ou outro campo político, terminam se precipitando e dando atenção insuficiente aos detalhes. Outra tendência comum entre os intérpretes foi a de tratar os argumentos de Platão sobre as mulheres e a família de forma isolada do restante do texto. Quando Sócrates trata da comunidade de mulheres e crianças, na segunda parte do livro V, ele não deixa clara a razão pela qual introduz a igualdade de gênero. Segundo Forde, a igualdade de gênero não é necessária para a concepção de uma comunidade de mulheres nos moldes propostos por Sócrates, dado que, mesmo sem essa igualdade, seria possível estabelecer que as mulheres seriam comuns a todos. Assim, Forde complementa afirmando que poderíamos concluir que Sócrates leva a sério a igualdade de gêneros e não a trata simplesmente com ironia.

O diálogo *A República*, portanto, assim como o livro V mais especificamente, em que Sócrates debate com seus

interlocutores as virtudes na *pólis* e no cidadão e, no mesmo contexto, a natureza das mulheres, é bastante complexo. É possível interpretar as passagens do livro V do diálogo de modo a destacar que as mulheres teriam a mesma capacidade que os homens para serem guardas da cidade ou até mesmo governantes da *pólis*, e, portanto, consideradas sujeitos morais. Contudo, também é possível interpretá-la no sentido de que a proposta de Sócrates não era efetivamente a de igualar homens e mulheres, de tal modo que todos fossem considerados capazes de exercer as funções na *pólis*. Pelo contrário, esses intérpretes argumentam que o propósito do filósofo era justamente de constituir um Estado ideal em que o bem comum e a vida virtuosa e harmônica em sociedade fosse o fim último a ser perseguido por todos.

Considerações finais

Procuramos analisar neste artigo se Platão no diálogo *A República*, especificamente no livro V, teoriza acerca da igualdade de natureza entre homens e mulheres com o objetivo de atribuir a estas o *status* de sujeitos morais, sob o argumento de que, assim como os homens, as mulheres poderiam exercer as funções na *pólis*, mas apenas aquelas para as quais lhes fossem atribuídas por natureza. Alguns intérpretes, como Bloom e Annas, consideram que Platão não estava interessado em estabelecer uma sociedade em que predominasse a igualdade

de gênero ou de ressaltar os direitos das mulheres, mas sim em uma sociedade que visasse ao bem comum como fim último. Os objetivos de Platão, desse modo, estariam voltados para a constituição de sua cidade ideal. No mesmo sentido, Lewis Caccia argumenta que muitas passagens da *República*, especialmente nos quatro primeiros livros, destacam a visão depreciativa das mulheres como, por exemplo, o momento em que Sócrates defende a ideia de que as mulheres deveriam ser comuns a todos os homens.

Saxonhouse, por sua vez, destaca a passagem em que Sócrates afirma que as mulheres são mais fracas do que os homens. Para Smith, é duvidosa a afirmação de que o filósofo estabeleceu critérios para a igualdade de sexos ou algo que permita aproximar seus ideais dos ideais feministas contemporâneos, dado que Platão estava preocupado com a justiça em sentido orgânico e funcionalista. Na interpretação de Okin, Platão pode ser apropriadamente visto como um pioneiro de certos ideais feministas, ao considerarmos, por exemplo, o seu argumento de que as mulheres são iguais aos homens, mas em outras partes do diálogo, é possível encontrar elementos ligados à misoginia, o que reduz a relevância dos argumentos de Platão para o feminismo contemporâneo. Podemos perceber que são diversas as interpretações acerca da posição da mulher e seu *status* na ética das virtudes platônica, conforme o livro V do diálogo *A República*.

Porém, compartilhamos do entendimento de Forde quando ele argumenta que Platão, ao igualar a natureza do homem e da mulher no livro V do diálogo *A República*, objetiva inserir a mulher nos assuntos da *pólis*, especialmente no exercício das funções necessárias para a consecução da sua cidade ideal, como a guarda da cidade e o próprio governo da *pólis*. Ao afirmar que a mulher é sábia, temperante, corajosa e justa como o homem, Platão admite, implicitamente, que elas também são portadoras de virtudes, dado que somente quem é virtuoso pode exercer as funções de guarda e governança na cidade ideal; pois, caso admitisse o exercício das funções da *pólis* por quem não tem atribuição natural, Platão ameaçaria a própria lógica da cidade por ele idealizada. Para isso, a educação seria indispensável e, tanto a mulher quanto o homem deveriam se submeter ao mesmo plano pedagógico proposto por Platão.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Pamela Sue. Feminism in Philosophy. In: GAMBLE, Sarah. **The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism**. 2^a ed. London: Routledge, 2006.

ANNAS, Julia. **Introduction to Plato's Republic**. 1^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1981.

BAIER, Annette. What do women want in moral theory? **Noûs**, vol. 19, n. 1, p. 53-63, março, 1985.

BARTKY, Sandra Lee. **Femininity and domination: Studies in the Phenomenology of Oppression**. 1^a ed. New York: Routledge, 1990.

BOEHRINGER, Sandra. Comment classer les comportements érotiques? Platon, le sexe et erôs dans le Banquet et les Lois. **Études platoniciennes** 4, p. 45-67, 2007. DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.902>. Acesso em 22 de Março de 2021.

BLOOM, Allan. **The Republic of Plato**. Translated with notes and an interpretive essay. 2^a ed. New York: Basic Books, 1968.

CACCIA, Lewis. The status of women among the guardian class:

feminism in relation to Plato's Republic. **Atenea**, vol. 32, n. 1-2, p. 19-30, 2012.

DAHL, Norman. Plato's defence of justice. In: FINE, Gail. **Plato's Ethics, Politics, Religion and the Soul**. 1^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1999.

ERNOULT, Nathalie. Une utopie platonicienne: la communauté des femmes et des enfants. *Clio*. **Histoire, femmes et sociétés** 22, p. 211-217, 2005. DOI: <https://doi.org/10.4000/cli.1778>. Acesso em 24 de Março de 2021.

FORDE, Steven. Gender and Justice in Plato. **American Political Science Review**. Cambridge University Press, vol. 91, n. 3, p. 657-670, 1997.

GILLIGAN, Carol. **A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development**. 1^a ed. Cambridge: Harvard, 1982.

JAGGAR, Alison Mary. Feminist Ethics. In: LAFOLLETTE, Hugh; PERSSON, Ingmar. **The Blackwell Guide to Ethical Theory**. 2^a ed. New York: Blackwell Publishing Ltd, 2013.

NUSSBAUM, Martha. **Poetic Justice: the Literary Imagination and Public Life**. 1^a ed. United States of America: Beacon Press, 1995.

OKIN, Susan Moller. **Women in Western Political Thought**. 1^a ed. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

PLATÃO. **A República**: ou sobre a justiça, gênero político. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3^a ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATON. Oeuvres complètes. **La République**. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Robert Baccou. 1^a ed. Paris: Librairie Garnier Freres, 1966.

SANTAS, Gerasimos. Légalité, justice et femmes dans la République et les Lois de Platon. **Revue Française d'Histoire des Idées Politiques**, vol. 16, p. 309-330, abril, 2002.

SAXONHOUSE, Arlene. The Philosopher and the Female in the political thought of Plato. In: TUANA, Nancy. **Feminist interpretations of Plato**. 1^a ed. University Park: The Pennsylvania University Press, 1994.

SIMSON, Rosalind. Feminine Thinking. **Social Theory and Practice**, Florida State University Department of Philosophy, vol. 31, n^o. 1, p. 01-26, janeiro, 2005.

SMITH, Janet Farrell. Plato, irony and equality. **Women's Studies International Forum**, vol. 6, n.º. 6, p. 597-607, julho, 1983.

VLASTOS, Gregory. Was Plato a Feminist? In: VLASTOS, Gregory. **Studies in Greek Philosophy. Socrates, Plato and their tradition**. Vol. II. Ed. por Daniel W. Graham. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

WAGNER, Shirley. Women and Moral Theory. **Hypatia**, Cambridge University Press, vol. 4, n. 2, p. 186-188, Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, março, 1987.

WALKER, Margaret Urban. Moral Understandings: Alternative "Epistemology" for a Feminist Ethics. **Hypatia**. Indiana: vol. 4, n.º. 2, p. 15-28, março, 1989.

WALKER, Margaret Urban. Feminism, Ethics, and the Question of Theory. **Hypatia**. Indiana: vol. 7, n.º. 3, p. 23-38, março, 1992.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

Gingando no ensino de filosofia - Espinosa e a resistência afro- brasileira em uma perspectiva de educação libertadora

Vitor Mateus dos Reis Martins Duarte

Universidade Federal do ABC (UFABC)
São Bernardo do Campo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.436

Recebido em: 25 de fevereiro de 2021.

Aprovado em: 03 de junho de 2021.

Contato do autor: vitormateusduarte@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7337604822225568>

Gingando no ensino de filosofia - Espinosa e a resistência afro-brasileira em uma perspectiva de educação libertadora

Resumo

O presente artigo pretende propor um encontro do ensino de filosofia no Brasil com sistemas culturais e filosóficos afro-brasileiros, sistemas que foram amplamente marginalizados pela história oficial, mas que possuem muitas contribuições éticas, epistemológicas, lógicas, políticas e estéticas. Este texto busca nos escritos de Bento de Espinosa uma visão de mundo, de conhecimento e de ser humano que possa fundamentar uma perspectiva de educação libertadora no Brasil do século XXI. Baseando-se na concepção espinosana de um pensar corporal e alegre, o artigo proporá a capoeira como elemento de mobilização para uma autêntica reflexão filosófica na sala de aula brasileira, visando bons encontros pedagógicos que possam revelar possibilidades de pensar filosoficamente em seu próprio tempo e espaço.

Palavras-chave: Ensino; Espinosa; Razão; Capoeira; Liberdade.

Gingando in the teaching of philosophy - Spinoza and Afro-Brazilian resistance in a liberating education perspective

Abstract

This article intends to propose a meeting between the teaching of philosophy in Brazil with Afro-Brazilian cultural and philosophical systems, systems that have been largely marginalized by official

history, but which have many ethical, epistemological, logical, political and aesthetic contributions. This text seeks in the writings of Baruch Spinoza for a vision of the world, of knowledge and of the human being that can support a perspective of liberating education in Brazil of the 21st century. Based on the Spinoza conception of a bodily and joyful thinking, the article will propose the capoeira as an element of mobilization for an authentic philosophical reflection in the Brazilian classroom, aiming at good pedagogical meetings that can reveal possibilities of thinking philosophically in your own time and space.

Keywords: Teaching; Spinoza; Reason; Capoeira; Freedom.

Gingando en la enseñanza de la filosofía - Spinoza y la resistencia afrobrasileña en una perspectiva de educación liberadora

Resumen

Este artículo pretende proponer un encuentro entre la enseñanza de la filosofía en Brasil con sistemas culturales y filosóficos afrobrasileños, sistemas que han sido en gran medida marginados por la historia oficial, pero que tienen muchas aportaciones éticas, epistemológicas, lógicas, políticas y estéticas. Este texto busca en los escritos de Baruch Spinoza una visión del mundo, del conocimiento y del ser humano que pueda sustentar una perspectiva de educación liberadora en el Brasil del siglo XXI. Partiendo de la concepción de Spinoza de un pensamiento corporal y alegre, el artículo propondrá la capoeira como un elemento de movilización para una auténtica reflexión filosófica en el salón de clases brasileño, apuntando a

buenos encuentros pedagógicos que puedan revelar posibilidades de pensar filosóficamente en su propio tiempo y espacio.

Palabras clave: Enseñanza; Spinoza; Razón; Capoeira; Libertad.

Gingando no ensino de filosofia - Espinosa e a resistência afro-brasileira em uma perspectiva de educação libertadora

Vitor Mateus dos Reis Martins Duarte

Introdução

Para buscar nos escritos de Espinosa uma visão de mundo, de conhecimento e de ser humano que possa fundamentar uma perspectiva de educação libertadora no Brasil do século XXI, este artigo inicialmente reivindicará os modos de resistência afro-brasileira como uma proposta para obter espaços escolares que reflitam sobre o próprio local em que estão inseridos, que deem lugar a sistemas culturais e filosóficos marginalizados pela história oficial, mas que possuem muitas contribuições éticas, epistemológicas, lógicas, políticas e estéticas.

Em um segundo momento, o texto se deslocará em tempo e espaço para traçar um breve caminho pela *Ética, Magnum opus* de Bento de Espinosa. Para o auxílio nessa árdua tarefa, tomaram-se como apoio os artigos: "Espinosa - uma filosofia da liberdade", "Reflexões sobre a educação em Espinosa: A experiência do encontro como segundo Nascimento" e "Pensar a potência dos afetos na e para a educação" e a dissertação de

mestrado: "Autodeterminação: considerações sobre os aspectos ontológicos da liberdade humana na ética de B. Espinosa".

Mantendo a concepção espinosana como base, este artigo buscará na capoeira um elemento inserido no tempo e no espaço da escola brasileira do século XX que seja capaz de mobilizar os alunos para exercícios reflexivos sobre a estrutura da sala de aula, da escola, da família, da sociedade. Este trabalho procurará no pensamento ocidental brechas para olhar para a própria história, revelando possibilidades de pensar filosoficamente e buscando a fundação de uma educação libertadora.

Uma educação libertadora e a reivindicação da resistência afro-brasileira

De maneira geral, observando a história moderna do continente europeu, enxerga-se um ser humano que acreditou que poderia dominar completamente a natureza e transformá-la a seu bel-prazer. O europeu moderno preferiu mais a crença de que conhecimento era poder do que a noção de uma interligação completa entre todos os seres e segundo Oliveira (2012) fracassou em sua tentativa de controlar a natureza:

Diante da pretensão dos Homens, a Natureza revelou-se hostil e revelou a pobreza das abordagens humanas

sobre o não-humano. Se é certo que somos natureza, também é certo que criamos artifícios que a negam. A diversidade na natureza é muito maior do que fomos capazes de detectar. Nossas elaboradas teorias são demasiado simples para compreender a complexidade do mundo: mundo ambiental, mundo social e mundo psíquico. Fracassamos na aventura tresloucada de controlar a natureza. (OLIVEIRA, 2012, p. 37)

O Brasil é fruto dessa pretensão europeia de imprimir seus desejos na natureza. Porém, a visão espinosana possibilita outra maneira de usar a razão, de modo a não cair em uma busca descontrolada por poder, transformação natural e acumulação de bens. Dentro do pensamento de Espinosa o autoconhecimento é fundamental, a sociedade brasileira precisa se encontrar com todas as contribuições culturais que a constituíram: africanas, indígenas e europeias, pois a sociedade que se conhece caminha para uma maior autoperfeição, para o aumento da alegria. Ora, a contribuição dos povos africanos foi fundamental para a edificação desse projeto moderno de colonização tropical, mas essa contribuição nunca obteve reconhecimento formal, por isso, procura-se aqui olhar para as construções de pensamento dos marginalizados em uma busca por equalização educacional.

Se há uma tradição pedagógica fundada nos ideais iluministas, o manifesto é pela inclusão de outros elementos na tentativa de obter uma educação mais libertadora, mais potente, mais

capaz de se adequar às questões dos seres humanos que habitam trópicos colonizados.

Ora, um dos elementos fundadores das estruturas sociais, econômicas e filosóficas brasileiras foi a escravidão, por isso é necessário tê-la em mente na proposição de temas que se insiram em sua realidade, fazendo isso sob a perspectiva dos povos que foram escravizados e conseqüentemente deixados de lado nas enormes dimensões da escravidão na América Portuguesa.

Reivindica-se aqui uma concepção de mundo afro-brasileira, baseada nos saberes arquitetados pela população que se viu constantemente renegada, fundamentada na epistemologia dos iorubas, dos bantos, dos jejes, dos povos africanos que constituíram o maior número de pessoas sequestradas e trazidas para o Brasil.

É essencial buscar elementos que se oponham à versão oficial de construção da identidade brasileira, trazer para a educação a ótica dos marginalizados, proporcionar uma reflexão sobre o próprio lugar e o próprio tempo do aluno brasileiro, sobre toda a história do pensamento europeu que lhe é ensinada como única possibilidade.

Trata-se de pensar em uma maneira pedagógica que não se volte somente aos valores ocidentais, que possa contemplar a

complexidade do estudante brasileiro, que possibilite uma reflexão ampla sobre as concepções de mundo, ser humano e conhecimento. Um modo de educação que não opere somente com os sistemas ocidentais.

Assim, solicita-se o conhecimento do pensamento daqueles que sempre foram silenciados, mas que contribuíram de maneira fundamental para a construção do espaço em que estamos inseridos:

Não se trata, portanto, da crítica conceitual a conceitos consagrados pela tradição do pensamento ocidental. Trata-se de combater, isso sim, a condição mesma de produzir tais conceitos, sua produção elevada a esse grau de abstração para que, efetivamente, a crítica não se reduza ao aspecto conceitual, mas reincida sobre a atitude que o produziu. É a interface texto e contexto. Trata-se de considerar a "lógica" própria do Outro, sem reduzir o Outro à fórmula do Mesmo. Não basta ouvir sua voz e respeitar seu discurso. É preciso estar aquém, isto é, considerar as próprias condições do discurso a ser efetivado. (OLIVEIRA, 2012, p. 35)

Inserir-se a necessidade de se entender a cultura afro-brasileira, uma cultura que possuiu contribuições de inúmeros povos e ainda se estabelece de maneira fluida pela oralidade. Porém aqui, imagina-se um pensar dos afetos, que se origina no corpo e compõe um universo interligado, onde se é

pequena parte do mundo e há a necessidade da felicidade do outro para a realização da própria felicidade.

Ao olhar para a grandiosidade e a multiplicidade da cultura afro-brasileira, é possível reconhecer éticas, epistemologias, políticas, lógicas, estéticas. Como as reflexões obtidas em um encontro com o bumba-meu-boi, com os repentistas nordestinos, com o maracatu, com o maculelê, com a capoeira:

Essas reflexões têm nos permitido ficar atentos e intuir a existência de uma outra lógica, diferente da lógica determinada pela racionalidade moderna, mas que parece prevalecer nesse universo da cultura popular cada vez que um caboclo de lança do Maracatu do Baque Solto sacode suas pesadas vestimentas no ritmo contagiante que vem dos rurais de Pernambuco; cada vez que o estampido agudo das matracas do Bumba-Meu-Boi restitui o passado indígena e escravo em terras maranhenses; cada vez que os versos de inspiração medieval dos Repentistas Nordestinos revelam a poesia e a sagacidade do homem sertanejo; cada vez que os sulcos esculpido pelo tempo nos rostos das centenárias baianas vestidas de negro na Festa de N.S. da Boa Morte trazem os mistérios ancestrais do Recôncavo Baiano; cada vez que os passos lépidos dos dançarinos do Jongo presentificam as origens africanas no samba do Rio de Janeiro; cada vez que o ponteado de uma Viola Caipira traz a dolência matreira do caboclo do interior paulista, ou

cada vez que os acordes de um berimbau ecoam como navalha cortando o ar durante o cantar da ladainha numa Roda de Capoeira. (ABIB, 2004, p. 172)

Para que a educação seja de fato libertadora é preciso que a sociedade se autoconheça, que tenha conhecimento sobre as suas opressões e as formas de resistência a elas. Assim, se um dos elementos fundadores das instituições brasileiras foi a escravidão, que o olhar se volte para a maior forma de resistência ao escravagismo, os quilombos. Nos quilombos encontra-se uma rica contribuição para o raciocínio sobre filosofia política, lá os habitantes se conservavam por meio de uma "economia solidária", baseada no apoio mútuo e na preservação de todos os elementos que contribuíam para o equilíbrio dos quilombos. Por isso, a resistência praticada nos quilombos é uma forma de se determinar, de se libertar e caminhar para uma maior perfeição do ser, para uma maior alegria. Os quilombolas e suas formas de organização coletiva ensinaram algo que a escola desprezou durante muito tempo. Contribuição reivindicada por Abdias Nascimento:

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com

ostensivas finalidades religiosas (católicas) recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhado um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. (NASCIMENTO, 1980, p. 4)

É também imprescindível pensar nos cânticos e elementos percussivos como uma nova maneira de conhecimento, como uma construção oral e coletiva de povos que não tiveram acesso ao conhecimento formal, como maneira alternativa de preservar sua visão de mundo. É preciso olhar para a herança da diáspora, para as canções que transmitem o sofrimento e a força dos cativos. Uma sociedade que preserva as contribuições de todos os povos presentes em sua formação é uma sociedade que se conhece, que se determina e caminha em direção à liberdade. Observando essa visão encantada afro-brasileira, há a possibilidade de um encontro com a potência dos afetos de Espinosa, com a natureza em uma experiência mundana:

Experiência cognitiva por excelência que, muito embora encontre na razão sua aliada primorosa, tem no afeto sua razão de ser. Uma razão completamente eivada de afetos. Assim, com em Spinoza (1979), o conceito de alegria é uma experiência no mundo e não sobre o mundo, assim como a natureza é uma experiência mundana e não mental. Não há cisão entre afeto e razão. Uma está tomada pela outra de maneira irreversível. A beleza do pensamento só é beleza em consonância com a beleza do mundo – que não pode ser percebida senão pela razão encantada. (OLIVEIRA, 2012, p. 45)

Solicita-se a criação de um sistema que possa sensibilizar o povo brasileiro, que utilize contribuições próprias que foram sistematicamente esquecidas, que olhe para a história de resistência dos marginalizados, que possa criar significados sobre resistir e possibilitar novas resistências.

A visão de mundo, de conhecimento e de ser humano em Espinosa

Este texto defende que por meio da concepção de mundo, conhecimento e ser humano de Espinosa, abrem-se oportunidades para pensar em ferramentas de construção de um ensino libertador na contemporaneidade. Um ensino que tenha a capacidade de analisar as heranças filosóficas deixadas

por um europeu extremamente crítico à tradição de pensamento de seu continente e olhar para sistemas filosóficos de outros lugares. E é por reivindicar uma educação libertadora que este artigo se desloca em tempo e espaço na busca por uma “filosofia da liberdade”.

Bento de Espinosa foi um pensador audacioso; mesmo sendo um dos maiores expoentes do racionalismo europeu do século XVII, trilhou um caminho diferente da tradição dualista, ousando reivindicar uma razão que não se encaixava na divisão entre corpo e mente, atrevendo-se a descrever um Deus uno, partícipe de todas as coisas¹. A filosofia espinosana sustenta uma visão de natureza que rompe com a ideia enraizada no ocidente de uma mente com pleno poder sobre o corpo. Dessa forma, disserta Novikoff e Cavalcanti:

Spinoza (2009) convida a romper com uma concepção simplista inaugurada por Descartes, que acreditava em um poder transcendente e absoluto da mente sobre o corpo, já que era a detentora de uma vontade livre capaz de controlá-lo. (NOVIKOFF; CAVALCANTI, 2015, p. 90)

1. Logo em um momento que o racionalismo dualista acabava de ganhar um de seus representantes mais significativos, René Descartes, que dentro de toda a complexidade de seu pensamento trazia uma divisão entre corpo e alma, assim como Aristóteles, Platão, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino.

A primeira ideia importante para a compreensão do fundamento da filosofia de Espinosa está na P15 e P18 da EI, que evidencia uma interligação total do cosmos e a existência de uma única substância que se expõe de forma imanente e não transcendente.

Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido (pela P15); portanto, (pelo cor1 da P16), Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância (pela P14), isto é (pela def3), nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. (EI P18dem, p. 43)²

Diante da existência una de Deus e do fato de que nenhuma outra coisa exista em si mesma, Deus é causa interna de si e todas as coisas que existem. Ou seja, todo o universo é parte componente da substância que Espinosa denomina como Deus, ou Natureza (EIV Pref, p. 156). Deus é todas as coisas, é natureza, é fenômeno manifesto na força cosmológica e não uma entidade que age com um fim imaginado: “portanto, a razão ou a causa pela qual Deus ou a natureza age e aquela pela qual existe é uma só e a mesma.” (EIV Pref, p. 156).

2. Este artigo seguirá uma regra de citação específica para a *Ética* de Bento de Espinosa. Sempre indicando primeiro a parte da *Ética*, seguida pela abreviatura da parte interna e finalizando com a indicação da página.

A arquitetura de um Deus que é causa imanente e não transcendente possibilita o rompimento com uma noção de alma transcendente, uma alma que só alcançaria sua plenitude em um período pós-corporal. Dada a existência Deus como única substância, no sistema espinosano, corpo e mente são dois modos da mesma substância, manifestações diferentes dessa substância. Por modo, Espinosa compreende o efeito de uma substância, que existe nela e é conhecido por meio dela: "por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também conhecido" (E1 def5, p. 13).

Ou seja, os modos existem por meio da única substância existente, Deus, que Espinosa entende como: "um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita" (E1 def5, p. 13). Dentro dessa unidade substancial, Espinosa constrói a noção de atributo. Os atributos exprimem a essência de Deus e por isso possuem a mesma identidade e autossuficiência da substância divina: "por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo sua essência" (E1 def4, p. 13).

Para ele, o pensamento é um atributo de Deus: "o Pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante" (E11 P1, p. 81), assim como a extensão: "A extensão é um atributo de

Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa." (EII P2, p. 83). Assim, pensamento e extensão são uma coisa só, partes de um cosmos uno, dois atributos que exprimem, cada um à sua maneira, a mesma ação substancial.

O filósofo holandês compreende a potência da natureza como a sua própria essência (E1 P34, p. 40), ela é ente eterno e infinito. Sendo causa imanente de todas as coisas, é pura potência, a sua existência é dada em necessidade de sua essência, como identifica Marilena Chauí (1995, p. 46) "a existência e a essência da substância são idênticas à sua potência ou força infinita para existir em si e por si, para ser internamente complexa e para fazer existir todas as coisas". Dessa maneira, Deus é infinita potência de continuar existindo e, se Espinosa compreende por corpo e mente "um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência Deus, enquanto coisa extensa" (EII def1, p. 69), todos os seres exprimem de maneira definida e determinada a potência de existir de Deus.

Ora, se Deus é a única substância existente, os seres humanos existem em Deus, são pequenas partes componentes da infinita potência da natureza e, por serem modos finitos de Deus possuem potência de continuar existindo, mesmo que limitada em comparação com a infinidade da natureza. Os seres humanos são parte da potência de Deus, potência infinita de existir.

Como visto acima, para Espinosa, pensamento e extensão são apenas duas expressões distintas e paralelas da essência de uma só e mesma substância (EII P6 e P7, p. 55). Dessa maneira, pode-se conceber uma união entre mente e corpo, que nada mais é que “em princípio, que a dupla expressão – ou a dupla modificação de uma única e mesma substância em dois gêneros distintos da realidade: o pensamento (que produz ideias) e a extensão (que produz corpos)” (LISBOA, 2017, p. 65). Essa união mente-corpo, por exprimir de maneira definida e determinada a potência de existir de Deus, busca incessantemente se conservar e esses esforços que procuram a autoconservação podem ser denominados como *conatus*, sendo o *conatus* o que define a essência dos corpos. Assim, a natureza é puro esforço, pura determinação de afetos, essência que se demonstra na potência de existir.

Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o

apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Toma-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (EIII P9esc, p. 177)

Os entes estão o tempo todo no ímpeto das coisas urgentes que funcionam como forças conservadoras de sua existência. Assim, a ideia de um pensamento e uma extensão que são atributos da mesma substância com base nos escritos de Espinosa passa diretamente pela ideia de um mundo natural que se estabelece na força dos corpos. Depende da existência de um pensar que se alicerça pela urgência das necessidades existenciais, pela ânsia que busca a autossobrevivência.

Porém, os seres estão em uma relação constante com outros corpos. Na teoria espinosana, toda coisa é capaz de afetar e ser afetado por outras: "o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor" (EIII post1, p. 97). Assim, sendo a mente uma ideia do corpo, ela é afetada pela ideia de outros corpos. Ideias que podem aumentar, diminuir ou nem aumentar nem diminuir a potência de agir do ser.

Para Espinosa, quando um corpo tem sua potência aumentada no encontro com outro corpo, pode-se chamar esse encontro de alegria, já quando um ser tem sua potência diminuída no encontro com outro ser, pode-se chamar esse encontro de tristeza. Esses encontros e as ideias desses encontros são o que Espinosa compreende por afetos:

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. *Explicação*: Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão. (EIII def3, p. 96)

Portanto, para ele, as coisas são boas porque os seres as julgam boas para eles, e não por elas serem simplesmente boas, o que coloca a impossibilidade de uma ética normativa. Algo nunca é bom em si, ele é bom quando é desejado por alguém, por esse alguém acreditar que aquilo aumentará sua potência de existir. Desejar um corpo significa que a mente o julga como algo bom.

Mas como dito anteriormente, os corpos possuem apetite por outros corpos por julgarem que esses lhe aumentarão a potência, ou seja, os seres imaginam que algo é bom e essa imaginação

não é um conhecimento seguro³. Eles podem ser enganados ao acreditarem que seu *conatus* está aumentando, enquanto na verdade ela está diminuindo.

O conhecimento imaginativo é passivo. Passividade é quando somos determinados por causas exteriores e isso é o que o filósofo holandês chama de servidão humana. À medida que todos são uma pequena parte da natureza que não pode ser compreendida sem as demais, os seres se tornam barcos em um oceano repleto de afetos passivos, porém sem o conhecimento de quais afetos contemplam sua essência, eles acabam por perder o controle e agonizar à deriva:

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. (EIV Pref, p. 263)

3. Para Espinosa, o conhecimento imaginativo é um gênero de conhecimento construído por meio das imagens das coisas que se apresentam aos órgãos sensoriais. Porém, essas imagens seriam efeitos dos objetos exteriores, uma forma subjetiva de conhecimento que não mostra as coisas como são em si mesmas, e sim como elas se apresentam aos órgãos sensoriais. Assim, o conhecimento imaginativo supõe conhecer um objeto, mas na verdade conhece apenas seu efeito. Trata-se, portanto, de um conhecimento subjetivo, parcial e inadequado da realidade, que conduz ao erro. (LISBOA, 2017, p.35)

Essa é a marca da servidão, quando o ser não age de acordo com sua essência perante o mundo, quando seu esforço de existir é submetido a forças externas imaginando submetê-las, quando aquele que só pode se compreender em conjunto não reflete sobre sua vontade e busca a servidão como se fosse a liberdade. Portanto, servidão é passividade, é ser determinado por causas exteriores, o contrário da liberdade, que é a autodeterminação e que para Espinosa é definida: “diz-se livre, a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir” (E1 def7, p. 13).

É necessário o autoconhecimento, que é a manifestação da força interna da mente humana, e quando a mente age por si ela está se autodeterminando, sendo causa adequada de si, livre. O autoconhecimento possibilita a reflexão profunda sobre a própria essência para um encontro com o outro que maximize as potências em conjunto. Quando a mente conhece a si própria ela tem a possibilidade de atuar na realização de bons encontros, por isso a necessidade do autoconhecimento.

A via para o conhecimento, que implica a interação de aspectos cognitivos e afetivos, dá-se como encontro daquele que se conhece com o conhecido, resultando no verdadeiro conhecimento, o qual é indissociável da felicidade suprema e do aumento de potência. (COSTA-PINTO; RODRIGUES, 2013, p. 111)

Este texto reivindica o pensamento de Espinosa por sua proposta de liberdade filosófica. Essa busca pela liberdade na filosofia espinosana é ressaltada por Marilena Chauí: “a filosofia de Espinosa é uma ética da alegria, da felicidade, do contentamento intelectual e da liberdade individual e política” (CHAUÍ, 1995, p. 52). Assim, é subsidiado por uma ética da alegria, da felicidade e da liberdade que este artigo propõe uma educação que encontre com outros sistemas filosóficos e que aumente a potência de agir dos corpos e mentes dos estudantes brasileiros.

O desafio de Espinosa à tradição teológico-metafísica por meio de um pensamento pautado na razão absoluta é um exemplo de busca por um livre exercício do corpo e da mente através da razão afetiva. Tendo a capoeira como instrumento de afetos alegres, o artigo procura dentro do pensamento ocidental um instrumento que auxilie na realização de uma educação libertadora e ativa no Brasil, que possa romper com concepções passivas de pensamento preestabelecidas, como a herança teológica, dualista e transcendente.

Busca-se na filosofia espinosana o que Oliveira (2012) denominou como razão encantada. Uma razão que não se separa dos afetos, que se constrói como aliada do desejo e do apetite, que busca os encontros alegres e que olha para o conceito de alegria como uma experiência no mundo e não sobre o mundo, tal como

prega a tradição intelectualista e dualista. A perspectiva de uma razão encantada possibilitaria o reconhecimento pedagógico do elemento lúdico, do elemento artístico, da sabedoria não erudita, de um pensar que não busque apenas o gozo exclusivo da mente. Viabilizaria um encontro com os saberes de culturas africanas, americanas, asiáticas e permitiria o aprendizado com sistemas filosóficos mais ligados ao ambiente, mais ligados ao prazer corporal, mais ligados à potência de existir. Ou seja, mais ligados aos sistemas de pensamento que não são dualistas e que entendem o ser humano como partícipe da natureza e não como um ente cuja função é dominá-la.

A capoeira como um elemento mobilizador de reflexões filosóficas

Uma dessas maneiras que podem ser apropriadas pedagogicamente para mobilizar e proporcionar reflexões filosóficas e que se encontram com a concepção espinosana, é o ensino por meio da capoeira, da reflexão profunda e cuidadosa sobre a tradição da Capoeira Angola.

Quem joga capoeira encontra com um mundo onde tudo é interligado, apreende uma cultura onde o universo é uno e todos precisam do outro para realizar sua máxima potência. É necessário um bom encontro, uma boa harmonia da roda para

que os afetos sejam alegres, para que o agir do capoeirista seja direcionado da melhor maneira, de modo a aumentar o *conatus* e realizar a passagem a uma maior perfeição do próprio ser, a uma maior alegria.

Um bom jogador depende de um bom jogo do outro jogador, só assim pode manifestar toda a sua habilidade, é um jogo conjunto, onde a observação e o conhecimento do corpo do outro atuam para a causa adequada do próprio corpo. A roda é lugar de coletividade, é conjunto entre os dois jogadores, entre os percussionistas, entre os que entoam os cânticos, entre o público presente. Ali, há várias maneiras do corpo ser afetado positivamente, promovendo alegria e conseqüentemente o aumento do *conatus*.

A roda é um universo que atua com objetivo de manter seu equilíbrio, de realizar uma alegria conjunta entre os presentes na roda. Ela é um espaço do pensar dos corpos, de afetar e ser afetado, de agir com os pés, com as mãos, de construir um pensamento que se manifesta pelo corpo inteiro e interfere no modo como os outros vão se atentar a esse corpo. O modo como o opositor age vai afetar o corpo do capoeirista, ele tem de estar atento a canção, tem de estar atento ao coro. Toda a roda afeta o capoeirista, e é o conjunto com o máximo de potência que vai produzir um bom encontro, uma boa roda.

Pede-se passagem para um ensino com fundamento em um raciocínio corporal. A capoeira é pensada, mas é pensada com o corpo inteiro, com a capacidade de sentir a energia da roda, de sentir a música, de sentir o corpo do outro. Pede-se passagem para uma educação que se direcione a seu público, observando a contemporaneidade do racismo e trabalhando para combatê-lo, com um resgate da resistência negra, uma evocação da identidade afro-brasileira, uma demonstração da força do povo preto que oferece uma antítese aos meios dominantes e de dominação.

Uma roda de capoeira é ambiente fértil para reflexões, com base na experiência estética e sensorial, pode-se refletir, por exemplo, sobre o coletivo e a coletividade na sala de aula e conseqüentemente na sociedade inserida no capitalismo. Nessa sociedade pautada nos valores iluministas; a liberdade, a igualdade, a fraternidade, a individualidade têm importância fundamental, porém as pessoas ainda estão em um uma sociedade, necessitam da convivência com o outro, mas simplesmente como outro.

É uma sociedade alicerçada em experiências coletivas, uma aglomeração onde todos estão vivendo rodeados de pessoas, mas não se sentem parte da construção de mundo do outro, é a alternância entre estar em convívio constante e isolado. Assim é uma sala de aula dessa sociedade, cheia de alunos, mas mesmo esses estudantes estando envoltos em um ambiente coletivo, eles competem o tempo inteiro, por melhores notas, por

amizades, até mesmo por brincadeiras, não há nenhuma relação de cumplicidade coletiva. Já na capoeira há uma verdadeira experiência de coletividade, como nos quilombos onde os seres dependem um do outro para a edificação de sua experiência de mundo, necessitam olhar constantemente para o outro para poder exercer sua potência.

Pode-se pensar também na confusão entre participante e espectador em uma roda de capoeira. Quando se entra na roda, se é partícipe de um conjunto de potência, mesmo que em pequena parte, todos se confundem nesse jogo em que se é participante ativo e espectador. Quem joga é espectador de quem toca e canta, quem toca e canta é espectador de quem joga e é nessa confusão que a roda de capoeira pode ser tomada como uma crítica à arte ocidental, onde o artista constrói isolado sua arte e o público só pode apreciar, crítica tomada entre outros, por Hélio Oiticica:

A partir da experiência com a dança, surge o parangolé, nome que Oiticica encontra em uma placa que identificava um abrigo improvisado, construído por um mendigo na rua, na qual se lia "Aqui é o Parangolé". Estas capas coloridas, faixas e tendas de pano interagem com os movimentos do espectador, que as veste ou as segura enquanto dança. O próprio corpo do participante passa a fazer parte da obra de arte. Para Oiticica, tal integração seria capaz de conduzir o espectador a uma nova atitude

ética, de participação, coletividade e mudança. O parangolé é parte do “programa ambiental” de Oiticica. É feito de pano, mas cria um espaço, um abrigo. O parangolé então não é só uma capa vestida pelo corpo, mas sim uma “incorporação”, um todo formado por homem e capa. (BRAGA, 2001, p. 54)

Ora, a sala de aula também pode ser inserida nisso, nela os professores atuam praticamente sozinhos como difusores do conhecimento, são como atores solitários em um monólogo, sem qualquer participação dos alunos, nela os professores necessitam operar com instrumentos de poder e disciplina para controlar os alunos, pois não conseguem construir um diálogo. Assim, a estrutura e a metodologia de ensino não proporcionam encontros alegres.

Em geral, na sala de aula brasileira o professor atua quase como um artista genial tentando transmitir sua suposta genialidade para seres que não possuem nenhuma, sendo uma espécie de lança solitária da aula enquanto os alunos são meros espectadores. Não seria necessária uma aula que priorizasse o encontro alegre? Que buscasse formar um ambiente onde a alternância entre participante e espectador fosse muito maior e que o professor, mesmo que seja suposto como alguém com mais conhecimento de mundo que os alunos, possa escutá-los, percebê-los, possa buscar com que a sala de aula seja uma boa sala de aula, repleta de afetos que gerem alegria.

Reivindicar a capoeira é tentar resgatar um elemento que mobilize e possibilite uma reflexão sobre o ambiente escolar brasileiro, é buscar uma educação que seja composta por bons encontros, que seja capaz de gerar alegria e de aumentar a potência dos professores e dos alunos, levando ao conjunto educacional emancipação e autonomia:

É possível pensar, a partir da filosofia de Spinoza (2009), em uma educação que priorize os bons encontros entre professores e alunos, no sentido de tornar a educação instrumento de emancipação e de autonomia dos indivíduos. (NOVIKOFF; CAVALCANTI, 2015, p. 105)

Enfim, trazer a capoeira em um resgate dos movimentos de resistência afro-brasileira é dar voz a uma cultura que nunca pôde se expressar, é tentar encontrar um caminho reflexivo dentro do próprio espaço, é tentar encontrar uma maneira singular de mobilizar os alunos a pensar sobre suas experiências na sociedade, na família e na sala de aula, é tentar proporcionar a autodeterminação, a alegria, o aumento da perfeição do próprio ser e conseqüentemente a liberdade, é tentar construir uma educação verdadeiramente libertadora.

Conclusão

Mas por qual motivo este texto se alicerça em Espinosa e na Capoeira para pensar o ensino de filosofia em uma perspectiva de educação libertadora? Em primeiro lugar, defende-se aqui um ensino de filosofia que seja capaz de refletir sobre o próprio tempo e espaço, que esteja em diálogo constante com a sociedade e que proporcione a construção de um ambiente escolar pautado pela liberdade.

Bento de Espinosa propôs uma filosofia da liberdade onde o autoconhecimento e a autodeterminação são fundamentais na obtenção da alegria e dos bons encontros. É por esse pensar corporal que almeja a alegria e os bons encontros que a filosofia espinosana se faz tão importante.

E é a partir disso que se reivindica a capoeira como um elemento de reflexão filosófica nos ambientes escolares brasileiros. Reivindicar a capoeira é olhar para a própria sociedade, para uma manifestação cultural afro-brasileira que se baseia em uma razão corporal e depende da contribuição de todos que participam da roda.

Este artigo advoga que por meio da capoeira é possível refletir sobre o próprio espaço escolar brasileiro e dar voz aos excluídos da história oficial, essa autorreflexão gera um autoconhecimento

e conseqüentemente possibilita a construção de uma sala de aula verdadeiramente autodeterminada, alegre e libertadora.

Referências Bibliográficas

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. **Resgate**. Campinas, v. 12, n. 1, p. 171-176, 2004. DOI: <https://doi.org/10.20396/resgate.v12i13.8645622>

BRAGA, Paula. **Hélio Oiticica**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2013.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa – uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

COSTA-PINTO, Alessandra Buonavoglia; RODRIGUES, Lisete. Reflexões sobre a educação em Espinosa: a experiência do encontro como segundo nascimento. **Filosofia e Educação**. Campinas, v. 5, n. 1 p. 111-129, 2013. DOI: <https://doi.org/10.20396/rfe.v5i1.8635412>

ESPINOSA, Bento. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. São Paulo: Editora Autêntica, 2008.

LISBOA, Thiago Henrique Cortez de. **Autodeterminação: considerações sobre os aspectos ontológicos da liberdade humana na ética de B. Espinosa**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do ABC. São Bernardo do Campo, 2017.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira**. 2º Congresso de Cultura Negra das Américas. Panamá, 1980.

NOVIKOFF, Cristina; CAVALCANTI, Marcus Alexandre de Pádua. Pensar a potência dos afetos na e para a educação. **Conjectura: Filosofia e Educação (UCS)**. Caxias do Sul, v. 20, p. 88-107, 2015.

OLIVEIRA, Eduardo. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Brasília, v. 18, p. 28-47, 2012.
DOI: <https://doi.org/10.26512/resafe.v0i18.4456>

REIS, Letícia Vidor de Souza; VIDOR, Elizabeth. **Capoeira - Uma Herança Cultural Afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro: 2013.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

Para uma razão negra no mundo: gênese inventiva e real de devires e realidades

Diego Miranda Aragão

Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Limoeiro do Norte (CE)

Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Sobral (CE)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.437

Recebido em: 25 de fevereiro de 2021

Aprovado em: 31 de maio de 2021.

Contato do autor: rua.diego@hotmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3171845495714715>

Para uma razão negra no mundo: gênese inventiva e real de devires e realidades

Resumo

A presente pesquisa defende ser a construção de processos não-eurocêntricos acerca da história uma tarefa epistêmica por excelência. Rever a história desde um ponto de vista de colonizados, por exemplo, implica uma refundação epistêmica solapadora das bases filosóficas fundacionais da constituição dos povos dominados. Os objetivos da presente pesquisa residem em investigar as possibilidades e os elementos necessários dessa construção. Para tanto, foi utilizada uma pesquisa teórico-bibliográfica embasada em estudos descoloniais. Como resultados, notaram-se a necessidade e a relevância de um pensamento afrocentrado, conjugando lutas sociais de negros e de negras, para desfazer a dominação epistêmica da europeidade.

Palavras-chave: Amefricanidade; Descolonialidade; Razão Negra; Refundação; Libertação.

Towards a black reason in the world: inventive and real genesis of becoming and realities

Abstract

The present research argues that the construction of non-Eurocentric processes about history is an epistemic task par excellence. To review history from a colonized point of view, for example, implies an epistemic re-foundation that undermines the foundational

philosophical bases of the constitution of the dominated peoples. The objectives of the present research are to investigate the possibilities and necessary elements of this construction. To do so, a theoretical-bibliographical research based on decolonial studies was used. As results, the necessity and relevance of an Afrocentered thought was noted, conjugating social struggles of black men and women, to undo the epistemic domination of Europeanity.

Keywords: Amefricanity; Decoloniality; Black Reason; Refoundation; Liberation.

Hacia una razón negra en el mundo: génesis inventiva y real del devenir y de de realidades

Resumen

Esta investigación sostiene que la construcción de procesos no eurocéntricos sobre la historia es una tarea epistémica por excelencia. Revisar la historia desde un punto de vista colonizado, por ejemplo, implica una refundación epistémica que socava las bases filosóficas fundacionales de la constitución de los pueblos dominados. Los objetivos de la presente investigación residen en investigar las posibilidades y los elementos necesarios de esta construcción. Para ello, se utilizó una investigación teórica y bibliográfica basada en los estudios decoloniales. Como resultado, se constató la necesidad y pertinencia de un pensamiento afrocentrado, conjugando las luchas sociales de los negros y negras para deshacer la dominación epistémica de la europeidad.

Palabras clave: Amefricanidad; Descolonialidad; Razón Negra; Refundación; Liberación.

Para uma razão negra no mundo: gênese inventiva e real de devires e realidades

Diego Miranda Aragão

"[...] o futuro não se constrói a partir de um presente arbitrariamente fixado, mas do questionamento do passado. É tão grave esquecer-se no passado quanto esquecer o passado. Nos dois casos desaparece a possibilidade de história. O contato continuado com o universo euro-ocidental é condição de nossa maturidade. Mas sob uma condição: o exercício de uma impiedosa antropofagia. É urgente devorar a 'estranja' – como gostava de dizer Mário de Andrade. Devorar sem culpa ou sentimento de inferioridade."
(Roberto Gomes)

Introdução

O excerto que abre este artigo, presente no livro *Crítica da razão tupiniquim*, do filósofo brasileiro Roberto Gomes, fala-nos sobre a inescapável referência ao legado euro-ocidental que a formação brasileira carrega. Ao mesmo tempo que há elementos que são frutos da colonização e da invasão da lógica ocidentalocêntrica na constituição do povo brasileiro, existe a possibilidade de emancipar-se da temporalidade imputada pelo *ethos* europeu. Não há como esconder ou negar o passado, mas há como degluti-lo, ruminá-lo, mudar sua forma, para, assim, possibilitar

novos processos e esquemas interpretativos.

É no sentido acima que pretendemos construir esse texto, isto é, forjar processos criadores e reinventivos da História. Não qualquer história, mas a história de povos colonizados para que nos desatrelemos de concepções eurocentradas responsáveis pela imputação de um tipo de passado que projeta um futuro determinado.

Além disso, com o estudo de uma possível racionalidade afrocentrada, não pretendemos uniformizar as diferentes expressões culturais e sociais dos diversos povos que foram escravizados¹, mas realizar um recorte de um tipo de dominação colonial a que fomos submetidos, centrado na questão da raça e da cor da pele. Afinal, para nossa abordagem, a cor da pele foi eleita como recorte social primeiro e principal na constituição do projeto da colonialidade/modernidade². Elemento esse que,

1. Como herdeiros desses processos de dominação, ou seja, tanto da escravização de negros africanos quanto de nossos povos originários, devemos reivindicar e nos inserir como partícipes e legatários desses processos.

2. Para que uma série de ações (político-jurídicas) fossem realizadas como reverberação do projeto dominador dos mares conhecido como "Grandes Navegações", foi necessário eleger um recorte social que justificasse a dominação de outros povos. Tal recorte foi a raça. "A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça [...]" (QUIJANO, 2005, p. 118) como instrumentos de divisão e classificação hierárquica entre europeus (colonizadores) e não-europeus (colonizados).

por sinal, está imbricado nas justificativas metropolitanas para o domínio perpetrado pelos invasores europeus.

Afirmamos, ademais, uma postura diante do tempo e da história capaz de refletir um posicionamento que perceba os acontecimentos históricos como fonte epistêmica, ou seja, a história enquanto epistemologia. Isso significa, também, não ter uma visão estanque desses mesmos acontecimentos. A consequência mais forte de tal visão, possivelmente, é a transmutação temporal e espacial de sujeitos e artefatos do real e, inclusive, o vislumbre de uma perspectiva em direção oposta à propugnada pela justificativa³ eurocêntrica. Significa, em suma, ver o passado, o presente e o futuro como invenções, não como dados. O trabalho de "antropófago do tempo" se perfaz nesse sentido: reinventar e recriar a partir de outro ponto de vista o acontecido.

Assim, ratificamos os desígnios do presente artigo em construir uma visão descentrada do olhar europeu sobre os dominados, especificamente os negros e negras escravizadas. Isso será feito por considerarmos esse resgate e essa reinterpretação

3. Utilizamos a separação da palavra dessa forma para ressaltar a centralidade da juridicidade metropolitana em fundamentar, juridicamente, a ação de dominar outros povos. Quer dizer, a construção da juridicidade colonial por parte da MetrÓpole afirma-se nas distintas hipóteses de tornar "justa" a invasão e posterior dominação. Além disso, tais justificativas já vinham sendo fabricadas antes mesmo da chegada de Colombo em nossa terras. "Doutrinas como *natural e sobrenatural, direito de propriedade, guerra justa e escravidão natural* formavam parte do vocabulário teológico desde o período da Patrística." (GUTIÉRREZ, 2007, p. 32).

histórica como importantes movimentos para a formação de uma identidade original e autônoma, radicada em constructos sociais e teóricos que não partam das concepções e invenções dos invasores europeus.

Atrelado ao que foi dito, realçamos o desígnio de erigir um constructo filosófico desde um ponto de vista daqueles que foram racializados historicamente. Por isso, afirmamos tal projeto não como universal (como pretendido pela europeidade⁴ filosófica), mas como uma das possíveis vozes enunciativas de verdade dentro do discurso filosófico e geopolítico mundial. A afirmação de uma história desde um ponto de vista da subalternidade negra, sem excluir outros recortes sociais atravessados pela submissão colonial, caminha nessa proposta de recriação de um passado de subjugações e pré-juízos acerca da experiência negra no mundo. Aviltamentos e efabulações, como veremos, foram utilizados em diferentes formatos justificadores da dominação europeia, esta responsiva a processos de tentativa de saída para crises de expansão econômico-territorial e disputas entre impérios.

4. Conceito utilizado pelo filósofo argentino Enrique Dussel referente a um corpo de ideias forjadas no seio da Modernidade europeia para designar a gênese local de invenções teóricas e disposições geopolíticas. Aponta-se, com este conceito, um "ethos" social que identifica certa região do globo, especialmente as grandes potências colonizadoras (Espanha, Portugal, Holanda etc.)

A gênese inventiva e fabulosa da raça

Começamos esta seção do artigo com uma apresentação da gênese moderna do conceito de raça e dos usos que se fez dela. Seguir essa trilha, como veremos, não significa apenas demarcar mais uma das formas de submissão histórica de subalternidade de determinados sujeitos. Em verdade, esse percurso teórico objetiva buscar, nas origens conceituais de um tipo de filosofia pretensamente universal, a questão da raça como critério fundante dos processos de colonização pelos quais passamos. Tal posicionamento pode levar-nos, no limite, à eclosão de uma razão negra no mundo e à destituição do lugar ao qual foi alçada a voz europeia como produtora de verdades.

A escolha teórica e ontológica que realizamos assume relevância, pois vai ao encontro de desvelar a eleição da raça como categoria social utilizada como sustentáculo da nova configuração geopolítica do poder que elevou a europeidade a um lugar de centralidade⁵. Sobre tal categoria, podemos afirmar que:

5. É tamanha a articulação dessa fundamentação para pôr parte da Europa no centro da geopolítica mundial, que podemos afirmar que esse tipo de colocação acerca do conceito de raça é uma criação da modernidade europeia. "A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América." (QUIJANO, 2005, p. 117). O que significa afirmar, pois, que houve uma apropriação inventiva desse conceito para que fosse possível classificar humanos e, assim, pôr uns no lado dos dominadores e outros no dos dominados.

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Dessa forma, não é extraordinária a afirmação de que a ideia de raça constitui uma invenção da modernidade/colonialidade utilizada como artifício de dominação para a escravização de negros e negras africanas. Tal artifício é parte de esquemas sociais de classificação-negação radicados na assunção de linhas abissais⁶, traçadas ou inventadas para divisar os espaços de ser e de não-ser das diversas dicotomias possíveis de constituição da vida social, ou seja, “[...] tudo o que se passa para lá das muralhas europeias situa-se directamente ‘fora de critérios jurídicos, morais e políticos reconhecidos aquém da linha’” (MBEMBE, 2014, p. 109). Para entendermos melhor o porquê desse tipo de classificação realizado pelos europeus colonizadores, é importante delimitarmos de que forma se constituiu o discurso moderno

6. Linhas jurídicas abissais são classificações que divisam o e jurídico e o não-jurídico, o ser e o não-ser, a civilização e a barbárie. Tudo aquilo que é produzido dentro do marco geopolítico europeu é referencial de verdade (política, jurídica e ontológica), o que está fora é fruto das efabulações e invenções míticas. (MENEZES e SANTOS, 2009, p. 40). Boaventura de Sousa Santos reivindica a necessidade de ultrapassar essas linhas e cocriarmos, coletivamente, desde o Sul geopolítico, margens, entroncamentos e desfazimentos capazes de abrigar muitas formas de verdade, de saber e de conhecimento.

desde a europeidade. Afirmamos que tal discurso unifica em uma mesma linha de integração dominadora três distintas esferas de constituição da vida humana: o ser, o saber e o poder. Essa tríade é atravessada pelo crivo da negação-instituidora perpetrada pelos subalternizadores. Falamos em negação-instituidora porque, ao mesmo tempo que esses processos destituem a tríade mencionada de um significado vital para os dominados, eles também implementam novas formas categoriais substituidoras das que estavam anterior e originariamente situadas em cada elemento da tríade.

Nesse sentido, a afirmação do colonizador enquanto tal se realiza se, e somente se, nega o colonizado. As invenções acerca da história dos povos negros e as efabulações sobre os sujeitos negados e nulificados nas existências recíprocas cumprem esse papel de espelhar o colono nos saberes e nas vidas dos colonizados, para que estes já não encontrem lugar para reproduzir os elementos da vida social próprios de um povo. Essa clivagem pode ser descrita da seguinte forma:

Se existe direito ou se existe justiça por lá, só pode ser o direito "levado e transplantado pelos conquistadores europeus, quer pela sua missão cristã" quer por "uma administração concebida no sentido europeu". (MBEMBE, 2014, p. 109).

Por isso, aos negros e às negras é imputada, de forma inferiorizada,

a ideia de raça. Afinal, quando do contato com os europeus, não se trata de um encontro entre distintos povos, mas, de um lado, um povo conquistador e superior, e de outro, uma raça, um subgrupo humano a quem alguns processos devem ser realizados. Esse subgrupo não é constituído de figuras humanas, mas de corpos e mentes que devem ser docilizados, dada a selvageria e fraqueza moral e espiritual que apresentam. São povos “[...] de débil cultura”, que “[...] perdem-se quando entram em contacto com povos mais civilizados e com uma cultura superior e mais intensa”⁷ (HEGEL, 1995, p. 166). Assim, perante corpos que devem ser domesticados, silenciados, a voz europeia vai silenciando as demais vozes, especialmente a de negros e negras. Por isso, vemos invenções e efabulações envolvidas nas denominações imputadas aos racializados

7. Com essas palavras notamos a desfaçatez e o total descompromisso com uma ética da alteridade por parte de uma filosofia construída por esse eminente filósofo alemão. Não podemos esquecer, no entanto, que essa mesma desfaçatez é radicada em um discurso filosófico cujo marco categorial e concepção de evolução histórica dos povos são universalizados e tomados como referenciais. Logo, as formas diversas que se situarem fora ou além dos critérios europeus serão consideradas “atrasadas”, “débeis culturalmente”, dentre outras denominações subalternizantes. Além disso, ao contrário do dito hegemonicamente pela ocidentalidade filosófica, Hegel não nega a subjetividade moderna. Ele a absolutiza na figura do Estado absoluto e da própria ideia de Espírito no mundo. Tal processo acaba por ser mais um dos artifícios filosóficos justificadores da dominação europeia sobre outros povos. É possível afirmar que “O mais grave não é a identificação da subjetividade com o próprio horizonte ontológico. O mais grave é que esta ontologia diviniza a subjetividade europeia conquistadora que vem dominando desde sua expansão imperial no século XV. [...] A ingênua ontologia hegeliana termina sendo a *sábia* fundamentação do genocídio dos índios, dos africanos e asiáticos. A subjetividade do ego cogito transforma assim na ‘vontade do poder’ tudo quanto essa subjetividade divinizada pretenda, em nome de sua razão incondicionada.” (DUSSEL, 1986, p. 124).

historicamente ("bruto", "animal", "fedorento", "indócil", "briguento", "lascivo", dentre outras), uma vez que a primeira forma de domesticar é nomear. Ao nomear outro povo, os invasores europeus desconsideraram, primeiramente, o autodenominar-se daquele. Ao fazê-lo, negaram afirmações construídas preteritamente. Nega-se a história de um povo, nega-se a sua cultura, nega-se as formas de conhecimento por ele gestadas. Sobre essas denominações, pode-se afirmar o seguinte:

[...] o barato é domesticar mesmo. E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem. (Como é que pode?) Seguindo por aí, a gente também pode apontar pro lugar da mulher negra nesse processo de formação cultural, assim como os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel. (GONZALEZ, 1984, p. 226).

O que o excerto acima nos revela é ser uma marca constituinte da cultura brasileira, o racismo. Muitas vezes, não se trata de qualquer racismo; é aquele de "canto de olho", o dissimulado, que nos parece ser tão deletério quanto a discriminação explícita, pois, ao negar-se como racista, afirma-se ainda mais como tal. Vide o exemplo da representação da mulher negra brasileira. Ela é a "sensual", a "mulata", a "trabalhadeira". Quer dizer, não são similares às denominações que citamos há pouco? Nomear para

domesticar, perene lema dos dominadores.

Além disso, o caso africano avulta dentro da preocupação acerca dos dominados colonialmente, pois “[...] o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – a cripta viva do capital”⁸ (MBEMBE, 2014, p. 19). Em que pese os indígenas terem passado também por processos similares de dominação e de escravização, a marca racial da empresa colonial mostrou-se muito mais fortemente sobre os africanos e as africanas, pois a cor foi eleita como principal critério de diferenciação entre colonizados e colonizadores:

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. (QUIJANO, 2005,

8. Não foi outra a descrição, bem interpretada na voz de Elza Soares, presente na música *A carne*: “A carne mais barata do mercado é a carne negra/Só-só cego não vê/Que vai de graça pro presídio/E para debaixo do plástico/E vai de graça pro subemprego/E pros hospitais psiquiátricos/A carne mais barata do mercado é a carne negra”. Os resultados da classificação: prisão, loucura e subexploração.

p. 117-118).

O excerto acima nos lembra ser a afirmação dos colonizadores sustentada na contraposição pelos colonizados. Quer dizer, o branco (dominador) só poderia existir se houvesse um preto (dominado). Aí reside o cerne da efabulação europeia, a invenção de uma categoria do outro para afirmação de si mesmo, não para construir alteridades, mas subalternidades. Por esse motivo, há o medo recorrente da branquitude de perder os privilégios seculares que possuem. Afinal, são constituições inversas e complementares. Se se nega aquilo que se imputou como "negro", desconstituem-se as justificativas da dominação branca. Vale aqui repetir: "[...] como é profundo o medo de que qualquer descentralização das civilizações ocidentais, do cânone do homem branco, seja na realidade um ato de genocídio cultural" (HOOKS, 2013, p. 49).

Percebamos, portanto, ser a cor a pedra angular dos processos de desenvolvimento da dominação colonial. A cor foi transformada em questão racial. Afinal, a princípio, não era motivo principal de distinção entre colonizados e colonizadores. À medida que os processos de dominação foram sendo estruturados, novos argumentos eram necessários para justificar a empresa colonial. A cor passa a ser parte inerentemente integrante da raça. Não só essa inserção é inventada pelo colonizador europeu, como também o mesmo acontece com a raça, que é eleita como

principal fator de dominação.

Nesse sentido, o racismo, inventado pelo colonizador europeu, constitui mais um dos artifícios de dominação. Atentemos, por sua vez, para a forma como essa dominação é estruturada e legitimada. Assim como o epistemicídio dos saberes originários foi realizado para a afirmação da legitimidade universal do saber científico, o genocídio e escravização seculares de negros e de negras realizou-se como afirmação da superioridade do homem branco (colono, proprietário de terras e de seres humanos⁹).

Para terminar esta seção, atentemos para as contradições discursivas da Modernidade enquanto discurso autoproclamado como herdeiro da "iluminação", do "esclarecimento". Afirmamos ser o racismo expresso nas diversas práticas coloniais de subalternização de negros e de negras uma nota forte dessas profundas contradições. Sobre isso, segue a importante reflexão de que a "Europa que não cessa de falar do homem ao mesmo tempo que o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas das suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo". Essa quadro profundamente contraditório é ainda melhor

9. Contemporaneamente, a defesa da figura do empreendedor é emblemática como forma de expor um discurso homogeneizante que nega as diferenças de classe social e de cor para afirmar as possibilidades universais de alcance de êxitos sociais capitalísticos. Afinal, é pouco crível a tese afirmadora do sucesso devido apenas ao esforço pessoal e a negação de quaisquer vitimizações.

explicitado quando se recorda que este continente “que nunca parou de falar do homem, de proclamar que só se preocupava com o homem, sabemos hoje com que sofrimento a humanidade pagou cada uma das vitórias do seu Espírito”. (FANON, 1968, *apud* MBEMBE, 2014, p. 184-185).

O final do fragmento nos alerta para os custos a que pagamos para a assunção e desenvolvimento do “espírito humano”. Com essa expressão referimo-nos não só ao desenvolvimento do conhecimento (reputado como humano, mas notadamente europeu) ao longo da história, mas também às noções hegelianas de história e de espírito. Quer dizer, a absolutização da subjetividade realizada por Hegel constitui mais um dos recursos teóricos postos em curso pela Modernidade europeia, como justificadores da sanha imperialista e colonizadora.

Como já foi dito aqui, o colonialismo político, enquanto projeto de dominação político-econômica, acercou-se de diversos argumentos retóricos e filosóficos para legitimar a empresa colonial¹⁰. É tamanha a assertividade dessa afirmação, que se pode dizer o seguinte: “[...] a Modernidade surgiu, de fato, em 1492 com a centralidade da Europa (o ‘eurocentrismo’ nasce quando

10. Por certo, ressaltamos que nem toda construção filosófica da Modernidade europeia reporta-se a justificar ou legitimar a dominação dos povos “inferiores” aos europeus. Mas boa parte do discurso, ensimesmante e pretensamente universal, dessa produção filosófica foi instrumento para esse tipo de uso.

a Europa consegue cercar o mundo árabe, que até o século XV tinha sido o centro do mundo conhecido)" (DUSSEL, 1995, p. 47).

A razão negra no mundo: negação da Modernidade e afirmação da amefricanidade¹¹

Como vimos há pouco, a Modernidade nasce com o projeto do colonialismo político, precedendo a formulação teórica cartesiana do *cogito ergo sum*. O "Eu conquisto" é anterior ao o "Eu penso", o que possibilita ao primeiro acercar-se do segundo para fundamentar filosófica e politicamente da dominação. Caracterizemos melhor a relação entre essas duas formulações: "Aquele 'Eu', que se inicia com o 'Eu conquisto' do Cortés ou de Pizarro, praticamente anterior por um século ao *ego cogito* de Descartes, é causador do genocídio do índio, da escravidão do negro africano e das guerras coloniais da Ásia." (DUSSEL, 1995, p. 47).

Portanto, falar dessa "ontologia universalizante" é, no limite, afirmar uma identificação da subjetividade, erigida por essa mesma ontologia, a um mesmo horizonte ontológico comum para os povos. A construção fictícia de humanidade como identidade

11. Categoria conceitual desenvolvida por Gonzalez que será delineada na segunda parte deste capítulo.

da Modernidade passa a ser elevada à verdade. Assim, os futuros dos povos passam a ter um destino comum, pois o pensamento filosófico ocidentalocêntrico assenta-se, em boa medida, nas ideias de teleologia e progresso da história. Esses pretensos horizontes homogêneos de futuro, por sua vez, negam o presente dos povos dominados e o transforma em passado de uma coetaneidade que se mostra diversa entre colonizados e colonizadores.

Voltando à profunda contradição entre o discurso europeu e as práticas imperialistas, notadamente racistas, dos colonizadores, podemos levantar grandes perguntas: 1. Humanismo para que(m)? 2. Para que(m) serve o conhecimento científico-moderno? 3. Por que o uso dos argumentos da raça e da cor como critério inferiorizante dos povos africanos escravizados?

Podemos responder a tais perguntas ao apontar distinções que escondem negações e inferiorizações. Destas, por sua vez, constrói-se um lugar para o qual são lançados os negros e por onde passam as denominações já citadas, bem como outras. Dentre elas, podemos citar: não-ser, farrapo humano, coisa, condenados da Terra, fantasmagoria. Por isso, podemos falar ser o destino do negro um devir no mundo ou, indo mais além, “[...] a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir” (MBEMBE, 2014, p. 166). Afinal, a visão acerca do negro está em constante mudança, em deslocamentos (perfeitos

ou não) imputados por outros que não ele mesmo. Pela lógica ocidentalocêntrica colonial, o negro está à deriva, a contragosto, em um barco remado pelo homem branco.

Ora, se até aqui os racializados foram levados à deriva, sem controle da trajetória e das denominações a que foram imputados, por certo é chegada a hora de assumir o leme, de pôr a gira para girar, a roda para dançar¹². Para tanto, algumas categorias são importantes para os usos que podemos fazer delas. Podemos citar duas: consciência e memória. Sem elas, a tarefa do descolonizar-se para construir uma razão negra no mundo, capaz da assunção dos subalternizados pela cor e da centralidade não ensimesmante dessa mesma razão, torna-se improvável. Vejamos a reflexão seguinte:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (GONZALEZ, 1984, p. 226).

12. Remetemos aqui a expressões insertas em criações tipicamente afro-brasileiras. De um lado, a religiosidade da umbanda e do candomblé e, do mesmo lado(!), a roda de capoeira.

Percebamos a relação do par consciência/memória. Ambos atuam de forma complementar, conforme nos fala o fragmento acima. Naquilo que a consciência desvela, a memória atua. Naquilo que esta inclui, a consciência exclui. Não se trata aqui da consciência como “partejadora de novos mundos”, mas da “falsa” consciência, aquela que aliena o dominado. Daí a importância da memória e, como já dito, da reinvenção criadora do passado.

Por causa dessa dialética entre essas categorias, podemos afirmar que até mesmo os corpos passam pelo crivo da invenção dominadora, como vimos em algumas designações referem-se diretamente ao corpo negro (“sensual”, “bruto”). Para nos contrapor a isso, faz-se necessário, como na leitura de Fassin (2003) por López (2015, p. 306), “[...] captar o corpo como uma realidade social, fruto de uma construção histórica e de representações culturais”.

O projeto da dominação europeia é um projeto de uma pretensa universalidade. Como tal, as afirmações que a subjazem se colocam como as únicas afirmadoras da verdade a respeito daquilo que enunciam. Os corpos, as mentes, os movimentos e as expressões culturais negras ocuparam o lugar da negação ou o não-lugar (U-topia?¹³).

13. Talvez seja essa a designação a ser assumida desde o ponto de vista de uma razão negra, não no sentido de um não-lugar em que nossas criações sejam irrealizáveis, mas, ao contrário, de um “lugar” que não caiba na temporalidade-

Contrariamente ao racismo colonial e epistêmico, afirmamos o projeto da diversalidade universal centrado na memória de ancestralidades africanas. Tal projeto não pretende negar outras universalidades, mas afirmar a coexistência de todas, no sentido de se afastar tanto do universalismo genérico e essencialista da europeidade quanto de um localismo universal ingênuo. Dessa forma, aponta para o necessário diálogo intercultural e o respeito epistêmico entre os povos.

Por isso, essa diversalidade passa pela crença na necessidade de revisitar o passado como forma de resgatá-lo da forma como foi construído pelos dominadores. Assim, pode-se afirmar que

[...] O projecto da busca de raízes estaria, nesse aspecto, subordinado ao projecto de crítica das raízes que mantém vivas a dominante topologia do Ser e a geopolítica do racismo. A diversalidade radical implicaria um divórcio efectivo e uma crítica das raízes que inibem o diálogo e a formulação de uma geopolítica do conhecimento descolonial e não-racista. (SANTOS, 2009, p. 376).

Conforme a lição do fragmento acima, o sentido do resgate da

espacialidade inventada pela modernidade europeia. Por não caber, inventa a si mesma e, como protagonista de si, é verdadeira em plenitude.

busca das raízes deve situar-se nessa crítica radical ao racismo colonial e epistêmico. Tal crítica, por sua vez, não deve se limitar apenas à denúncia do passado colonial, pois assim se manteriam os esquemas interpretativos sustentadores da dominação. O alcance da denúncia deve atingir a própria resignação brasileira e omissão quanto à dominação a que a identidade nacional foi sujeitada, ou seja, deve-se negar o “quedar-se no passado”.

Quando pensarmos em amefricanidade, por sua vez, não devemos apenas nos remeter à cor. Do contrário, estaríamos a reeditar a fábula do racismo moderno que elegeu essa categoria como principal e exclusiva da distinção racial. Em verdade, afirmar esse tipo de reivindicação identitária constitui parte do resgate crítico do passado e do projeto da diversidade universal pretendida por uma razão negra no mundo responsável por restituir humanidades negadas. De acordo com Ribeiro (2017, p. 19), tal projeto de descolonização epistemológica “[...] necessariamente precisaria pensar a importância epistêmica da identidade, pois reflete o fato de que experiências em localizações são distintas e que a localização é importante para o conhecimento”.

Quando se enxerga a identidade como fonte epistêmica, desenvolve-se a premissa da situacionalidade do conhecimento. Quer dizer, se a produção de saberes não pode ser refletida dissociada do tempo (história) e do espaço (política), aqueles

elementos envolvidos nessas categorias também não podem ser preteridos. Afirmar, pois, uma identidade negra é inabdicável dentro de um projeto teórico de assunção de uma razão negra que se põe e se move no mundo. A amefricanidade ocupa um lugar especial nessa reivindicação epistêmica. Tal categoria

[...] designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis do pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessa sociedade. (GONZALEZ, 1988, p. 77, grifos no original).

Nesse sentido, enquanto herdeiros dos processos diaspóricos, os brasileiros são todos amefricanos, não sul-americanos ou latino-americanos. Estas são designações inventadas pelos colonizadores, enquanto aquela indica a real construção do violento encontro com o colonizador e as formas de resistência a

esse encontro. Enquanto atravessados pelos mesmos processos, somos América e somos África. Apagar esse lugar ou secundarizá-lo é, mais uma vez, realizar um epistemicídio da razão negra.

Enxerga-se a importância da corporalidade como mais uma forma de produção de sentido no mundo. Uma corporalidade específica, a daqueles e daquelas atravessados pela marca colonial, isto é, “[...] um modo de conhecer que muitas vezes se expressa por meio do corpo, o que ele conhece, o que foi profundamente inscrito nele pela experiência. Essa complexidade da experiência dificilmente poderá ser declarada e definida à distância” (HOOKS, 2013, p. 124). Essa distância, por sinal, é propalada pelo saber moderno nas formas de objetividade e certeza científica, cuja face sub-reptícia oculta outras perspectivas.

Dessa forma, a afirmação de uma identidade negra implica também a liberação de uma das faces da dominação colonial: a dominação dos corpos. Para ser dominado, o corpo negro precisava ser controlado, classificado e medido. Dessa forma, foi tolhido da liberdade de expressões da corporeidade, inclusive como parte do processo de controle das crenças e das práticas associativas da coletividade originária. Tanto a dominação dos corpos quanto das crenças e das práticas sociais constituem um quadro de classificação racial a partir do qual agem os colonizadores, uma vez que

[...] as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. O fato de que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão. (MBEMBE, 2018, p. 35).

A reflexão acima pode ser voltada tanto para a crítica da dominação e escravização dos povos chamados indígenas quanto dos povos africanos. Tanto um quanto outro foram vistos como sub-humanidade e passíveis, por natureza, de processos de dominação, de controle e conversão político-religiosa. O caso africano é mais grave, pois negros e negras foram reputados pela categoria de “coisa”, de “mercadoria”. Mercadorias essas, por sinal, representativas dos primeiros processos de globalização ou mundialização dos comércios.

Por isso, pode-se afirmar que “[...] a abertura globalizada ao mundo dos corpos do humanismo renascentista europeu implicava a abertura (ou mesmo o fechamento) ao mundo de corpos considerados não-humanos ou sub-humanos” (SANTOS, 2019,

p. 239). Nesse sentido, o que subjaz à escravização como forma de reduzir e de regular o mover dos corpos negros, é a questão da espacialidade como categoria a ser aprendida nos moldes dos colonizadores. A inespacialidade, por sua vez, constitui uma negação da ideia de território defendida pelos povos africanos. Por isso a negação das religiosidades africanas foi tão central para esse controle, pois se deu por meio de um espaço no qual transitam cosmogonias materializadas nos corpos moventes em territórios sagrados. Sobre isso, segue o excerto abaixo:

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial para a sociedade brasileira. (SODRÉ, 2002, p. 19).

Dessa forma, as expressões de religiosidade da umbanda e do candomblé apresentam um território de existência e de reprodução das crenças africanas, um espaço onde transitam corpos e crenças em um unidade indissolúvel. É nele, pois, que devemos afirmar a africanidade, a resistência contra-colonizadora como espaço que abriga “[...] todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os

símbolos, as significações, os modos de vida praticados nesses territórios" (SANTOS, 2019, p. 35).

A assunção de uma razão negra no mundo realizar-se-ia nessas distintas manifestações da cultura, da identidade e da consciência negras. Todas elas, por sinal, permeadas por um viés epistêmico criado muito potente e cuja miríade de significados, ao mesmo tempo que revela os atravessamentos coloniais, também expõe as aberturas para um mundo liberto desses mesmos atravessamentos, em um quadro delineado com as seguintes características: "imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação" (MBEMBE, 2014, p. 25).

Tal proposição poderia eliminar as linhas abissais traçadas pelo colonizador que colocaram os subalternizados racialmente no lado da não-razão. Definitivamente, os corpos e mentes negras não estão nesse lugar, mas são fontes de verdade, de discurso e de vida. Não podem ser formatados no projeto necrológico civilizatório da ocidentalidade europeia. Sobre o conceito de razão negra, fala-nos Mbembe (2014, p. 57):

Numa primeira instância, a razão negra consiste portanto num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objecto é a coisa ou as pessoas "de origem africana" e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (os seus

atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo).

Esse primeiro momento é o de enunciação discursiva dos lugares ocupados pelo negro no mundo, enunciação essa por certo fabulada pelo pensamento logocêntrico do europeu. Em enfrentamento a essa primeira enunciação, temos uma razão que “[...] procura conjurar o demónio do texto primeiro e a estrutura de submissão que ele carrega; aquela em que essa mesma escrita luta por evocar, salvar, activar e reactualizar a sua experiência” (MBEMBE, 2014, p. 61) que é originária e tradicional e radicada no próprio território onde o ser e o fazer negro perfazem-se.

Por esse motivo, afirma-se a “terreirização” ou territorialização do mundo desde um ponto de vista de uma razão negra. Trata-se da afirmação do terreiro enquanto espaço fértil de movimento e de criação da amefricanidade. Por causa do significado dessa terreirização, a razão negra apresenta-se, no limite, como um projeto filosófico de liberação dos corpos. Se o corpo, na figura da sensibilidade, foi negado como fonte epistêmica e de verdade, trata-se de resgatar o papel a ser assumido pelas diferentes expressões e pelos movimentos a partir dos quais a verdade é construída a partir dos corpos moventes.

Assim, podemos constituir um *devoir* negro no mundo não determinado pelas invenções e fabulações da ocidentalidade,

mas radicado na miríade de elementos vitais que constroem um território a partir do qual os corpos e as mentes de negros e negras transitam e não se limitam. Afinal "a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir" (MBEMBE, 2014, p. 166), que não se limita às formas de ser ocidentais e abre possibilidades para diversos mundos (visíveis e invisíveis).

Considerações finais

Espera-se que este artigo não tenha colocado pontos finais onde só há reticências e diálogos confluentes atravessados por questionamentos. Talvez o principal seja sobre a possibilidade de uma razão negra no mundo descentrada dos marcos teóricos europeus, acrescida do questionamento do lugar epistêmico em que se pensa essa possibilidade.

Em um primeiro momento, no texto, delinear-se as marcas da colonialidade do ser, do saber e do poder pelas que atravessaram os corpos e mentes colonizadas. Tentou-se, nesse momento, expor as justificativas diversas utilizadas pelos dominadores, cotejando-as com o desenvolvimento do pensamento filosófico que as balizou.

Na segunda parte do artigo, utilizando-se de teóricos e teóricas negras e de conceitos radicados na experiência

da negritude no mundo, pretendeu-se caracterizar algumas formas contracolonizadoras de resistência. Isso foi feito para afirmar a possibilidade da assunção da razão negra no mundo como algo indeclinável desde o ponto de vista histórico da subalternidade negra.

Por fim, reafirma-se não só a possibilidade, mas a necessidade de um pensamento filosófico afrocentrado como forma de se desfazer das vestes epistêmicas coloniais. Defendemos que só assim será possível extrojetar o colonialismo de dentro de cada um e de cada uma. Espera-se, no limite, ao menos, vislumbrar o movimento das ideias assim realizado como resultado da referência ao inelutável movimento dos corpos negros e negras imaginadores do mundo e com o mundo.

Por certo, este é só um pequeno exercício teórico para estimular outros e outras pesquisadoras a investigar a possibilidade de racionalidades afrocentradas e novos devires para negros e negras. Mas pensamos haver, implicitamente, uma abertura para investigações dentro do campo da juridicidade nos termos colocados no texto. Afinal, uma das órbitas mais voltadas para a razão prática humana e mais arraigadas de colonialidade é exatamente a jurídica. Longe de pensarmos serem os instrumentais jurídicos meras engrenagens sistêmicas que represam os movimentos dos corpos e das mentes negras, afirmamos as possibilidades de movimentar o aparato jurídico

com um olhares mais político-sociais radicados na defesa da negritude em diversos âmbitos da vida social.

Referências Bibliográficas

A CARNE. Intérprete: Elza Soares. Compositores: Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappelette. *In: DO CÓCCIX até o pescoço*. Intérprete: Elza Soares. Rio de Janeiro: Sony Music, 2002. 1 CD, faixa 6.

DUSSEL, Enrique Domingos. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique Domingos. **Método para uma filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

GOMES, Roberto. **Crítica à razão tupiniquim**. São Paulo: FTD, 1994.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. *In: Tempo Brasileiro*, n. 92/93, p. 69-82, jan.-jun.1988.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. *Ciências Sociais Hoje*, p. 223-244, 1984.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. **Aristóteles em Valladolid**. São Paulo: Mackenzie, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história**. Lisboa: Edições 70, 1995.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LÓPEZ, Laura Cecília. **O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas**. Horizontes antropológicos, ano 21, n. 43, p. 301-330, jan.-jun. 2015.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos – modos e significações**. Brasília: AYO, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo:** a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 2002.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

Para um mundo moral:
as disposições da natureza
humana para a transição do
estado natural à formação do
estado civil

Matheus Maciel Paiva

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Curitiba (PR)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.431

Recebido em: 16 de fevereiro de 2021.

Aprovado em: 16 de abril de 2021.

Contato do autor: matheusmacielpaivacxb@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6856280513931401>

Para um mundo moral: as disposições da natureza humana para a transição do estado natural à formação do estado civil

Resumo

A proposta do artigo é investigar a compreensão kantiana do estado de natureza, como esta noção se encontra inserida dentro do sistema filosófico de Kant e sua relação com o gênero humano no que se refere à moralidade, que emerge enquanto um dever para sair deste estado pré-jurídico para um estado de direito público. Neste sentido, este movimento de transição, compreendido no sentido de perfectibilidade da espécie humana, é também trabalhado. Para tanto, alguns conceitos devem ser tratados, como por exemplo a noção de *mundo*, sua ideia, seu ideal e sua significação existencial, uma vez que permite compreender a extensão do mundo moral kantiano. Assim, o trabalho aproxima, na medida do possível, o pensamento crítico-epistemológico de Kant, com sua doutrina do direito e seu projeto antropológico-pragmático a fim de compreender o móbil da perfectibilidade e do dever moral da espécie humana que caminha, necessariamente, para um estado civil, mesmo que este não seja o ápice do ideal moral.

Palavras-chave: antropologia; estado; moralidade; natureza; perfectibilidade

—

For a moral world: the provisions of human nature for the transition from the natural state to the formation of civil state

Abstract

The proposal of this paper is to investigate the Kantian idea about the natural state, how this notion is founded within the philosophical system of Kant and their relation with the humankind in regard to morality, that arises as a duty to cease this pre-legal state to a state of public rights. In this respect, the movement of transition, comprehended in the perfectibility sense of human species, is discussed as well. Therefore, some concepts must be treated, such as the *world* notion, their idea, ideal and their existential significance, once they allow to understand the extension of Kant's moral world. In conclusion the paper approaches, as far as possible, Kant's critical-epistemological thought with his doctrine of rights and the anthropological-pragmatic project in order to understand the reason of perfectibility and moral duty of human species that moves, necessarily, to a civil state, even that it is not the apex of the moral ideal.

Keywords: anthropology; state.; morality; nature; perfectibility.

—

Por un mundo moral: las disposiciones de la naturaleza humana para la transición del estado natural a la formación del estado civil

Resumen

El propósito del artículo es investigar la comprensión kantiana del

estado de naturaleza, cómo esta noción se inserta dentro del sistema filosófico de Kant y su relación con la humanidad en lo que respecta a la moral, que surge como un deber de dejar este estado pre-legal para un estado de derecho público. En este sentido, también se trabaja en este movimiento de transición, entendido en el sentido de perfectibilidad de la especie humana. Para eso, se deben tratar algunos conceptos, como por ejemplo la noción de *mundo*, su idea, su ideal y su significado existencial, ya que permite comprender la extensión del mundo moral kantiano. Así, la obra trae, en la medida de lo posible, el pensamiento crítico-epistemológico de Kant, con su doctrina del derecho y su proyecto antropológico-pragmático para comprender el motivo de la perfectibilidad y el deber moral de la especie humana que necesariamente camina por un estado civil, incluso si esto no es la culminación del ideal moral.

Palabras clave: antropología; estado; moralidad; naturaleza; perfectibilidad

Para um mundo moral: as disposições da natureza humana para a transição do estado natural à formação do estado civil

Matheus Maciel Paiva

Introdução

O presente empreendimento propõe como objetivo geral a investigação sobre a compreensão kantiana de estado de natureza¹ e sua relação com o gênero humano tendo em vista a transição, a partir de um dever moral, deste estado natural ao estado político-jurídico, isto é, a consecução de um Estado moderno em geral; ou, conforme léxico kantiano, do estado de direito privado ao estado de direito público. Entretanto, o empreendimento buscou o máximo possível aproximar a doutrina do direito – principalmente a *Metafísica dos Costumes* – ao pensamento crítico-epistemológico – em maior grau aquele da *Crítica da Razão Pura*. Este modo de tratamento se desenvolveu naturalmente, tendo em vista alguns conceitos kantianos que são

1. Estado de natureza é, em suma, o conceito elaborado pelos filósofos políticos da modernidade para se referir ao estágio pré-político da espécie humana. Ou seja, trata-se de um momento anterior à elaboração do Estado-nação como pensado pelos modernos. Vale ressaltar que se trata, em regra, de simples abstração, isto é, um recurso heurístico para identificar as problemáticas que dariam ensejo à passagem ao Estado Civil.

trabalhados em diversos momentos distintos de sua obra; por exemplo a noção de mundo, que recebe na *Crítica da Razão Pura* determinada significação e na *Antropologia* uma significação diversa que, no entanto, não contradiz a primeira, mas tem um caráter mais específico e próprio.

Não obstante, a transição investigada traz a perspectiva de dever moral do ser humano, principalmente quando tomado no sentido de espécie e seu aperfeiçoamento histórico-prático. Espera-se que fique claro, ao final do trabalho, que este dever se remeterá ao imperativo categórico de ação, ou seja, "*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (KANT, 2007, p. 59). Neste sentido, pareceu interessante uma investigação sobre esta imposição, em certo sentido ontológica do ser cognoscente (o homem), para a constituição de um estado civil enquanto realização necessária para seu avanço moral; mas não como algo *per se*, e sim enquanto processo que permite a coexistência das liberdades individuais em uma totalidade (a sociedade) e, portanto, a garantia da manutenção deste direito inato (a liberdade), que do contrário, no estado natural, não seria possível. Portanto, manter-se no estado natural, seria negar a própria razão. Além disso, não enquanto um movimento que possua outro móbil que não o dever moral em si e, portanto, a razão; como, por exemplo, depositar a problemática sobre as questões em torno da posse sensível e inteligível, isto é, como a posse e/ou a propriedade pode ser garantida.

Num primeiro momento, investigar-se-á a compreensão de Kant sobre o estado de natureza e as alterações de perspectiva que o autor apresenta ao longo de sua obra geral. Trata-se de um processo de amadurecimento da ideia até o arranjo encontrado na *Metafísica dos Costumes*. Kant possui uma noção *sui generis* sobre o estado de natureza que, no entanto, não deixa de apresentar algumas proximidades genéricas com o pensamento de certos contratualistas, como por exemplo Locke. De qualquer forma, a proposta não é elucidar tais aproximações e discordâncias, mas sim esclarecer o desenvolvimento de tal ideia no próprio pensamento kantiano. O caminho levará à relação entre natureza e liberdade, precisamente entre a causalidade natural e a causalidade da liberdade, problema enfrentado por Kant a partir da Terceira Antinomia. O tratamento permitirá melhor compreensão sobre o caráter do estado natural dentro do sistema kantiano, assim como observar a dinâmica destas duas leis – da liberdade e da natureza – sob o mundo. A lei da liberdade mostra a evolução humana para superar a lei de natureza.

Após este momento, empenhar-se-á em elucidar precisamente o que Kant compreende por mundo. Conforme se avança, o empreendimento ganha contornos mais claros no que concerne à influência ou presença dentro do objetivo geral. Devido à complexidade do tema, tratou-se de pontuar os aspectos mais relevantes para o trabalho, tendo como guia a leitura de Heidegger sobre Kant, principalmente da obra *Crítica da Razão Pura* e, num

segundo momento, da *Antropologia*. Desenvolve-se o mundo enquanto ideia, posteriormente enquanto ideal – momento em que se aproxima do mundo moral – e, por último, a significação existenciária do mundo, segundo Heidegger, que permitirá adentrar ao projeto antropológico-pragmático kantiano. Além disso, perpassa-se algumas noções peculiares para o sistema kantiano, permitindo enaltecer suas características, como é o caso do ideal de mundo. Ainda, demonstra-se que o mundo é uma ideia pura *a priori* da razão, ao lado da liberdade transcendental.

Por fim, trabalha-se precisamente a noção de mundo moral, o ideal que move os seres cognoscentes enquanto espécie para o seu aperfeiçoamento. Neste sentido, o projeto antropológico pragmático de Kant será importante, uma vez que trata precisamente daquilo que os homens fazem de si próprios e, portanto, dos homens enquanto fins para si mesmos. Pretende-se, ao final, enaltecer o alinhamento entre o estado natural com a ideia de mundo kantiano e o próprio ser cognoscente, isto é, o homem e a liberdade que o move, base de seu arbítrio e de sua vontade, bem como seu único direito inato. Assim, a perfectibilidade do gênero humano está vinculada diretamente ao mundo moral e as ações morais que devem ser realizadas para obtê-lo, não a partir de um móbil externo ao sujeito e à razão, mas sim pelo dever enquanto móbil da ação mesma; como aquilo que efetivamente move o gênero humano a sair do estado natural.

Sobre o Estado de Natureza em Kant: relação entre Natureza e Liberdade

Kant se utiliza do léxico corrente à época para desenvolver seu pensamento filosófico-político e sua doutrina do direito. É o caso do estado de natureza que, assim como ocorre entre os contratualistas², caracteriza-se como um estágio pré-estatal, ou melhor dizendo pré-jurídico. No entanto, Kant desenvolve uma noção de estado de natureza muito particular, afastando-se do lugar-comum do significado do termo, presente na teoria contratual. É esta particularidade, bem como a posição desta noção na totalidade do pensamento kantiano que será objeto do presente capítulo, mas também algumas aproximações gerais no que concerne às influências contratualistas sobre o pensamento de Kant. Para o autor, mesmo no estado natural é possível haver organizações sociais ou comunitárias simples, porém legítimas, como por exemplo união matrimonial, parentesco etc. Assim, como se verá, o contraste proposto pelo autor é entre o estado de natureza e um estado jurídico, no qual as organizações são mais complexas (BYRD e HRUSCHKA, 2010, p. 46).

Parte-se da afirmação do estado de natureza kantiano se tratar de uma "ideia". Ricardo Terra debruça-se sobre o estatuto teórico

2. São três os principais contratualistas: Hobbes – *Leviatã* (1651); John Locke – *Segundo tratado sobre o governo* (1689); Jean-Jacques Rousseau – *O Contrato Social* (1762).

do estado de natureza, buscando identificar suas características em textos e momentos diversos do pensamento do autor. Num primeiro momento – que se passa nos escritos *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* – o estado de natureza seria um “ideal” comparativo, ou seja, uma espécie de “padrão de medida” para a sociedade civil; ele permitiria uma avaliação do estado civilizado separando o que é “contingente e estranho à natureza daquilo que é próprio ao homem”. Além disso, vale ressaltar, neste estágio do pensamento kantiano, a reflexão sobre o estado de natureza não consiste num estudo empírico, nem mesmo numa reconstrução histórica, mas se mantém no âmbito heurístico (TERRA, 1995, p. 27), característica esta que se manterá no estágio amadurecido – sobre o tema em questão – do pensamento de Kant, na *Metafísica dos Costumes* por exemplo.

Neste momento, Terra aponta uma proximidade de Kant com Rousseau³ uma vez que, para o filósofo genebrino, o estado de natureza é caracterizado como um momento de simplicidade, no qual a vida humana transcorre em liberdade e igualdade, e sem conflitos; Rousseau abre a possibilidade de crítica à sociedade

3. Apesar desta proximidade, Terra assinala diferenças que o próprio Kant busca assegurar. De maneira resumida, Rousseau, na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, parte do homem natural, procede sinteticamente; enquanto Kant se inicia do homem civilizado, um processo analítico, diferenças metodológicas que, para o sistema kantiano, torna-se relevante. Não obstante, menciona-se que Kant se encontra “temeroso com as mudanças bruscas ou radicais, não querendo o duro confronto, sem mediações, do ideal com a realidade da injustiça” (TERRA, 1995, p. 31).

da época, sustentando o fomento pela simplicidade da vida – do homem natural – em meio à vida civilizada, caracterizada pelas desigualdades, defesa que não significa, vale pontuar, uma proposta de retorno à natureza pura e simples. Por outro lado, no estado natural rousseauiano, já está presente o caráter da insociabilidade – que será retomado à frente – responsável por acarretar um estado de guerra. Portanto, apesar do estado de natureza ser um “ideal” comparativo, um momento de simplicidade, de liberdade e igualdade entre os homens, ele também adere à insociabilidade e a possibilidade da guerra (TERRA, 1995, p. 28).

Vale, entretanto, ressaltar um aspecto conceitual que se manterá: a inadequação da oposição do estado de natureza frente ao estado social. Dito em outros termos, o estado natural pode ser tanto individual quanto social, a diferença é a inexistência de um juiz competente e comum a todos, uma vez que vigora o juízo privado – portanto, um estágio pré-jurídico. Este mesmo aspecto pode ser encontrado em Locke – guardada as devidas divergências. Segundo o contratualista inglês, tendo em vista o estado de perfeita igualdade, inexistente superioridade de um para com o outro, muito menos jurisdição capaz de subordiná-los, *“todos tem o direito de castigar o ofensor, tornando-se executores da lei da natureza”* (LOCKE, 1973, p. 42/43).

A concepção do estado natural de Kant sofrerá modificações a partir da década de 1770, momento em que a crítica ao paradigma

da sociedade civil declina-se e, conseqüentemente, uma visão negativa adere, agora, ao estado de natureza. Esta virada produz um afastamento de Rousseau e uma reaproximação do Kant, desta vez ao Hobbes. Kant sustentará que “o estado de natureza é um estado de injustiça e violência, sendo necessário que o abandonemos para nos submeter à coerção da lei” (KANT, 2015, B 780). Esta visão do abandono do estado natural para a submissão à lei, ou seja, formando-se um Estado civil organizado (TERRA, 1995, p. 32), está presente na *Metafísica dos Costumes*, aderindo a roupagem de um dever moral – como se verá. O mesmo pode ser encontrado na obra *À Paz Perpétua* sob a perspectiva cosmopolita.

No entanto, a preocupação de Kant é voltada estritamente à doutrina do direito e da moral – bem como quanto à concretização da liberdade –, isto é, o problema não é o estado de guerra de todos contra todos, ou ao menos a possibilidade de sua irrupção, mas sim a inexistência de uma autoridade pública, “neste estado cada um é juiz em causa própria e para se defender ninguém possui nenhuma garantia, a não ser a própria força” (TERRA, 1995, p. 33). Este é o mesmo aspecto problemático que Locke, como mencionado, encontrou no estado de natureza, ou seja, que neste estágio “todo o mundo tem o poder executivo da lei da natureza”⁴, sendo o governo civil “o remédio acertado para os

4. Vale observar que, para Locke, a lei da natureza é a Razão, sendo esta obra

inconvenientes do estado de natureza" (LOCKE, 1973, p. 44).

Este novo posicionamento do Kant quanto ao estado de natureza ainda sofre pontuais, mas significativas, alterações na obra *Metafísica dos Costumes*. O autor não mais compreenderá o estado natural como sendo de injustiça, como visto anteriormente em Hobbes, mas sim como inexistência ou ausência de justiça; portanto, numa situação de guerra de todos contra todos, não se comete injustiça⁵: "certamente o seu estado de natureza não deveria ser, por isso, um estado de *injustiça (iniustus)* [...] mas era na verdade um estado desprovido de direito" (KANT, 2017, p. 118). A partir desta acepção negativa do estado natural, o autor

de um "Artífice onipotente e infinitamente sábio" (LOCKE, 1973, p. 42). A Razão, portanto, governa os homens no estado de natureza, buscando garantir a igualdade e liberdade plena dos sujeitos individuais. Deste modo, qualquer violação à lei da natureza é uma ofensa à Razão – o que representa um modo de viver pautado em outra regra. O "ofensor torna-se perigoso à Humanidade" e, portanto, em virtude do dever de preservar a Humanidade, qualquer homem recebe o direito de castigá-lo (LOCKE, 1793, p. 44).

5. Cabe aqui um breve comentário quanto ao pensamento de Hobbes. Ordinariamente, a partir do entendimento vulgar de sua teoria, atribui-se à essência humana hobbesiana a qualidade de ser má por natureza. Entretanto, há uma complexidade pouco expressada por detrás de tal proposição que aproxima Hobbes das considerações realizadas por Kant: "há uma consequência dessa guerra entre os homens: nada pode ser injusto. As noções de bem e mal, de justiça e injustiça, não encontram lugar nesse procedimento; não há lei onde não há poder comum e, onde não há lei, não há injustiça" (HOBBS, 2017, p. 110). Atribuir, portanto, a qualidade "má" à essência do homem é, em realidade, uma etapa posterior ao próprio estado de natureza, como se pode facilmente compreender. Em verdade, Hobbes atribui qualidades naturais aos homens, as paixões humanas, que levam às interpretações genéricas, ocultando a complexidade existente. Hobbes atribui ao homem natural todas as qualidades negativas do homem da sua época.

sustentará a necessidade da evasão e constituição de um ente Estatal, uma organização civil, tratando-a como um *a priori*⁶ da razão – desta forma, torna-se um dever moral a ser realizado pelos sujeitos. Terra ainda aponta ser esta exigência algo “puramente racional”:

Trata-se no caso de uma ideia: prescindimos da experiência e não descrevemos um fato, como não é algum fato que torna necessária a saída do estado de natureza, o qual não é apresentado como composto de fases; a mudança não seria forçada pelo agravamento da situação de guerra. A exigência de sair do estado de natureza será caracterizada como *a priori*, como uma exigência puramente racional, e não como um misto de razão e paixão. (TERRA, 1995, p. 34)

A mesma disposição sobre a ideia *a priori* do estado natural pode ser encontrada na *Crítica da Razão Pura*, que o compreende como um “estado de violência e de prepotência”; a submissão à coerção legal também surge como a condição de possibilidade de conciliação da liberdade do sujeito com a liberdade de outrem e, portanto, com o bem comum (KANT, 2015, B 780). Insere-se aqui uma questão epistêmica no interior do sistema kantiano: o

6. Heidegger é elucidativo quanto à significação da noção de “*a priori*” no pensamento kantiano: “a um conhecimento tal que, antes de toda experiência do ente, determina justamente a constituição ontológica do ente, Kant denomina um conhecimento *a priori*, um conhecimento que é anterior no sentido de que ele é precedente na ordem de fundamentação da experiência empírica” (HEIDEGGER, 2009, p. 273).

estado de natureza, enquanto ideia *a priori* seria pura e, portanto, teria o mesmo qualitativo transcendental de outras categorias do entendimento, como o tempo e o espaço? Na verdade, não se deve assim compreender esta ideia da razão; através da perspectiva da arquitetura de Kant, é preciso distinguir ideias puras e *a priori*, bem como a possibilidade de uma ideia *a priori* que não é pura – sendo este o caso do estado de natureza. Dito de outro modo, o estado natural é uma ideia *a priori* metafísica, mas não transcendental no sentido mais estrito. O mesmo pode se aplicar a outros conceitos da doutrina do direito, como a ideia do contrato originário, conforme orienta Kant:

Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um facto (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de se provar a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entrámos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efetivamente semelhante ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar ligado a uma constituição civil já existente. Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem, todavia a sua realidade (prática) indubitável [...]. (KANT, 2013, p. 88)

Não obstante, o §6º da *Metafísica dos Costumes* é esclarecedor neste sentido, momento em que trata sobre a dedução do conceito da posse meramente jurídica, ou seja, da posse *noumeno*, Kant afirma que "todas as proposições jurídicas são proposições *a priori* porque são leis racionais (*dictamina rationis*)" (KANT, 2017, p. 55). Neste sentido, a ideia do estado de natureza, apesar de ser uma formulação racional e *a priori*, não deve ser compreendida como transcendental e, portanto, pura – observação que deve fazer ao ler a afirmação de Terra, acima mencionada. Portanto, a ideia do estado natural seria metafísica, dentro do sistema kantiano, mais próxima à razão prática. É desta maneira que se compreende o sentido da "ideia" do estado natural e de outros conceitos da doutrina do direito, sem que se incorra em uma violação ou contradição interna do sistema kantiano.

Após esta breve exposição sobre a evolução da ideia kantiana do estado de natureza, vale tratar de outros elementos que compõem a doutrina do direito, precisamente investigando a relação entre a natureza e a liberdade, e como tal relação se apresenta na passagem do direito privado ao direito público, ou do estado natural ao Estado-nação moderno, à sociedade juridicamente organizada. Trata-se da natureza e da liberdade como causalidade, empreendimento realizado por Kant na obra *Crítica da Razão Pura*; isto é, toda ocorrência pressupõe uma causa. Segundo Kant, o simples surgir, o mero acontecimento já é digno de investigação, um "objeto de pesquisa", ainda: "a

passagem do não ser de um estado a esse estado (...) já é algo que, por si só, tem de ser investigado" (KANT, 2015, B 251). É este movimento de transição – do pré-jurídico ao civil –, e suas causas, que importam ser analisadas no presente item.

Apesar da causalidade ser tratada de maneira mais incisiva na *Crítica da Razão Pura*, no que concerne à liberdade, ela também pode ser encontrada na *Metafísica dos Costumes*, na parte introdutória da obra e mostra um sentido próprio. Entretanto, antes de adentrar na doutrina do direito, é necessária uma exposição geral do tema. Kant aponta que há duas formas de causalidade: segundo a *natureza* e da *liberdade*. A primeira se trata de uma imposição, uma regra externa fixa e determinante (que pode ser conhecida pela ciência), o que, em última análise, se remete à Deus (KANT, 2015, B 560) – uma das formas *a priori* da razão, ou seja, uma ideia, assim como a liberdade. Quanto à segunda, ela não é uma imposição externa, mas sim a possibilidade de iniciar por si um estado, é compreendida, portanto, como *espontaneidade*⁷;

7. É interessante notar a relevância da espontaneidade na caracterização da vida humana que está presente no campo de pensamento kantiano, como demonstra Lebrun em sua obra *Kant e o fim da metafísica*: "por tanto, opondremos los vivientes, entendendo por esta palabra las máquinas naturales que poseen un alma y constituyen sistemas, al resto de las 'máquinas naturales.' Facultad de un ser para actuar conforme a sus representaciones': la definicion kantiana de la vida será siempre ésta. (...) Vida es, por tanto, espontaneidad" (LEBRUN, 2008, p. 253). Neste sentido, percebe-se a relevante relação entre a liberdade enquanto ideia *a priori* da razão e conseqüentemente a espontaneidade enquanto qualidade ímpar do humano, tendo conseqüências práticas para a doutrina do direito.

desta forma, o próprio homem será caracterizado como fenômeno e o seu arbítrio, com bases na liberdade e espontaneidade, “tem um caráter empírico que é a causa (empírica) de todas as suas ações” (KANT, 2015, B 580).

A questão que se coloca na relação entre as duas formas de causalidade acima mencionadas é a possibilidade de conciliá-las, conforme bem coloca Kant:

[...] Dificuldade de saber se a liberdade em geral será possível e, no caso afirmativo, se poderá coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; ou seja, por conseguinte, se se trata de uma proposição verdadeiramente disjuntiva como esta: todo o efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade, ou se não poderão ambas verificar-se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva. (KANT, 2015, B 564)

Kant tratará desta questão a partir da Terceira Antinomia⁸ da Razão, tendo como tese a afirmação de que a “causalidade

8. Antinomia representa, de modo geral, a existência de dois argumentos incompatíveis entre si, ou seja, de uma tese e uma antítese que, apesar de tal contradição, pretende estabelecer um resultado que mantenha as duas posições – no caso a lei da liberdade e a lei da natureza. São, assim, contradições reais ou aparentes. As Antinomias da Razão são elaboradas por Kant no segundo capítulo do segundo livro da Dialética Transcendental, sendo elaboradas quatro versando, basicamente, sobre a ideia cosmológica, o mundo enquanto totalidade absoluta (PINZANI, 2012, p. 564-66).

segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade"; e, por outro lado, a antítese sustentando que "não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza" (KANT, 2015, B 472/473). Para auxiliar na leitura do problema, vale utilizar-se dos comentários de Pinzani no texto *Sobre a terceira antinomia*. O comentador aponta que "causalidade" (*Kausalität*) não significa necessariamente uma cadeia de eventos em termos de causa e efeito, mas também "a capacidade de dar lugar a efeitos, isto é, certa eficácia em provocar efeitos" (PINZANI, 2012, p. 567). A partir deste ponto identifica-se uma distinção entre as formas de causalidade – natureza e liberdade. No que concerne às leis da natureza, a causalidade é determinante, elas possuem a capacidade de produzir efeitos necessários; por outro lado, quanto à liberdade, há uma capacidade de produzir efeitos que não são necessários; é isso que representa a espontaneidade, nomeada por Kant como "liberdade em sentido transcendental" (KANT, 2015, B 473).

Essa observação é relevante, pois ajusta a compreensão dos termos empregados na Terceira Antinomia dentro do sistema kantiano, isto é, trata-se de um contexto estritamente epistemológico, não havendo que se falar, portanto, em uma liberdade empírica ou prática, em um livre arbítrio – como surgirá posteriormente na *Metafísica dos Costumes*, na doutrina do direito. Não obstante,

Pinzani faz um apontamento crucial que amarra as questões aqui em debate:

Contudo, a liberdade transcendental representa uma condição imprescindível da liberdade prática, já que esta não poderia existir, se não for possível imaginar uma causa livre do determinismo provocado pelas leis da natureza. Em outras palavras, a liberdade prática não existiria, se não existisse a liberdade transcendental. (PINZANI, 2012, p. 568)

Kant trata do problema da Terceira Antinomia buscando compatibilizar tese e antítese uma vez que ambas podem ser verdadeiras, sem, no entanto, violar o princípio da não contradição. A solução se dará por meio do recurso ao idealismo transcendental. Desta forma, o autor demonstra que as causalidades pela liberdade e pela natureza não são contraditórias, pois pertencem a dimensões distintas do sistema: quanto à liberdade (transcendental), encontra-se no mundo inteligível (numênico); por outro lado, a causalidade da natureza se processa no âmbito do mundo sensível (fenomênico). Liberdade seria um conceito puro da razão e, desta forma, "transcendente para a filosofia teórica", o que significa que é um conceito incapaz de encontrar uma representação empírica, na experiência possível (KANT, 2017, p. 27). A liberdade transcendental, sendo pura e *a priori*, possui o caráter de ideia da razão – como ainda se verá.

Conforme Pinzani, o “erro lógico” desta antinomia é pressupor a existência de apenas um âmbito epistêmico, ou seja, que os “epifenômenos” seriam coisas-em-si, isto é, seriam meros fenômenos; anulando, assim, o âmbito numênico. Como resultado, não seria possível prescindir do determinismo derivado da causalidade da natureza, uma vez que é esta a pertencente ao mundo sensível. Nos termos de Pinzani: “a antítese seria mais convincente do que a tese”; ainda: “para admitir a existência da liberdade, é necessário tomar a perspectiva do idealismo transcendental, pelo qual os objetos da experiência (epifenômenos) são, na realidade, meros fenômenos que não possuem existência independente fora do pensamento” (PINZANI, 2012, p. 580). Trata-se, portanto, de uma antinomia aparente.

Vale pontuar que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant deixa claro que não pretendeu “expor a realidade da liberdade”, nem mesmo “demonstrar a possibilidade da liberdade”, uma vez que não seria possível mediante conceitos *a priori*. Kant trata da liberdade como mera ideia transcendental, “mercê da qual a razão pensa iniciar absolutamente, pelo incondicionado do ponto de vista sensível, a série de condições no fenômeno”. O autor demonstra, então, que a antinomia trabalhada se assenta sob “mera aparência” uma vez que tais causalidades não se encontram em conflito (KANT, 2015, B 586). É possível concluir que o mundo se regerá por duas leis distintas – a da natureza e a da liberdade. A primeira por uma causalidade determinista, de causa e efeito, sendo

possível investigá-la no âmbito sensível; e a segunda enquanto ideia da razão, meramente inteligível, tratada como uma espécie de condição de possibilidade, justificando também alterações, modificações no mundo sensível. Pinzani aponta que a Terceira Antinomia “surge quando se aplica uma categoria dinâmica”, admitindo uma síntese de elementos heterogêneos; em suma, sendo este arranjo o que tornaria possível a causalidade por liberdade se aplicar no mundo sensível, “que lhe é heterogêneo” (PINZANI, 2012, p. 581).

Tal organização conceitual de Kant, permite pensar assim um mundo moral e, conseqüentemente, a passagem do estado natural ao Estado-nação moderno. Ainda, a liberdade do homem, mesmo que não possa ser, pela experiência, cognoscível, através da ideia (transcendental) torna-se *possível*. Movendo-se para a *Metafísica dos Costumes*, Kant dirá que “a faculdade de um ser de agir conforme suas representações chama-se vida” (KANT, 2017, p. 17). O autor chamará de *arbítrio* a “faculdade de apetição” vinculada à consciência da capacidade de sua ação em relação à produção do objeto. Do contrário, quando não há consciência de tal capacidade, chama-se *desejo*. Além disso, Kant compreende a *vontade* no sentido de não estar ligada à ação em si – como é o *arbítrio* – mas sim “ao fundamento de determinação do arbítrio à ação” (KANT, 2017, p. 19).

Tanto o arbítrio quanto o simples desejo podem ser contidos pela vontade. Sob tal pressuposto, Kant erige a distinção entre o livre-arbítrio, o arbítrio animal e o arbítrio humano. O primeiro seria determinado pela razão pura, denominado livre-arbítrio; o segundo norteado pelas "*inclinações*", isto é, pelos impulsos sensíveis, e aqui se encontra a lei da natureza, ou a causalidade natural acima exposta; o último se posiciona como meio termo entre os dois primeiros, ele é "*certamente afetado, mas não determinado, pelos impulsos, e não é, pois, puro por si mesmo*" (KANT, 2017, p. 19). A liberdade seria, portanto, a independência das determinações dos "*impulsos sensíveis*", da causalidade natural – conceito negativo; ela é a "*capacidade da razão pura de ser prática por si mesma*" – conceito positivo; isso ficará mais claro ao falar sobre o imperativo categórico e a autonomia da vontade. É por este caminho que Kant desenvolve sua doutrina do direito e da moral: as leis da liberdade são denominadas *morais*; destas há uma subdivisão entre as *jurídicas* e as *éticas* (KANT, 2017, p. 20).

Sobre o mundo: ideia, ideal e significação existencial

Como se pôde observar a partir das reflexões derivadas do problema da Terceira Antinomia, constata-se que o mundo é afetado tanto pelas causalidades da natureza quanto as da liberdade. É necessário, no entanto, iluminar o conceito de "mundo"

para o pensamento de Kant, a fim de tornar possível uma melhor compreensão da transição do estado natural ao Estado-nação moderno; assim como a noção de mundo moral. Para Kant, "mundo" compreende a totalidade das representações, dos fenômenos, sejam eles sensíveis ou inteligíveis; conforme afirma o autor, seria "o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese", podendo ser denominado, também, de natureza (KANT, 2015, B 446) – vale ressaltar que Heidegger assinala uma carência de explicitação da diferença entre "natureza" e "mundo" no pensamento kantiano (HEIDEGGER, 2009, p. 307). Mundo seria, então, uma ideia pura *a priori* do espírito pertencente à razão, assim como a ideia de liberdade transcendental e de Deus. Uma vez que possui esta forma, a ideia de mundo é anterior ao mundo empírico, buscando transcendê-lo, superá-lo.

A fim de tornar mais clara a compreensão de "mundo", vale tratar preliminarmente o que Kant compreende como "ideia", ou seja, como essa noção se encontra dentro do sistema kantiano, uma vez que não deve ser retida ordinariamente, ao contrário, "ideia" para Kant possui um aspecto peculiar dentro da arquitetura⁹. A relevância de tratar sobre a noção de "ideia" no contexto deste

9. Utiliza-se o termo "arquitetônica" no sentido mesmo que Kant o empreendeu na *Crítica da Razão Pura*, ou seja, da filosofia transcendental enquanto uma ciência, um sistema articulado e complexo com base em princípios; dito de outro modo, um edifício teórico robusto e seguro. Conforme Kant: "ela é o sistema de todos os princípios da razão pura" (KANT, 2015, B 27).

empreendimento pode ser visualizada, por exemplo, em uma passagem na qual Heidegger esclarece o seguinte: "'mundo' não é nem intuição pura, nem conceito (*notio*) puro, tampouco categoria como noção apresentável no tempo puro [...] ele se mostra, inversamente, uma representação necessária de um tipo próprio, uma ideia" (HEIDEGGER, 2009, p. 297). Não cabe aqui tratar minuciosamente de toda a argumentação, mas apenas apontar o "resultado" ou a estrutura conceitual que compõe a noção de "ideia".

Um primeiro aspecto da ideia é ela ser representação prévia de uma totalidade absoluta, uma vez que esta não pode ser empiricamente compreendida – mensurada e conquistada; desta maneira, a ideia está para além de qualquer totalidade empírica possível (HEIDEGGER, 2009, p. 298). Ela extrapola a dimensão do sensível e, como se verá, até mesmo dos conceitos do entendimento. Conforme Kant: "o todo absoluto de todos os fenômenos é apenas uma ideia" (KANT, 2015, B 384). Isso significa que a ideia, ou sua unidade representacional, não se relaciona com a intuição, mas sim à unidade do entendimento; ela trabalha como norte para determinada unidade conceitual no qual essa faculdade – do entendimento – não possui, ainda, conceito algum. De acordo com Heidegger, as ideias estão sempre vinculadas ao entendimento e "àquilo que ele unifica como faculdade dos conceitos, da síntese" (HEIDEGGER, 2009, p. 299).

As ideias também se diferenciam dos princípios e conceitos ordinários. Heidegger assinala que o "intuito da razão nessas inferências", isto é, nas ideias, é encontrar o incondicionado do conhecimento condicionado do entendimento – entra aqui a relação de causalidade. O modo como isso se dará na razão é a partir da "inferência". Em realidade, o que se deve reter, sumamente, é que nem toda proposição universal é propriamente princípio; mesmo as proposições *a priori*, fundadas na causalidade, estão vinculadas à intuição pura. Princípios são, em última análise, conhecimentos sintéticos a partir de conceitos (HEIDEGGER, 2009, p. 300). Tais conceitos são inferidos pelas ideias, fazendo com que Kant as denomine "conceitos inferenciais" em contraposição aos "conceitos puros do entendimento". Estes são considerados como a "unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que devem pertencer a uma consciência empírica possível" (KANT, 2015, B 367). Aqueles, por sua vez – as ideias, os conceitos inferenciais – não se dão de forma alguma empiricamente, eles emergem de maneira ainda mais profunda e originária da razão (HEIDEGGER, 2009, p. 301).

A partir do exposto acima, pode-se organizar esquematicamente os aspectos gerais da ideia: trata-se de um modo de representação, que pretende representar uma totalidade pura e simples, uma síntese do entendimento, conceitos sintéticos; neste sentido, é um "conceito inferencial", ou seja, fornece as condições de possibilidade da síntese, está fora da relação

de causalidade e, portanto, é um incondicionado. Sendo um conceito racional e sintético da razão, ele é *a priori*, mantendo ligação com o entendimento – proporcionando a essa faculdade seu direcionamento para unidades conceituais – e, portanto, “não pode ser satisfeito de forma intuitiva”. Esses conceitos inferenciais, as ideias, dizem respeito simplesmente a uma condição transcendental e apriorística (HEIDEGGER, 2009, p. 302):

O conceito kantiano de ideia significa então: a ideia é uma representação conceitual apriorística da totalidade absoluta, uma representação que prescreve a direção e é impossível de ser satisfeita por meio da intuição; uma representação que dá uma unidade à síntese do entendimento como tal e funciona como um fundamento da síntese do condicionado, isto é, uma representação conceitual, transcendentalmente real do incondicionado. (HEIDEGGER, 2009, p. 304)

Mundo, portanto, em Kant deve ser compreendido a partir dos pressupostos da noção de ideia acima mencionados. Heidegger assinala, ainda, a existência de três classes de ideias, sendo que cada uma corresponderá a uma disciplina da *metaphysica specialis*¹⁰: há, portanto, a doutrina transcendental da alma

10. Kant produz, de um lado, a *metaphysica generalis*, voltada para a questão do ser, a “metafísica enquanto questionamento acerca do ente”; e por outro lado, a *metaphysica specialis* que trata da teologia, cosmologia e psicologia, sendo considerados questionamentos acerca dos “domínios particulares do ente” (HEIDEGGER, 1987,

(*psychologia rationalis*); a ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*); e o conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*). A primeira se refere à “unidade incondicionada do sujeito pensante”; a segunda à “unidade incondicionada da série de condições dos fenômenos”; e, por fim, a terceira enquanto “unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral” (HEIDEGGER, 2009, p. 305). Dito de maneira simplificada, as formas *a priori* da razão são as ideias, as quais se pode assinalar, neste momento, três, respectivamente: Alma, Mundo e Deus. A liberdade transcendental, anteriormente tratada, também entrará enquanto uma ideia da razão pura prática.

Para compreender toda a extensão do problema do mundo kantiano, e como isso se vincula à natureza e à liberdade, é preciso tratar do ideal de mundo. “mundo é a totalidade dos fenômenos, uma totalidade incondicionada ainda condicionada. Mundo é a ideia da totalidade do ente criado na perspectiva possível de um ser cognoscente que também é, por sua vez, um ente criado” (HEIDEGGER, 2009, p. 308). O “ideal”, aqui pensado, surge pelo fato da ideia de mundo, que é um incondicionado, subsumir ou abarcar um ente do interior deste próprio mundo, um ser finito e,

p. 113). Neste sentido da *metaphysica generalis*, Heidegger afirmou que o autor da *Crítica da Razão Pura* não produz uma “teoria do conhecimento”, uma epistemologia, mas sim uma ontologia, ou pelo menos sua possibilidade e tentativa (HEIDEGGER, 2014, §3°).

portanto, condicionado. Segundo Heidegger, a relação com esses fenômenos do mundo não é concebida como uma totalidade incondicionada exatamente pelo fato do ente cognoscente ser um objeto do conhecimento incondicionado, da "intuição criadora de Deus, *intuitus originarius*".

Ocorre que, ao estabelecer uma totalidade incondicionada, ao pensar o mundo, o ente cognoscente (o homem) extrapola os fenômenos e sua própria correlação. Conforme Heidegger: "não ultrapassamos apenas aquilo que como tal nos é dado no âmbito do conhecimento finito, mas nós retiramos do conhecimento finito em geral, nós lançamos para fora de toda experiência possível" (HEIDEGGER, 2009, p. 309). Dito de outro modo, não é apenas os fenômenos do interior do mundo que são ultrapassados, mas os próprios conceitos e conhecimentos finitos e sua relação com aqueles. É este âmbito denominado por Kant *ideal*. De maneira sumária, enquanto as categorias possuem realidade objetiva; e enquanto as ideias já se distanciam dessa realidade empírica, pois não há fenômeno concreto capaz de representá-las *in concreto*; ainda mais distante da ordem objetiva está o ideal, que pode ser compreendido como uma coisa singular que apenas pode ser determinado por meio da ideia: "com isso, o objeto formal do ideal não é nada além do *intuitus originarius*" (HEIDEGGER, 2009, p. 310). Vale ainda ressaltar que tanto a ideia quanto principalmente o ideal possuem menos realidade objetiva e mais realidade subjetiva. O ideal, na verdade, possui uma realidade puramente

subjetiva, está vinculado à essência do sujeito cognoscente.

Segundo Kant, a razão humana não possui apenas ideias, mas também ideais (KANT, 2015, B 597); isso não significa que ela possua uma força criadora como Deus, mas sim uma força prática de ação, de e para um devir que corresponde à possibilidade de perfeição ou, dito de outro modo, ao aperfeiçoamento constante do mundo em conexão com o ente cognoscente que o pensa (ideal). Neste sentido, o ideal funciona como um parâmetro ou critério de regulamentação e avaliação das ações e comportamentos dos homens empiricamente; aquilo que Kant denomina como o “homem divino em nós” a partir do qual sempre nos comparamos e pretendemos incessantemente, pois não é possível atingi-lo, nos tornar. Vale acentuar a leitura de Heidegger que demonstra o ideal como a essência do homem e, portanto, diretamente vinculado à “humanidade” trabalhada por Kant: “à essência do homem pertence a ‘ideia da humanidade perfeita’ como ideal, a ideia do homem divino em nós” (HEIDEGGER, 2009, p. 312).

A ideia de mundo conjugará, assim, tanto aquela dimensão inteligível, quanto a sensível; aderindo, deste modo, a uma qualidade reguladora das representações possíveis. Conforme Kant: “a segunda ideia reguladora da razão especulativa é o conceito de mundo em geral”. Kant realiza uma importante consideração quanto à razão; quando esta for considerada causa determinante, ou seja, como é o caso da liberdade, assim

afirma que: "devemos proceder *como se estivéssemos* perante um objeto, não dos sentidos, mas do entendimento puro, em que as condições já não podem ser postas na série de fenômenos, mas fora dela", sustentando, por fim, que as ideias cosmológicas – e aqui a ideia de mundo se insere – são apenas princípios reguladores (KANT, 2015, B 713). Em outro momento, é possível observar melhor esta peculiaridade da ideia de mundo: "ascende do condicionado no fenômeno ao incondicionado no conceito", sendo este incondicionado a condição necessária da "totalidade absoluta da série" (KANT, 2015, B 484); é a partir da ideia cosmológica de mundo que o condicionado se consuma no próprio homem e no seu agir sobre o mundo, a partir da liberdade. Dito de outro modo, os fenômenos são dados e compreendidos a partir da cognição do homem, assim o "mundo" tem seu início e seu fechamento no próprio homem, em suas representações, nas ideias da razão, nas intuições sensíveis e, até mesmo, no ideal de mundo que o transforma. De acordo com Heidegger: "mundo é a ideia da totalidade do ente criado na perspectiva possível de um ser cognoscente que também é, por sua vez, um ente criado" (HEIDEGGER, 2009, p. 308):

Disso decorre que o mundo – como ideia da totalidade dos fenômenos – ainda está inscrito na totalidade mais elevada do ideal transcendental. Não no sentido de uma dependência ôntica com respeito às coisas finitas como criaturas em relação ao criador existente, *mas na medida em que a totalidade das condições do todo*

possível da experiência se mostra como uma limitação possível da totalidade absoluta das coisas possíveis e de sua essência em geral. (...). Precisamente por meio da caracterização da ideia mais abrangente que é o ideal transcendental, ficou ainda mais claro que o mundo expressa a totalidade do ente com o qual o homem pode se relacionar com o ser finito, e, de fato, de tal modo que ele mesmo pertence ao mundo. *Mundo e possibilidade (ser e possibilidade)*. (HEIDEGGER, 2009, p. 314, grifo nosso)

Com a ideia e o ideal de mundo elucidados, nos limites possíveis do presente trabalho, torna-se relevante abordar outra ótica, ainda dentro do pensamento kantiano, do conceito de mundo; Heidegger a denomina como "significação existencial" do mundo, e auxiliará na visualização do movimento de transição que decorre do estado natural ao estado civil ou jurídico, a partir do próprio conceito mesmo de mundo. Como se pode antecipar, este outro ângulo da questão coloca no centro do seu tratamento a humanidade e sua relação com o mundo; por um léxico antecipativo e heideggeriano, o ser-um-com-o-outro. Antes, no entanto, vale ainda mencionar que a leitura neste momento deixa em boa medida a *Crítica da Razão Pura* e concentra-se na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; de qualquer forma, esta significação outra do mundo não nega o arcabouço conceitual acima exposto, tendo em vista o próprio projeto arquitetônico kantiano:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. - Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de conhecimento do mundo, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas. (KANT, 2006b, p. 21)

Heidegger é preciso ao demonstrar que, num primeiro momento, Kant utiliza o *mundus* enquanto *universum creaturarum*, "totalidade das coisas finitas existentes", ou seja, a significação cosmológica acima desenvolvida. No entanto, num segundo momento, e sem uma menção explícita, *mundus* passa a significar os homens e sua peculiar posição em relação ao mundo – *amatores mundi*, crianças do mundo: "mundo significa agora: os homens entre si em sua relação recíproca" (HEIDEGGER, 2009, p. 316). Segundo Heidegger, o termo latino que melhor caracteriza essa distinção é *mondaine*, a vida mundana própria da existência do homem. A partir do primeiro parágrafo do prefácio da Antropologia – acima citado – já fica claro que "conhecimento do mundo" deve ser compreendido como conhecimento do homem, sendo este conhecimento aquilo que Kant denominará de antropologia pragmática – uma vez que se tem em vista o todo comportamental deste ente no interior do mundo e com outros entes. Kant menciona que o conhecimento

(antropologia) fisiológico investiga a forma como a natureza age sobre o homem, o que ela “faz do homem”; por outro lado, o conhecimento pragmático tem por fim o que o homem faz de si mesmo enquanto ser livre. A antropologia pragmática “contém um conhecimento do ser humano como cidadão do mundo” (KANT, 2006b, p.21).

Enquanto ser que age livremente, Heidegger sustenta que o princípio interno do mundo – tomado nestes termos – é a liberdade. O homem é determinado a alcançar a perfeição por meio do seu agir livre; “porque ele é seu próprio fim último”. Sobre este ser cognoscente, racional – o homem – Kant afirma que deve considerar-se como *inteligência*, pertencendo ao mundo inteligível, não tanto ao sensível. Há aqui dois pontos de vista: o primeiro é enquanto ser pertencente ao mundo sensível, sob leis naturais – que, como visto, o afeta, mas não necessariamente o determina; e segundo, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis fundadas na razão, independente da natureza. Deste modo, o homem não pode pensar jamais a causalidade de sua própria vontade “senão sob a ideia de liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível é liberdade” (KANT, 2007, p. 102). Ainda nesta passagem da *Fundamentação*, Kant assinala o indissociável vínculo ente liberdade e autonomia – acima já mencionado – e o princípio racional da moralidade que está na base de todas as ações dos seres racionais, “assim como a lei da natureza está na base de todos os fenômenos”.

O traço que vincula liberdade e mundo é iluminado por Heidegger ao afirmar que mundo designa o ser-aí humano, bem como participantes desta dimensão sensível – conforme Kant, ele tem consciência de si mesmo como parte do mundo sensível, sendo suas ações compreendidas como fenômenos e fazendo parte do todo causal (KANT, 2007, p. 103). Heidegger designa esse caráter como “agora participantes ativos no jogo”, jogo este do ser-um-com-o-outro e as relações do homem (*Dasein*) com o ente do interior do mundo. Em síntese, mundo enquanto “termo para designar os homens, mas não como elementos do cosmo, como coisas naturais, mas em suas relações históricas existenciais” (HEIDEGGER, 2009, p. 319). É evidente que a noção cosmológica não é negada nem suspensa – pelo menos por completo – a partir deste conceito de mundo. Tanto o mundo quanto a natureza são abarcados pelo conceito existencial e, como visto anteriormente, não há uma expressa distinção entre estes elementos, o que não impossibilita acentuar suas peculiaridades e diferenças. De acordo com Heidegger, essa significação existenciária do mundo também pode ser expressa como “visão de mundo”, não sendo um conceito estreito, mas amplo e “muito mais originário” (HEIDEGGER, 2009, p. 321).

Para um mundo moral: sobre o gênero humano e seu progresso

Tendo em vista o arcabouço epistêmico acima elencado, trata

agora de buscar um fechamento do trabalho no sentido de alinhar o que fora dito sobre o estado natural e a natureza humana e, num segundo momento, sobre o conceito de mundo e suas significações no pensamento Kantiano. Desta maneira, pretende-se iluminar a transição do estado de natureza ao estado civil ou jurídico, tendo como ponto de partida a noção de mundo moral, bem como a tendência constante de aperfeiçoamento da humanidade que, como se verá, é uma qualidade intrínseca à esta – tanto enquanto indivíduo quanto, principalmente, como espécie, conforme estabelecido na *Antropologia*. Primeiramente, deve-se compreender que a ideia de mundo é composta por múltiplos sistemas, dentre os quais se encontra o sistema moral que, por sua vez, se remete ao mundo moral. Já na *Crítica da Razão Pura* é possível extrair a compreensão de Kant sobre esta noção, mundo moral seria aquele conforme as leis morais:

Neste sentido é, pois, uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. A ideia de um mundo moral tem, portanto, uma realidade objetiva, não como se ela se reportasse a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos conceber objetos deste gênero), mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objeto da razão pura no seu uso prático e a um *corpus mysticum* dos seres racionais que nele se encontram, na medida em que o livre arbítrio de cada um, sob o império das leis morais,

tem em si uma unidade sistemática completa tanto consigo mesmo, como com a liberdade de qualquer outro. (KANT, 2015, B 836)

O mundo moral se relaciona com o mundo sensível como sendo este um objeto da razão pura no seu uso prático, ou seja, aqui se encontra a liberdade enquanto ideia da razão pura prática que tenciona toda as ações dos homens, enquanto seres racionais e, como dito anteriormente, sendo ela (a liberdade) o princípio interno do mundo e o pressuposto do arbítrio humano; relação esta que fica clara, por exemplo, no pensamento kantiano na *Antropologia*. Neste sentido, o mundo moral, tendo por base a liberdade, contrapõe-se ao mundo natural regido pelas causalidades naturais – tópico visto no primeiro item. Vale ainda observar que, diferente do mundo natural, o mundo moral não se verifica enquanto representação sensível, captada empiricamente pela experiência possível. Na verdade, ele é uma ideia e um ideal derivados da razão que, portanto, e como ficará claro, torna-se um dever, um imperativo imposto sobre o gênero humano impulsionando, desta forma, um *continuum* progresso da espécie.

No que concerne a esta qualidade de progresso, ou melhor, aprimoramento da espécie, vale apontar a influência de Rousseau que, mesmo timidamente, ainda permeia o pensamento de Kant,

isto é, a ideia da perfectibilidade¹¹ do homem enquanto uma destinação da humanidade (MARTINS, 2018b, p. 35); é evidente que, assim como Rousseau, Kant não planeja um retorno ao estado natural. É preciso, então, elucidar os elementos que constituem este aprimoramento da espécie que, como já deve estar claro, é o responsável pela transição do estado de natureza ao estado civil/jurídico. Para tanto, vale retornar uma vez mais à alguns pressupostos sobre a natureza humana. Recorda-se que, a partir da liberdade e do arbítrio, bem como da qualidade de ser racional¹², o ser humano é capaz de estabelecer para si próprio fins e, portanto, agir conforme estes para um sentido de aperfeiçoamento; no pensamento kantiano presente na *Antropologia*, o homem faz-se um animal racional a partir do progresso cultural (KANT, 2006b, p. 2016). Concepções como

11. De maneira geral, para Rousseau o homem distingue-se do animal por possuir duas características metafísicas: a liberdade e a perfectibilidade. Esta está submetida às condições do mundo (tempo e espaço) e às necessidades do homem. Conforme Rousseau: “é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” e prossegue apontando seu papel para a transição ao Estado Civil: “que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes” (Rousseau, 1973, p. 249).

12. A Terceira Proposição de Kant na *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita*, elucida o arranjo existencial do homem com relação à animalidade: “a natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os seus fins. Que tenha dotado o homem de razão e da liberdade da vontade, que nela se funda, era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objeto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo” (KANT, 2004, p. 06).

esta podem ser encontradas em outras obras do autor: na *Crítica do Juízo*, "a cultura é a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados", a cultura surge, então, como um fim último da espécie; mais ainda, em *Sobre a Pedagogia*, "Kant reafirma que a disciplina é que impede o homem de desviar-se de seu destino, de desviar-se da humanidade" (NAHRA, 2018a, p. 13).

Neste sentido, elementos como a cultura, a educação e a disciplina, tornam-se pontos nevrálgicos para Kant no sentido da perfectibilidade do homem, deixando de lado, no entanto, a felicidade humana enquanto fim último; em realidade, a felicidade está subordinada à moralidade, sendo sua consecução algo apenas possível, mas não certo (NAHRA, 2018a, p. 14). No que concerne à natureza humana, a noção de sociabilidade insociável do homem é central para compreensão de todo o movimento aqui em questão, uma vez que é por meio desta que a natureza obtém seu desenvolvimento. "Se há uma natureza má, ela é celebrada como um meio de se chegar ao bem, de sorte que as inclinações humanas são utilizadas pela própria natureza como um mecanismo para chegar àquele fim" (MARTINS, 2018b, p. 34). Dito de outro modo, esta insociabilidade, que pode ser compreendida a partir do egoísmo – e os diferentes tipos elencados por Kant na *Antropologia* – age como fundamento de determinação da espécie para uma necessária organização político-jurídica e, portanto, para garantia e promoção da liberdade – o que ficará mais claro adiante; a sociabilidade insociável possui um caráter dialético ou,

no léxico kantiano, antagônico: "entendo aqui por antagonismo a *sociabilidade insociável* dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade" e continua: "esta tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade" (KANT, 2004, p. 07). Em suma, existe uma tensão no homem, entre viver em sociedade (pelas vantagens práticas) e isolar-se (uma espécie de retorno à natureza)¹³.

Segundo Kant – a partir da Quarta Proposição dos escritos da *Ideia* –, o homem possui uma propensão para isolar-se, isto é, o caráter insocial que se manifesta no desejo de "dispor de tudo a seu gosto". Evidente que, se tal gesto for pensado universalmente, e o é, o homem depara-se naturalmente com inúmeras resistências que impedem a realização de suas inclinações egoísticas. Tal resistência advém também como elemento para formação de uma organização política, remetendo-se ao jusnaturalismo secularizado¹⁴. Conforme Kant, apesar do ser humano, enquanto indivíduo, não *suportar* a convivência com seus "congêneres", ele também não pode *prescindir* dela. O antagonismo, ou uma espécie de movimento dialético, anteriormente mencionado, ganha contornos claros conforme a seguinte passagem: "graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente

13. Esta dualidade foi tratada por vários filósofos e psicólogos (por exemplo Freud, em *O mal-estar da civilização*).

14. Jusnaturalismo como doutrina do direito natural (*jus naturale*), muito vinculada, inicialmente, aos pressupostos teológicos.

emuladora, pela ânsia insaciável de posses ou também do mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormitariam eternamente, sem desabrochar” (KANT, 2004, p. 08). O homem, enquanto ser racional e espécie, depara-se com a necessidade da concórdia para consecução de sua liberdade – como se verá, único direito inato – em contraposição à natureza que pugna pela discórdia e, entretanto, tal embate é necessário para o aperfeiçoamento da humanidade (KANT, 2004, p. 08).

A Quinta Proposição, por sua vez, proporciona a compreensão deste antagonismo e sua relação com a sociedade organizada, com o Estado político/jurídico. Kant aponta que o maior problema do gênero humano é a consecução da sociedade civil que administre o direito em geral. Apenas em sociedade – e o Estado aqui é pensado como republicano – é possível a coexistência das liberdades individuais e a realização da natureza em seu antagonismo. Apenas nela “se pode obter a mais elevada intenção da Natureza, posta na humanidade, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições”. Kant neste momento já pensa a sociedade em que a liberdade se encontra sob leis exteriores, bem como vinculada a um poder irresistível, isto é, de coação a partir de uma constituição civil “perfeitamente *justa*”. Kant ainda sustenta que apenas dentro do arranjo de uma constituição civil é que as inclinações humanas podem alcançar o melhor resultado possível, ou seja, a perfectibilidade da espécie. Assim, para além

da cultura, educação e disciplina compreendida genericamente, insere-se também um elemento jurídico-político de regulação das condutas humanas: “toda a cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social, são frutos da insociabilidade que, por si mesma, é forçada a disciplinar-se” (KANT, 2004, p. 10).

No que concerne ao dever moral de agir conforme unicamente as determinações da razão pura prática, é preciso compreender que, primeiramente, este ao agir de tal forma está-se agindo racionalmente e, portanto, de boa vontade, movido unicamente pela lei moral (NAHRA, 2018a, p. 18). Entretanto, conforme a Quinta Proposição, acima mencionada, e a doutrina do direito presente na *Metafísica dos Costumes*, são necessárias leis externas coercitivas na organização dos Estados civis; em realidade, é exatamente este elemento que efetiva a transição do estado natural para um estado jurídico: “esta determinação *a priori* do bem supremo, entretanto, no que concerne aos indivíduos, não pode ser nada mais do que a determinação da obrigação que temos de trabalhar pela sua existência” (NAHRA, 2018a, p. 19). A efetivação absoluta do bem supremo e incondicionado, isto é, o agir conforme a moral unicamente, deve ser compreendido como um ideal da espécie que pugna pelo aprimoramento da humanidade e sua transformação de animais dotados da faculdade da razão (*animal rationabile*), para animais racionais (*animal rationale*) (NAHRA, 2018a, p. 19).

Retomando e indo além do que fora anteriormente dito sobre a doutrina do direito kantiana, presente na *Metafísica dos Costumes*, como mostrado, Kant distingue no interior das leis da liberdade aquelas ações pautadas pelo ordenamento jurídico constituído, ou seja, um agir juridicamente adequado, porém meramente exterior; e, por outro lado, um agir que possui em si mesmo seu móbil, seu fundamento de determinação para a ação externa, sendo essas éticas. Há, portanto, respectivamente a legalidade e a moralidade da ação. Quanto à última, Kant enfatiza que a liberdade desta é determinada somente pela lei da razão, ou seja, não há uma coação externa de qualquer gênero que impõe determinada atitude do sujeito, mas apenas sua própria razão enquanto um agir a partir do dever moral (KANT, 2017, p. 20). Sobre a legislação dos homens, esta possui duas características: uma *objetiva* que faz da ação um dever, universal; e uma *subjetiva* que é precisamente o fundamento de determinação para realização do dever, isto é, para o arbítrio; segundo Kant “a lei faz do dever um móbil” (KANT, 2017, p. 24). Assim, a legislação que tem como móbil o próprio dever da ação é *ética*, enquanto aquela que admite outro móbil para além de si mesma e do dever de ação é *jurídica* (KANT, 2017, p. 25).

Isso demonstra que, mesmo inserido em uma constituição civil, e agindo conforme esta, se tal ação tem como móbil de determinação a coerção externa da lei, os sujeitos não agem

por dever moral, mas sim por uma obrigação jurídico-legislativa. Portanto, mesmo neste caso ainda não houve a passagem do "animal dotado da faculdade da razão" para o "animal racional", ou seja, a perfectibilidade do homem não atingiu o seu ápice e, então, o Estado civil não deve ser considerado, por si só, o fim último do aperfeiçoamento da espécie e da razão: "nota-se que há uma relação de legitimação teleológica, isto é, o desenvolvimento da prudência imposta pelo Estado não é um passo moral, mas um passo *para* a moralidade" (KLEIN, 2018c, p. 100). Tal consideração tem por base as três disposições humanas, isto é, a *habilidade*, a *prudência* e a *moralidade* – não cabe aqui desenvolver extensamente. A prudência "se refere à capacidade social do indivíduo", seu comportamento em meio à cultura e segundo o ordenamento jurídico estabelecido pelo Estado civil; já a disposição moral é aquela que possui um valor em si mesmo e não em relação a outro fim (KLEIN, 2018c, p. 88), retoma-se aqui a questão dos móveis vista anteriormente. Aquela, por sua vez, se refere a imperativos *hipotéticos* e estas a imperativos *categoricos* (KLEIN, 2018c, p. 87). Assim, a ação que possui como fundamento de determinação unicamente a legislação jurídica, e a coerção natural que desta deriva, age hipoteticamente e não categoricamente. E para Kant, somente o imperativo categorico tem valor moral, porque não é condicional a um fim particular ou a uma hipótese. De qualquer maneira, a disposição teleológica-pragmática apontada por Klein, sustenta que o aperfeiçoamento da espécie humana não prescinde de um ordenamento jurídico e,

portanto, da constituição de um Estado civil:

Nas relações exteriores dos *Estados*, contudo, esta maldade manifesta-se patentemente e de maneira incontestável. No interior de cada Estado mantém-se encoberta pela ação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos à violência está compensada ativamente por um poder maior, o do governo. Desta maneira, recebe o conjunto uma aparência moral (*causac non causac*) e facilita-se o desenvolvimento da disposição moral a respeito do direito, ao impedir o advento das tendências contrárias à lei. Cada um acreditaria que respeitaria o conceito de Direito e o acataria com fidelidade se pudesse esperar o mesmo dos demais o que, em parte, o governo lhe garante. Com isso, dá-se um grande *passo à moralidade* (ainda que não se dê um passo moral), ao aderir-se a este conceito do dever por si mesmo sem considerar a reciprocidade. (KANT, 2006a, p. 102).

A passagem acima citada deixa clara a relevância da transição do estado de natureza, pré-jurídico, ao Estado civil enquanto um "*passo à moralidade*" e, portanto, um movimento de aperfeiçoamento da espécie humana. Quanto à liberdade, como mencionado anteriormente, Kant designa como único direito inato do ser humano. Por liberdade, deve-se compreender, neste momento, não a liberdade transcendental acima vista, mas sim "a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro". Esta liberdade traz um caráter de *igualdade inata*, uma vez que

"a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los" (KANT, 2017, p. 43). Neste sentido, a doutrina do direito kantiana, e, portanto, o Estado civil, tem como objetivo a conciliação ou coexistência das liberdades individuais e, neste sentido, a finalidade mesma de garantia eficaz da liberdade enquanto direito inato; o que significa que, em um estado natural, a liberdade inata é incapaz de se efetivar e, portanto, insurge o caráter de dever moral de realização da transição do paradigma de direito privado ao paradigma de direito público¹⁵. Quanto à legitimidade de coerção da constituição civil, Kant sustenta que se determinado uso da liberdade é, por ele mesmo "um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto) então a coerção se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é *correta*" (KANT, 2017, p. 37).

Apesar de a liberdade aderir a uma significação diversa – no contexto da *Metafísica dos Costumes* –, ela não nega ou contradiz o que fora acima caracterizado, isto é, enquanto princípio interno do mundo e base do arbítrio humano e do livre-arbítrio da razão pura; neste sentido ilumina-se como a liberdade é responsável por erigir o mundo moral. Ainda, vale recuperar o que foi dito sobre

15. Para Kant: "o estado de natureza e o estado social podem ser denominados de *direito privado*, o estado civil, porém, estado de *direito público*" (KANT, 2017, p. 111).

as resistências que os indivíduos se deparam ao pretenderem realizar suas inclinações egoísticas e, junto a isso, brevemente o jusnaturalismo secularizado de Kant. A necessidade de transição do estado de natureza ao estado civil torna-se um postulado, denominado postulado do direito público:

Do direito privado no estado de natureza surge então o postulado do direito público: “em uma relação de inevitável coexistência com todos os outros, você deve passar daquele estado a um estado jurídico, ou seja, a um estado de justiça distributiva”. – A razão para isso pode ser desenvolvida analiticamente do conceito de direito na relação exterior, por oposição à violência (*violentia*). (KANT, 2017, p. 113)

Essa “relação de inevitável coexistência com todos os outros” permite enxergar o jusnaturalismo secularizado. Para Kant todos os homens estão “originariamente” sob posse do solo, ou seja, por natureza eles possuem uma posse sobre um lugar na terra – posse essa que é originária e comum. O fundamento que o leva a isso é a “superfície da terra como superfície esférica” e, acrescenta-se, limitada¹⁶ por uma série incontável de fatores externos. Neste sentido, “a posse de todos os homens sobre a terra, que precede a todo ato jurídico dos mesmos (e é constituída

16. Conforme Kant: “(...) como a terra não é ilimitada, mas uma superfície finita por si mesma, ambos tomados em conjunto conduzem inevitavelmente à ideia de um direito político das gentes (*ius gentium*) ou direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum*)” (KANT, 2017, p. 117).

pela natureza mesma), é uma *posse comum originária (communio possessionis originaria)*" (KANT, 2017, p. 68). É precisamente essa posse comum originária que vincula todos os sujeitos e os obrigam à coexistência. Vale destacar que a ideia da posse originária comum não é um conceito empírico, dependente das condições temporais; na verdade é um conceito da razão prática que contém um princípio distributivo a priori da unidade da vontade geral (FLIKSCHUH, 2004, p. 153). Essa posse originária dos sujeitos pode ser interpretada como uma aquisição sem culpa (*blameless acquisition*) (FLIKSCHUH, 2004, p. 155). O problema geral pode ser resumido da seguinte forma:

Por um lado, tomando meu direito inato de liberdade como uma capacidade positiva, deve ser possível para mim reclamar objetos externos a minha escolha como meus. Por outro lado, dadas as restrições da natureza, qualquer ato de escolha compromete as reivindicações igualmente válidas para a liberdade de todos os outros¹⁷. (FLIKSCHUH, 2004, p. 144, tradução nossa)

Apesar de não ser o ponto do presente empreendimento, este problema pode ser trabalhado a partir da perspectiva da aquisição de objetos externos ao meu arbítrio, propriedade e posse, como

17. "On the one hand, given my innate right to freedom as a positive capacity, it must be possible for me to claim external objects of my choice as mine. On the other hand, given the constraints of nature, any such act of choice compromises the equally valid claims to freedom of everyone else." Todas as traduções são próprias.

fica ilustrado na citação acima. Em suma, Kant sustentará que apenas em uma constituição civil é possível uma aquisição peremptória ou absoluta dos objetos externos, ou seja, no estado de direito privado – natural – apenas há uma aquisição e posse provisória (KANT, 2017, §15), principalmente no que concerne à posse inteligível. Desta forma, fica clara o que se pode denominar, a partir de um léxico contemporâneo, por insegurança jurídica, pois a minha vontade não possui poder para garantir minhas posses, aquisições e direitos, até mesmo meu direito inato à liberdade nos termos da *Metafísica dos Costumes*. A vontade unilateral não é capaz de produzir leis ou direitos (RIPSTEIN, 2009, p. 151). A solução para tal problema se encontra na vontade omnilateral – não cabe aqui tratá-la extensivamente. Essa vontade omnilateral proporciona uma permissão de apropriação privada legítima, ou seja, que se torne peremptória, um direito; desta maneira, ela vincula todos os outros sujeitos por meio de um ato unilateral. O ato é unilateral, mas a autorização deste provém de um ato omnilateral¹⁸.

Considerações finais

Desta maneira, clarificou-se a relação proposta entre o estado

18. "An omnilateral permission to appropriate makes private appropriation rightful, and so entitles a private person to bind others through a unilateral act. The act is unilateral, but the authorization for the act is omnilateral" (RIPSTEIN, 2009, p. 151).

natural, a natureza humana tanto no sentido do ser cognoscente quanto no âmbito da espécie em seu sentido de progressão do gênero humano, bem como com o mundo e seus desdobramentos, isto é, o mundo enquanto ideia e ideal (incluindo aqui o mundo moral) e também no sentido da significação existencial trabalhada por Heidegger. A partir de tais elementos e suas correlações, pretendeu-se identificar os pressupostos que sustentam como dever moral a transição do estado natural para o estado civil ou do direito privado ao direito público, sem, no entanto, fixar-se estritamente sob as bases da doutrina do direito presente na *Metafísica dos Costumes*, mas sim em uma perspectiva geral do pensamento kantiano, acentuando as aproximações com o momento crítico e epistemológico, o projeto antropológico pragmático, o devir moral e, claro, a própria doutrina do direito.

Dito de outro modo, pretendeu-se elucidar o imperativo categórico que impõe a transição em questão e, conforme a *Fundamentação*, o imperativo representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, "sem relação com qualquer finalidade" (KANT, 2007, p. 50). Assim, mesmo que em um estado civil os sujeitos individualmente ajam de determinada forma que não pelo simples móbil moral, isto é, pelo dever, mas sim devido à coerção externa derivada do ordenamento jurídico-legal constituído, ou seja, um imperativo hipotético, o movimento em si de transição do estado natural ao estado civil, e mesmo todos os desdobramentos e avanços que devem haver neste estágio da espécie, tem por

base um imperativo categórico, cujos pressupostos pretendeu-se aqui esclarecer. Por fim, compreendendo que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e que, enquanto ser cognoscente pertença ao mundo sensível, mas por outro lado minha vontade pertence ao inteligível, devo "reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, da razão", ou seja, considerá-las como imperativos que norteiam as minhas ações enquanto deveres. Conforme Kant: "se eu fosse só isto (membro do mundo inteligível), todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade" e continua: "mas como ao mesmo tempo me vejo membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a esta autonomia" (KANT, 2007, p. 104). Fica estabelecido as razões para o dever moral de transição do estado natural ao estado civil e os elementos gerais por de trás de tal movimento.

Referências Bibliográficas

BYRD, Sharon; HRUSCHKA, Joachim. **Kant's doctrine of right: a commentary**. New York: Cambridge University Press, 2010.

FLIKSCHUH, Katrin. **Kant and modern political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais**. Lisboa: Edições 70, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 1ª reim. Campinas: Ed. UNICAMP, 2014.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. 4ª reim. São Paulo: Martin Claret, 2017.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal com um**

propósito cosmopolita. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2004.

KANT, Immanuel. **Para a paz perpétua.** Tradução de Bárbara Kristensen. Galiza: Instituto Galego, 2006a.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** São Paulo: Iluminuras, 2006b.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In:* KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 59-109, 2013.

KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projeto filosófico. *In:* KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 129-185, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes.** 3ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2017.

KLEIN, Joel. Reflexão teleológica e o caráter da espécie humana na Antropologia de um ponto de vista pragmático. *In*: BORGES, Maria de Lourdes (Org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, p. 83-126, 2018.

LEBRUN, Gérard. **Kant y el final de la metafísica**: Ensayo sobre la Crítica del Juicio. 1ªed. Madrid: Escolar y mayo; 2008.

MARTINS, Clélia Aparecida. A "Antropologia de um ponto de vista pragmático" e a filosofia política de Kant. *In*: BORGES, Maria de Lourdes (Org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, p. 23-53, 2018.

NAHRA, Cinara. Sobre o aperfeiçoamento moral como destino da espécie humana. *In*: BORGES, Maria de Lourdes (Org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, p. 12-22, 2018.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. 1º ed. São Paulo: Victor Civita, 1973.

PINZANI, Alessandro. Sobre a terceira antinomia. *In*: KLEIN, Joel Thiago. **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Nefiponline, p. 561-590, 2012.

RIPSTEIN, Arthur. **Force and Freedom: Kant's legal and political philosophy**. Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discursos sobre a origem e os fundamentos da desigualdade**. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

TERRA, Ricardo. **A Política Tensa: Ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Tradução

Filosofar no feminino:
a primeira carta de Elisabeth da
Boêmia a René Descartes
(16 de maio de 1643)

Traduzido por
Rafael Teruel Coelho

Universidade de São Paulo (USP)
São Paulo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.324

Recebido em: 14 de setembro de 2020.

Aprovado em: 30 de novembro de 2020.

Contato do tradutor: teruel@usp.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9540578217512846>

Filosofar no feminino: a primeira carta de Elisabeth da Boêmia a René Descartes (16 de maio de 1643)

Rafael Teruel Coelho

Apresentação

Trazer à luz uma nova tradução de uma das cartas que Elisabeth da Boêmia remeteu a Descartes insere-se em um projeto grandioso. Trata-se de um genuíno esforço hermenêutico, capitaneado por alguns intelectuais contemporâneos, de investigar a existência de pensamentos filosóficos produzidos por mulheres¹. A vasta tradição de intérpretes e comentadores da filosofia ocidental, desde sua provável origem na antiguidade clássica, debruçou-se apenas sobre interessantes querelas protagonizadas por homens. Assim sendo, e não poderia ser diferente, o cânone filosófico é composto hegemonicamente por filósofos, e essa predominância resultou na nefasta marginalização da atividade filosófica cultivada por mulheres. Entretanto, a ausência de mulheres na constituição do cânone filosófico seria uma espécie de dado

1. Dentre as pesquisadoras que buscam investigar a existência de filosofias de autoria feminina, destacam-se Lisa Shapiro (1999; 2007), Deborah Tollefsen (1999), Eileen O'Neill & Marcy P. Lascano (2019), Delphine Kolesnik-Antoine & Marie-Frédérique Pellegrin (2014), Katarina Peixoto (2020), Tessa Moura Lacerda (2020), dentre outras.

insuperável? Será que as mulheres da antiguidade clássica, do período medieval ou da modernidade não se interessavam pelo debate filosófico? Seria a filosofia uma atividade essencialmente masculina? Não seria possível, por meio de um sério trabalho hermenêutico, propor uma reescritura do cânone filosófico?

À luz desses questionamentos, afirmamos que o caráter insuperável da marginalização da atividade filosófica feminina tem se mostrado meramente aparente. Na contemporaneidade, diversos pesquisadores têm-se debruçado sobre interessantes problemas filosóficos escritos por mulheres, que constituem discussões profícuas, originais e eminentemente filosóficas. Tal é o caso, por exemplo, de Elisabeth da Boêmia, princesa palatina, uma das correspondentes de René Descartes. A referida correspondência, inaugurada na primavera de 1643, foi ensejada por uma questão de cunho metafísico. Um desses problemas foi levantado por Elisabeth a partir de sua leitura das *Meditações Metafísicas*, seguida de acaloradas discussões com Henricus Regius, professor de medicina da Universidade de Utrecht, e Alphonse Pollot, administrador real da Casa de Orange, ambos assíduos leitores das obras cartesianas. Esses intelectuais evidenciaram o germinar de uma querela filosófica de relevância peculiar, e sua grandiosidade e originalidade fizeram dela um clássico problema de filosofia: “como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo realizar ações voluntárias, (não sendo ela nada mais que uma substância pensante)”?

Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes foi bastante claro ao demonstrar a real distinção entre a alma e o corpo do ser humano. Para o filósofo,

já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1973, p. 142; AT IX 62)

Ora, se a alma e o corpo são duas substâncias radicalmente distintas, cujas essências (ser pensante, no caso da alma, e ser extenso, no caso do corpo) são plenamente irreduzíveis entre si, estaria aparentemente descartada a possibilidade de interação entre elas. Dito de outro modo, como algo de natureza imaterial teria a possibilidade de interagir com um objeto físico, uma vez que eles são, por essência, radicalmente diferentes? Não haveria, no caso da alma e do corpo, nenhum denominador comum que pudesse viabilizar quaisquer tipos de conexão entre eles.

Contudo, aos olhos de Descartes, trata-se de um problema meramente aparente, já que, ao longo de sua vida, ele jamais negou a possibilidade de interação substancial, embora ele

próprio defendesse o fato de sua distinção ontológica. Nas palavras de Descartes, "mas dir-vos-ei que toda a dificuldade nelas contida procede apenas de uma suposição que é falsa e que de modo algum pode ser provada, a saber, que, se a alma e o corpo são duas substâncias de natureza diversa, isto as impede de poder agir uma sobre a outra" (DESCARTES, 1973, p. 220; AT IX 213). Nessa perspectiva, advoga Descartes "[...] não é necessário que o espírito seja da ordem e da natureza do corpo, conquanto tenha a força ou a virtude de movê-lo" (DESCARTES, 1973, p. 212; AT VII 389).

Entretanto, não obstante a veemente defesa cartesiana a favor da interação e união substanciais, alguns de seus contemporâneos insurgiram-se contra suas razões, alegando que seria difícil compreender como duas substâncias, sendo radicalmente distintas, pudessem interagir causalmente². As teses metafísicas da distinção e união substanciais seriam, aos olhos de muitos, inclusive aos de Elisabeth da Boêmia, inconciliáveis. Isso em virtude de que, para os mecanicistas, a determinação ao movimento exigia que um corpo tocasse outro corpo, de modo que este pudesse ser impulsionado por aquele, haja vista que ambos possuíam figura,

2. Daisie Radner (1971, 1985) é a principal crítica da união substancial à luz da teoria geral da causalidade de Descartes, conforme exposta na Terceira Meditação. Lisa Shapiro (2007, pp. 40-1) e Alexandre Soares também defendem que Elisabeth empreende uma "reflexão sobre a causalidade", sobretudo em termos de uma causalidade eficiente, revelando uma postura essencialmente mecanicista/materialista (SOARES, 2017, p. 136)

superfície e extensão, características imprescindíveis para que o contato entre eles pudesse ocorrer. Em contrapartida, a princesa da Boêmia notou que, se concordássemos com Descartes que, como vimos, afirmava que a alma é imaterial, jamais a substância pensante poderia determinar o movimento dos espíritos animais. Ao fim e ao cabo, uma vez assumida a distinção real entre a alma e o corpo do ser humano, as ações voluntárias que, para Descartes, eram frutos da interação entre o imaterial e o material, não poderiam acontecer. Triunfa, aos olhos da princesa, o famigerado *axioma da medida comum*, fortemente defendido por Espinosa, Leibniz e Malebranche, embora amplamente contestado por Descartes. O que Elisabeth procura, então, é esclarecer um problema que se constrói em termos de uma *geometria metafísica*, questionando como se daria a união do *divisível ao indivisível*, tendo em vista sua *ação recíproca* (GUÉROULT, 2016, p. 669).

Em suas respostas ao interessante questionamento de Elisabeth, Descartes argumenta que o problema por ela proposto está mal formulado. Isso se dá porque, no entender do filósofo, a princesa supostamente teria confundido o modo como a alma move o corpo com a forma com que um corpo move outro corpo. Nas palavras de Descartes, "assim, creio, antes de tudo, que temos confundido a noção e força pela qual a alma age no corpo, com aquela pela qual um corpo age em outro [...]" (DESCARTES, 2017, p. 197; AT III 667). Portanto, para Descartes, equivoca-se aquele que pensa a interação alma-corpo à luz do mecanicismo; dito

de outro modo, a relação alma-corpo é impensável em termos da relação corpo-corpo. Isso porque a alma é irreduzível às leis naturais (como a necessidade do choque para que o movimento aconteça), ao passo que os corpos lhe são completamente submissos. Ora, se não se pode pensar a interação substancial aos moldes do mecanicismo, como ela deve ser analisada? A resposta de Descartes é surpreendente: ela é imperscrutável do ponto de vista intelectual, não se pode analisá-la filosoficamente. Para valermo-nos das interessantes linhas de Ferdinand Alquié, “a união da alma e do corpo vive-se e não se pode compreender, as lições da afetividade são irreduzíveis às do entendimento [...]” (ALQUIÉ, 1986, p. 20).

“É usando somente da vida”, afirma Descartes, “e das conversas ordinárias, e se abstendo de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, que aprendemos a conceber a união da alma e do corpo” (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 692). Isso sugere, como explica claramente Guérault, que “essa união é um fato que se constata, não uma verdade de essência que se conhece em sua possibilidade intrínseca” (GUÉROULT, 2016, p. 655). A “eficácia motriz da vontade” é, para Descartes, “[...] um fato *sui generis*, independente de todo raciocínio, e contra o qual nenhum deles poderia prevalecer” (LAPORTE, 1988, p. 228). A experiência da união substancial deve ser vivida, experimentada em nosso cotidiano, não investigada, como pretendia Elisabeth. Vivendo, o ser humano percebe claramente que, por meio de

sua vontade, seu corpo pode ser facilmente movido. Ou seja, se desejo levantar minha mão esquerda, posso fazê-lo sem grandes esforços, o que se constata na vida ordinária. Portanto, “para saber o que é a união da alma com o corpo, não é necessário, de fato, ser um filósofo; basta ter fome e pedir à mão que corte um pedaço de pão; por sua vez, saber o que é a alma e o que é o corpo é outra questão: unicamente a verdadeira filosofia pode nos ensinar” (GOUHIER, 2016, p. 351). “De onde vem que aqueles que não filosofam nunca, e que não se servem senão de seus sentidos, não duvidem que a alma mova o corpo [...]” (DESCARTES, 2017, p. 200; AT III 692).

Creemos que uma nova tradução da primeira carta de Elisabeth a Descartes, na qual ela constrói o problema da união substancial, é de relevância peculiar para possíveis revisões do cânone filosófico, de modo que, a partir de textos dessa natureza, podemos evidenciar a intensa atividade intelectual desempenhada por mulheres filósofas. O breve texto que se segue é uma “carta-convite” remetida àqueles e àquelas que desejam compreender o pensamento de Descartes a partir de suas relações com mulheres filósofas, especialmente com Elisabeth da Boêmia. Adentremos, pois, nos rincões de um pensamento elegante e ousado, infelizmente muito pouco explorado por pesquisadores contemporâneos.

Tradução

ELISABETH A DESCARTES *

La Haye, 6/16 de maio de 1643

Com muita alegria e pesar, soube da intenção que tivestes de ver-me, de modo que passei alguns dias igualmente tocada por vossa caridade de querer comunicar-se com uma pessoa ignorante e indócil, cuja tristeza me impediu um diálogo tão proveitoso. O Sr. Pallotti tem feito aumentar fortemente em mim essa última paixão, repetindo-me as soluções que vós lhe destes das obscuridades contidas na física do Sr. Régius, das quais eu teria sido mais bem instruída por vossa própria boca, bem como de uma questão que propus ao referido professor quando ele permaneceu nessa cidade, e ele me remeteu a vós para que eu receba a satisfação requerida. A vergonha de vos apresentar um estilo tão desordenado impediu-me até agora de vos pedir esse favor por carta.

Mas hoje, o Sr. Pallotti me deu tanta segurança de vossa bondade para com cada qual, e particularmente com relação a mim, que expulsei qualquer outra consideração do espírito, mas não aquela

* Elizabeth a Descartes - 6/16 Mai 1643. In: **Oeuvres de Descartes**. Vol. III - Correspondance. Organização por Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 660-2, 1996 (AT III 660-662).

que prevalece, para vos suplicar que me digais como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo realizar ações voluntárias, (sendo apenas uma substância pensante). Pois parece que toda determinação do movimento se dá por meio do impulso da coisa movida, de modo que ela seja impulsionada por aquela que a move, ou bem, pela qualificação e figura da superfície dessa última. O choque é exigido pelas duas primeiras condições, e a extensão pela terceira. Vós excluís inteiramente a extensão da noção que tendes da alma, e possuir superfície parece-me incompatível com uma coisa imaterial. Em virtude disso, peço a vós uma definição de alma mais particular que aquela que destes em vossa Metafísica, ou seja, da sua substância separada de sua ação, do pensamento. Pois, ainda que as suponhamos inseparáveis (que, todavia, é difícil de se provar no ventre da mãe e nos grandes desmaios), como os atributos de Deus, podemos, considerando-os à parte, adquirir uma ideia perfeita.

Reconhecendo-vos como o melhor médico para mim, descobro tão livremente as deficiências de suas especulações, e espero que, observando o juramento de Hipócrates, vós trareis remédios sem as publicar; o que vos suplico para fazer, bem como resignar-se das impertinências de

Vossa afetuosa amiga a servir-vos,

Elisabeth

Referências Bibliográficas

ALQUIÉ, Ferdinand. **A Filosofia de Descartes**. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. Charles Adam & Paul Tannery (org.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

DESCARTES, René. **Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, As paixões da alma, Cartas**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, René. Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete: cartas sobre a união substancial. **Revista Discurso**, São Paulo, volume 47, número 2, pp. 193-203, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2017.141440>

ELIZABETH, Countess Palatine. **The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes**. Editado e traduzido por Lisa Shapiro. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2007.

GOUHIER, Henri. **La pensée métaphysique de Descartes**. Paris: Vrin, 2016.

GUÉROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

KOLESNIK-ANTOINE, Delphine.; PELLEGRIN, Marie-Frédérique. **Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes?** Paris: Vrin, "Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie", 2014.

LACERDA, Tessa Moura. A imaginação no diálogo entre Leibniz e Sophie Charlotte. **Cadernos Espinosanos**, n. 42, pp. 77-97. jan-jun, 2020. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2020.171656>

LAPORTE, Jean. **Le rationalisme de Descartes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

O'NEILL, Eileen; LASCANO, Marcy P. **Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought**. Springer, USA, 2019.

PEIXOTO, Katarina Ribeiro. Verbete: Elisabeth da Boêmia. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, V. 6 N. 10, 2020.

RADNER, Daisie. Descartes' Notion of the Union of Mind and Body. **Journal of the History of Philosophy**, volume 9, número 2, pp. 159-170, 1971. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1109>

RADNER, Daisie. Is There a Problem of Cartesian Interaction?
Journal of the History of Philosophy, volume 23, número 1, pp.
35-49, 1985. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.1985.0012>

SHAPIRO, Lisa. Princess Elizabeth and Descartes: the union of
soul and body and the practice of philosophy. **British Journal for
the History of Philosophy**, volume 7, número 3, p. 503-20, 1999.
DOI: <https://doi.org/10.1080/09608789908571042>

SHAPIRO, Lisa. Introduction. *In*: ELISABETH, Countess Palatine.
**The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia
and René Descartes**. Editado e traduzido por Lisa Shapiro.
Chicago; London: The University of Chicago Press, pp. 1-51, 2007.

SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. A emergência da
terceira noção primitiva na correspondência com Elisabeth.
Modernos e contemporâneos, Revista de Filosofia do IFCH,
volume 1, número 2, p. 130-46, 2017.

TOLLEFSEN, Deborah. Princess Elisabeth and the Problem of
Mind-Body Interaction. **Hypatia**, volume 14, número 3, p. 59-77,
1999. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1999.tb01052.x>



Instauratio Magna

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

v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Tradução

O ser humano como ser supremo e a dialética antropológica do método de Marx, de Juan José Bautista

Traduzido por

Bruno Reikdal Lima

Universidade Federal do ABC (UFABC)

São Bernardo do Campo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.442

Recebido em: 05 de março de 2021.

Aprovado em: 20 de abril de 2021.

Contato do tradutor: bruno@reikdal.net

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3881921075041669>

O ser humano como ser supremo e a dialética do método de Marx, de Juan José Bautista*

Bruno Reikdal Lima

Apresentação

A América Latina foi profundamente marcada no século XX por movimentos de insurreição e rebeldia, assim como subseqüentes reações de manutenção e estabilização das dinâmicas sociais. Se por um lado um espírito revolucionário agitou toda uma geração que sonhava com um mundo alternativo possível, por outro, a execução imediata do poder por elites que dispunham do controle sobre as instituições derrubou com violência e arrefeceu, com algumas concessões, a onda que se levantava. Ao final do século XX e início do XXI, do ponto de vista institucional se obteve uma relativa estabilidade.

Contudo, junto a grupos humanos excluídos das tomadas de decisão, o que aparecia como uma nova ordem democrática funcionava como meio de superexploração do trabalho, domínio de territórios, controle de corpos e violência. Assim eclodiam movimentos em todo o continente, como o Caracaço já em 1989, a rebelião dos indígenas zapatistas no México em 1994, a Guerra da Água de Cochabamba em 2000, assim como

a emergência do bolivarianismo que animou principalmente correntes na Bolívia, Equador e Venezuela. Movimentos cujas raízes condicionaram e foram condicionadas pelas produções teóricas que se desenvolviam na América Latina, tendo como referência processos de libertação e os problemas das relações de dependência.

Nesse contexto, Juan José Bautista Segales se torna um dos principais teóricos engajados no espírito dessas dinâmicas históricas. De tradição aymara e nascido em 27 de dezembro de 1958, formou-se em sociologia pela Universidad Mayor de San Andrés, na Bolívia, trabalhando junto a Hugo Zemelmann. Em seguida, seguiu carreira acadêmica e se doutorou em filosofia pela Universidad Nacional Autónoma do México, tornando-se discípulo e grande estudioso crítico das produções teóricas de Enrique Dussel e de Franz Hinkelammert. Suas principais obras são *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana* (2012), *Dialéctica del fetichismo de la modernidad* (2016) e o vencedor do Prêmio Libertador al Pensamiento Crítico de 2015, *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (2014).

Sempre dialogando criticamente e envolvido com os movimentos revolucionários populares, Bautista desenvolveu leituras rigorosas de Hegel e de Marx, que o conduziram a um modo peculiar de discutir com a teoria marxista. Em seus últimos estudos, trabalhava com uma retomada de conteúdos das obras

de Walter Benjamin e Ernst Bloch, tendo como referência a crítica às bases antropológicas que subjazem e por vezes estão ocultas nas teorias que enfrentamos. O artigo aqui traduzido insere-se nesse âmbito e é sua primeira sistematização.

No momento em que finalizávamos a publicação do texto em português, infelizmente, vivenciamos o triste falecimento de Juan José Bautista, aos 63 anos, em maio de 2021. Como aymara, regressa à Pachamama para junto de seus ancestrais, marcando com seu legado a história do pensamento crítico latino-americano, enquanto deixa abertas algumas trilhas que podem se tornar caminhos de luta para um outro mundo possível.

Tradução

O ser humano como ser supremo e a dialética antropológica do método de Marx*

Introdução

Na conjuntura em que estamos vivendo, que claramente é uma conjuntura de transição para outra forma de vida, poderia se dizer que basicamente os povos que se debatem, em meio às consequências desastrosas desse tempo histórico, se debatem entre: por um lado, os que seguem padecendo passivamente com as consequências do modelo liberal, por outro, os que resistem ativamente a esta forma econômica e política de dominação e, finalmente, aqueles povos que passaram já da resistência à construção de alternativas distintas ao capitalismo neoliberal e à modernidade.

Quando alguém se posiciona a partir da perspectiva daqueles povos que estão factualmente construindo alternativas, começam a aparecer novos problemas, como também novos temas, quase

* BAUTISTA, Juan José. El ser humano como ser supremo y la dialéctica antropológica del método de Marx. *In*: HINKELAMMERT, Franz. (Org). **Buscando una espiritualidad de la acción**: el humanismo de la praxis. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, pp. 229-255, 2020.

despercebidos para o pensamento crítico ou libertador do século XX, e que estão começando a iluminar melhor as possíveis saídas ao impasse que diariamente é produzido pelo capitalismo e pela modernidade. Dizer que no século XXI necessitamos de outro pensamento ajustado aos problemas do século XXI, não é mera pose, e sim uma real necessidade, principalmente se o problema já não tem a ver somente com uma nova opção, seja econômica, política ou cultural, e sim com o destino da humanidade toda e da natureza.

Os últimos informes dos grandes centros de pensamento e as denúncias dos grandes analistas em nível mundial tendem a mostrar que aos grandes centros de poder pouco importa continuar explorando a natureza até as últimas consequências e, em paralelo, já estão promovendo de fato políticas tendentes ao extermínio de praticamente metade da humanidade que, para esses centros de poder, aparece como um estorvo ou obstáculo para seus planos de desenvolvimento e consumo dos atuais e de novos bens materiais, que diariamente o grande capital segue produzindo.

Diante desse panorama, o tipo de pensamento crítico que já não tem pensado a partir dos mesmos pressupostos sobre os quais se construiu o pensamento crítico, marxista e de esquerda do século XX, está começando a trabalhar a possibilidade de produzir outros pressupostos, ou seja, outros fundamentos sobre

os quais seja possível construir outro pensamento que não se limite a criticar, mas a propor as possíveis saídas ao impasse no qual se encontra não somente o pensamento de esquerda, senão a própria situação na qual se encontra a grande maioria empobrecida sistematicamente pelo grande capital.

Nesse sentido, o pensamento que Franz Hinkelammert tem produzido nos últimos anos é um grande exemplo do que poderíamos fazer em prol da construção desse novo pensamento. Nesta linha, buscamos desenvolver neste breve ensaio três hipóteses que surgem para nós como produto do diálogo com Hinkelammert e Marx, com Ernst Bloch e Walter Benjamin.

A primeira hipótese tem a ver com os pressupostos implícitos na antropologia com a qual surge a modernidade.

A segunda tem a ver com a secularização moderna dos mitos pressupostos nas antropologias na modernidade.

E a terceira hipótese tenta situar o lugar que este tipo de reflexão antropológica ocupa no interior da dialética, tanto de Hegel, de Marx, como da possível ideia de dialética que se poderia desenvolver a partir deste último.

Enfim, para mostrar que a reflexão antropológica feita tanto por Marx quanto por Hinkelammert é parte consubstancial da nova ideia ou concepção de dialética produzida por Marx e que Hinkelammert tem desenvolvido hoje.

1. Desenvolvimento

Em vários de seus últimos trabalhos, especialmente em seu “La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis” (2019)¹, Franz Hinkelammert insistiu muito em refletir ou esclarecer o que está pressuposto na afirmação de Marx, de procedência feuerbachiana, de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano. Hinkelammert assegura que para Marx esta afirmação é ou pode servir como um critério de discernimento ético ou racional para discernir o sentido das ações políticas, da praxis em geral, assim como da intencionalidade revolucionária quando se quer transformar a realidade. Por isso insiste que Marx não se detém nesta afirmação, mas vai além dela ao mostrar o que é deduzido ou o que se segue desta afirmação, para a qual: a consequência, quando se está de acordo com a ideia de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano, é lutar contra todo tipo de ação, situação ou fato que negue esta ideia-critério.

Pois bem, como o pensamento dialético sugere e está contido

1. Dada a ausência de citações diretas e de explicitação das versões utilizadas de cada obra referenciada na versão original do texto aqui traduzido, optamos por indicar, na primeira ocorrência, as versões em português das obras citadas por Juan José Bautista, para auxiliar o leitor e pesquisador. Desse modo, para todos os trabalhos citados que tivessem publicações em português correspondentes, a estas nos referenciamos. No caso das exceções, optamos por indicar versões publicadas no original.

no procedimento metodológico da fenomenologia, trata-se de ver de onde surge não somente essa afirmação feuerbachiana, mas também a reflexão categorial explícita de Marx, isto é, a passagem do conceito à categoria ou ainda a passagem da interpretação à transformação. Em nossa opinião, é um diálogo implícito com os pressupostos fundamentais com os quais surge a modernidade e que agora há de se superar. Como dizem Bloch e Benjamin em seus diálogos com Hegel, no final é quando aparece com maior nitidez a origem ou o começo de um processo. E justo agora que começa a alvorecer o final da modernidade e o amanhecer de um novo século, de um novo tempo ou, como diria Benjamin, do autêntico futuro contido no tempo messiânico.

De acordo com nossa hipótese, outra das formas de entender a inversão que Marx faz da dialética hegeliana consiste em começar por onde termina a dialética de Hegel. Isto é, para virar Hegel, o capitalismo e a modernidade, deve-se partir do final deles, de seu resultado, de suas consequências e, a partir daí, retornar ao princípio, para que o que está posto ao contrário se ponha de pé. Quando Marx diz no "Posfácio" à segunda edição do Livro I d'O *Capital* (2017 [1872]) que não havia feito somente uma crítica a Hegel quase trinta anos antes, mas que o havia invertido, o que está dizendo também é que ele, no caso, Marx, havia partido em sua crítica não por onde Hegel começa e sim por onde ele termina. A crítica à dialética hegeliana que Marx

faz começa não com a crítica da Doutrina do Ser (HEGEL, 2016 [1812]²), (para daí passar à Doutrina da Essência (HEGEL, 2017 [1813]) e logo à Doutrina do Conceito (HEGEL, 2018 [1816]), desenvolvido na *Ciência da Lógica*) que é onde começa o método dialético hegeliano, e sim na crítica à *Filosofia do Direito* (HEGEL, 2010 [1820]).

Na "Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução" (MARX, 2010 [1844]), que é o texto ao qual se refere tantas vezes Franz Hinkelammert, e que é o texto ao qual Marx se refere tanto no "Prólogo" à *Contribuição à crítica da economia política* (2008), de 1859, quanto no "Posfácio" à segunda edição do Livro I d'O *Capital*, o tema central é a ideia de ser humano que, enquanto reflexão antropológica, Marx realiza para deixar claro de onde ele parte na reflexão dialética e, por sua vez, tomar distância não somente de Hegel, mas também dos jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda. Por quê? Porque na *Filosofia do Direito*, produto de todo seu sistema, Hegel logo chega a uma ideia de ser humano pressuposta em toda sua reflexão dialética desde a *Fenomenologia do Espírito* (2003 [1807]) até a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1995a, 1995b, 1995c [1830]), isto é, apenas na *Filosofia do Direito* Hegel mostra as cartas escondidas ao longo de toda sua reflexão abstrata. Quer dizer, quando, na sessão do

2. Indicamos o ano de publicação da primeira edição da obra de Hegel. Contudo, a tradução em português indicada toma como base a segunda edição, de 1832.

“Direito Abstrato”, Hegel define o que faz o ser humano, nos diz que o indivíduo burguês “é” o ser humano. Isto é, aquilo que faz com que um ser humano seja humano é a propriedade privada.

Dito de outro modo, de Hegel ter partido na *Ciência da Lógica* da ideia do Ser em geral, que é aquilo que sempre está pressuposto no aparecer de todo ente, quando chega à *Filosofia do Direito*, logo nos mostra o sujeito de todo esse processo dialético que havia sido não todo ser humano, e sim um tipo de humanidade, que não era toda a humanidade, mas somente uma parte, isto é, a humanidade burguesa europeia que era proprietária da propriedade privada produzida pelo capital, humanidade à qual era completamente coerente o tipo de modelo ideal contido na *Doutrina do Conceito*, que é uma secularização de um tipo ou ideia de Deus concebido, por sua vez, pelo protestantismo luterano, alemão, burguês, europeu, moderno e ocidental. Isto é, Hegel nos fez comprar gato por lebre. Isto é, fez toda uma fundamentação filosófica não apenas para justificar argumentativamente a modernidade, senão também o seu sujeito, o indivíduo liberal moderno, ou seja, o burguês capitalista com consciência moderna e ocidental.

Marx, que já havia visto na Alemanha as consequências perversas que acarretam esse tipo de humanidade no problema do roubo da lenha, não podia partir em sua reflexão dialética politicamente deste mesmo tipo de humanidade, mas teoricamente tampouco

poderia partir de uma abstrata ideia do Ser. Como a raiz de todos os problemas é o ser humano, tinha que partir não do Ser em geral, mas do ser humano em concreto (não de uma ideia em geral, mas de uma humanidade que na realidade aparecia como materialidade), tal como aparecia na realidade, e o que aparecia para Marx não era somente o indivíduo burguês, empresário e empreendedor produtor de capital, mas também as crescentes misérias que este burguês empresário produzia na realidade, quando produzia mais capital que aparecia nas peles esfoladas em cima das quais ganhavam a vida, fazendo com que fossem esfoladas.

Todavia, Marx não era o primeiro a fazer esse tipo de reflexão. No surgimento da modernidade, Nicolas de Cusa em 1440 foi um dos primeiros a enfrentar a antropologia medieval de forte tradição aristotélica que afirmava que os seres humanos do norte da Europa tinham uma humanidade inferior à dos humanos helênicos do mediterrâneo e que não eram aptos para a reflexão teórica. Ele é o primeiro a afirmar que a situação geográfica do norte da Europa é apta para o livre desenvolvimento do pensamento e que, por isso, o europeu tinha uma disposição inata para a teoria. Mas, como bem disse Ernst Bloch, não seria no norte da Itália onde se travaria a luta central para o surgimento da modernidade, e sim durante as lutas camponesas que abarcaram toda a Europa, inclusive a partir do norte da Turquia

até a Inglaterra, desde o século XIV, até o início do século XVI.

Bloch, seguindo a reflexividade dialética apreendida de Marx, também começa sua obra com uma reflexão antropológica. Em seu caso, rastreia historicamente de onde surge a ideia de que o ser humano seja o ser supremo do ser humano. Não por acaso, sua primeira obra é dedicada ao tema, *Thomas Müntzer: teólogo da revolução* (1973 [1921]), de 1921, mas também o faz em seu *Entremundos na história da filosofia* (1977 [1962]), de 1962. Bloch mostra como durante a guerra dos camponeses na Europa, o motivo em última instância pelo qual se luta é por uma ideia de ser humano na qual, em última instância, está fundada a possibilidade e legitimidade de um projeto de vida, com fortes consequências políticas e econômicas. Os camponeses liderados por Thomas Müntzer (1489-1525) lutam para defender sua forma de vida ligada intimamente ao campo, que é onde se produz em comunidade toda uma visão de mundo e da realidade que começa na produção do alimento, produto do trabalhar a terra e se coroa com uma imagem mística tanto da realidade como do ser humano. Eles afirmavam que tanto a terra como o ser humano, ao terem sido criados por Deus, eram também como seus filhos, deuses, isto é, como produtos da imagem de Deus, os seres humanos tinham a Deus, quer dizer, o bem, a bondade e a justiça em sua interioridade. E, justamente por isso, os seres humanos, porque tinham o bem em seu seio, poderiam fazer o bem na terra, quer dizer, porque o eram, tinham em sua

interioridade o bem supremo, podiam fazer descer o céu à terra e, assim, completar a criação que Deus havia iniciado que era fazer de toda a terra um paraíso.

Estas ideias pareceram muito perigosas não apenas para as monarquias locais, senão também ao papado de então, mas especialmente às nascentes oligarquias que já se desenvolviam nos nascentes burgos por toda Europa. Primeiro, porque a Bíblia na mão dos camponeses demonstrava aos príncipes locais as injustiças que estavam cometendo contra eles e que estavam contra as escrituras que diziam respeitar e venerar. Segundo, porque questionava diretamente o poder do Vaticano ao mostrar com a Bíblia à mão que nela não havia argumento para sustentar que deveria haver uma mediação institucional entre Cristo e os crentes na terra. E, terceiro, porque a Bíblia na mão dos camponeses mostrava aos burgueses emergentes que a acumulação de riqueza tinha quase sempre uma origem perversa, produto do roubo ou da apropriação indevida do trabalho alheio.

A resposta não veio da monarquia, que ainda tinha consciência medieval, tampouco do Vaticano, e sim das oligarquias locais relacionadas com as burguesias emergentes. A resposta tinha que ser também teológica. Como disse Ernst Bloch, a resposta foi elaborada teologicamente por Martinho Lutero (1483-1546). Desde o princípio, Lutero, com a Bíblia em mãos, opôs-se à

ideia de que o ser humano como criatura de Deus seja bom por natureza. Apoiando-se na doutrina do pecado original, Lutero sustentou que o ser humano, pelo pecado originado e herdado por Adão e Eva, já não tem o bem, a bondade ou o bom em sua interioridade, e sim o pecado. Agora, o ser humano pela desobediência é pecador, é injusto e imperfeito e por isso mesmo não pode fazer descer o céu à terra, não pode completar a tarefa de Deus de fazer desta terra um paraíso. Porque tem o mal em sua interioridade é egoísta por natureza. Tudo o faz por egoísmo próprio, não pelo bem de todos, e sim apenas de si mesmo, mas exatamente por isso o bem não pode existir dentro dele, senão somente fora dele quando, por um acordo ou contrato, são postos limites aos interesses egoístas de cada um.

Quer dizer, se em Thomas Müntzer era possível fazer descer o céu à terra, em Lutero quem quer fazer descer o céu à terra somente vai produzir o inferno. Por isso é declarada heresia não apenas a doutrina dos seguidores de Müntzer, mas também são combatidos todos os seguidores ou crentes das doutrinas místicas dos camponeses que afirmavam como bom o campo em nome de Abel e condenavam os fundadores das cidades burguesas como Caim. Até que desapareçam, são combatidos pela tríplice aliança das monarquias, do Vaticano e das oligarquias locais relacionadas com as burguesias emergentes. Derrotado o campo, começa o desprezo pelo camponês, pela terra, pelo tipo de trabalho camponês e por sua doutrina mística e seus

crentes. E paralelamente começa a sobrevalorização da forma de vida da cidade, do burgo, da forma de vida do burguês, sem mística, e do tipo de trabalho desenvolvido por este.

Posteriormente, o pensamento burguês lentamente começa a secularizar a ideia teológica de que o ser humano é pecador por natureza. Agora, o faz ao converter o ser humano em indivíduo egoísta por natureza, graças à economia política clássica, cuja forma de se relacionar é por meio de acordos ou contratos desenvolvidos pelo direito moderno. Como diz Marx, se o conteúdo da mercadoria são as relações sociais de domínio e exploração, sua forma são as relações jurídicas. E esta relação sempre foi vista por Marx de modo muito claro. A ideia luterana de que o ser humano é pecador por natureza é secularizada por Adam Smith e Jeremy Bentham, no sentido de que o ser humano por natureza atua segundo interesses egoístas.

No modelo neoliberal esta mesma ideia é atualizada com a noção de que agora o ser humano é ganancioso por natureza. Até em Hegel, na lógica, diz-se expressamente que é mais racional pensar ou crer que o ser humano é mal por natureza e não bom, pois, se é afirmado que o ser humano é bom, não se poderia explicar de onde surge tanta injustiça nesse mundo, por isso é lógico pensar que somente um ser imperfeito ou egoísta pode fazer atos inumanos. E como muitas vezes lembra Hinkelammert, Popper é quem populariza em sua *A sociedade aberta e seus*

inimigos (1974 [1945]) a ideia de que quem quer produzir o céu na terra, a única coisa que vai trazer ou fazer descer à esta terra, é o inferno. Por isso que é muito mais racional ficar com este sistema de domínio do que querer transformá-lo em um mais justo.

Hoje mesmo, em relação à Venezuela, muitos funcionários do Departamento de Estado norte-americano, da CIA e do Comando Sul pensam que a queda do governo venezuelano é questão de dias ou semanas, porque o que em última instância estaria sendo discutido é quanto lhes vai custar a saída de Maduro, seus ministros, generais e assessores, porque como todo o mundo bem sabe, todos tem um preço. Isto é, todo o povo venezuelano que está lutando por uma Venezuela livre não está lutando nem pela libertação e nem pela revolução etc., mas somente e unicamente por interesses egoístas. Quer dizer, ninguém luta pelo bem comum, ninguém dá a vida por uma causa justa.

2. A dialética cristã de Hegel

Contudo, a ideia formulada e não desenvolvida pelos camponeses muntzerianos de que o ser humano é divino ou bom por natureza não desapareceu por completo graças à crítica ao capitalismo e à modernidade dos românticos de

esquerda de quem Marx bebeu muito. De modo sub-reptício, apareciam sempre nas grandes insurreições as ideias místicas camponesas não desenvolvidas pela academia e, por sua vez, sempre combatidas por intelectuais a serviço da burguesia e do capital. Tanto é assim, que mesmo em sua forma invertida, aparecia em textos fundantes do pensamento crítico.

Como sugere a obra de Ernst Bloch, o pensamento dialético é uma tentativa de secularização do pensamento místico, no caso de Hegel, de um misticismo cristão de direita, e no caso de Marx, de um misticismo de esquerda, mas de ascendência judaica. Parece um detalhe qualquer, mas como mostram as obras tanto de Bloch e Benjamin, é uma nuance fundamental. Como mostra a obra de Bloch, a mística cristã sempre pensa a realidade em níveis de compreensão dividida em três partes, a saber: o literal ou material, o psíquico e, finalmente, o pneumático. Estas formas de compreensão estiveram muito relacionadas com os níveis de compreensão ou entendimento da Bíblia. No primeiro nível, o do sentido literal, o escrito é tomado como está. No segundo nível, quer dizer, no sentido psíquico, o que é lido é tomado alegoricamente; neste plano são feitas interpretações, quem interpreta é a alma. No terceiro nível de compreensão ou leitura é o espírito o que capta o significado mais profundo da escrita, por isso se chama o nível pneumático ou espiritual. Neste sentido, se dizia que ao primeiro nível, que é o literal, qualquer leigo poderia acessar. Mas o segundo, que é o racional

somente poderia ser acessado com uma preparação prévia ou estudo dos textos sagrados. Por sua vez, para o terceiro nível se requeria a iluminação do Espírito Santo. Por isso, durante muitas décadas se intensificava o primeiro nível como simples temor das escrituras, ligado à relação de temor com o Deus Pai do Antigo Testamento. Em troca, ao segundo nível se é elevado pelo conhecimento do Novo Testamento, no qual se passava do temor ao amor do Filho de Deus. Mas somente no terceiro nível se tinha acesso à revelação dos mistérios escondidos na escritura e que somente eram revelados pelo Espírito Santo. A este nível, depois da morte do fundador do cristianismo, foi chamado de *Apocalipse*, palavra de origem grega que se traduz por Revelação e que em hebraico quer dizer *Kabalá*.

Em Hegel estes níveis de leitura ou compreensão da realidade são introduzidos por meio de Jakob Böhme. Hoje, é bastante conhecido que nos primeiros rascunhos da lógica hegeliana ou sistema da dialética, Hegel chamava a Doutrina do Ser de Doutrina do Pai. A Doutrina da Essência de Doutrina do Filho. E a Doutrina do Conceito de Doutrina do Espírito Santo. Não por acaso, na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel nos leva de sua pena ao âmbito da Razão, diz que somente na modernidade o ser humano está preparado para a revelação do Espírito Santo – por isso chama a modernidade de pentecostes da história da humanidade. Quer dizer, somente na modernidade poderia ser revelado o sentido de toda a história da humanidade e àquilo a

que ela estava destinada, e isto somente poderia ser revelado por uma filosofia dialética como a dele.

Isto significa que o mistério que estava escondido em toda a filosofia de Hegel e, especialmente, em seu método dialético, estava escondido no terceiro nível de compreensão ou leitura contido em sua Doutrina do Conceito, isto é, quem quisesse entender em profundidade o método dialético teria que conhecer o conteúdo ou sentido escondido na Doutrina do Conceito, que é onde estava revelado o conteúdo do mistério, ou seja, do espírito, tanto de Hegel, de sua filosofia, como da modernidade, que é o que aspirava revelar conceitualmente, ou seja, racionalmente, o sistema de Hegel. Por isso, diz-se que na obra de Hegel a modernidade é finalmente elevada ao âmbito do Conceito.

Se Marx era crítico do método hegeliano, não poderia partir ingenuamente desse conteúdo, quer dizer, não poderia se limitar a questionar ou criticar o conteúdo da doutrina do ser ou da essência, mas o fundamental que estava escondido no conteúdo da doutrina do conceito, que é onde Hegel desenvolve a ideia de Razão como secularização de uma das determinações da ideia de Deus desenvolvida pelo luteranismo alemão, burguês, europeu e moderno. De que Deus é Deus porque é onisciente, o é porque conhece o todo de toda a realidade, e quando o ser humano conhecia este conhecimento, então poderia, agora sim, conhecer o que é a verdade. Antes o ser humano

estava limitado de conhecer a verdade porque não conhecia este conhecimento, no máximo havia chegado ao sentimento ou à intuição deste conhecimento, mas não ao conhecimento fundado na razão mesma. Isto é, Marx se perguntava que: se estávamos ante à verdade da verdade, ante ao conhecimento do conhecimento, como era possível que estando neste estágio ou tempo histórico houvesse não somente tanta injustiça e miséria, como também tanta produção sistemática de miséria ao nível ou em escala planetária? Isto é, a teoria ou neste caso a filosofia, tinha pouco que ver com a realidade. Tratava-se, portanto, de começar na crítica como forma de conhecimento, desde outro ponto de partida.

3. A dialética judaico-mística de Marx

As biografias de Marx dão poucas luzes a esse respeito, mas deixam algumas pegadas a partir das quais podem ser feitas algumas reconstruções que começam com intuições, transformam-se em conjecturas e logo em hipóteses a serem desenvolvidas. Sabe-se que Bruno Bauer, um dos professores e amigos de Marx que também pertencia ao círculo dos hegelianos de esquerda, que não apenas ensinava Antigo Testamento na universidade como também tinha sido aluno de Hegel, era de ascendência judaica, como Marx. Este parece ser um detalhe menor, mas não o é quando nos damos conta, especialmente

com obras como as de Benjamin, Rosenzweig e até Bloch, de que quando um judeu enfrenta obras que procedem de outra tradição como a cristã, imediatamente se dá conta de seu conteúdo, que dizer, imediatamente localizam ou detectam o conteúdo, conteúdo em tal ou qual obra, neste caso, a de Hegel. A respeito desta, ou tomam distância e a questionam abertamente ou, senão, a assumem, mas sabendo de sua procedência e para onde caminha. Bauer, em nossa opinião, é quem indica ao jovem Marx os problemas contidos na Doutrina do Conceito, da ideia de Deus contida aí, sua procedência e seu sentido. Isto é, Marx desde então sabia ou intuía que o conteúdo contido na Doutrina do Conceito era o modelo ideal que se correspondia com o tipo de narrativa moderna, luterana e burguesa de seu tempo, isto é, era coerente com o sentido dessa história, mas não com toda a realidade. E isto se faz evidente não somente com o problema do roubo da lenha, mas quando tem de enfrentar a realidade chamada operária e proletária na França.

Mas Marx também já sabia por meio do Novo Testamento que o fundador do cristianismo havia dito eloquentemente contra o Sinédrio e contra os escribas do Templo que o *Shabath* tinha sido criado para o ser humano e não o contrário, quer dizer, que as instituições tinham sido criadas para servir ao ser humano e não para que o ser humano servisse à instituição. Quer dizer, já sabia que o ser humano ou a ideia que se tivesse dele poderia servir de critério para avaliar a bondade ou não das instituições,

mas não de qualquer ser humano, nem o ser humano em geral ou abstrato, mas de um tipo de humanidade.

Este dilema enfrentado por Marx vemos refletido ao longo de toda a discussão que opera na "Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução", onde literalmente começa sua crítica à dialética de Hegel não pela Doutrina do Ser, da Essência ou do Conceito, e sim pela ideia de ser humano à qual chega a dialética de Hegel em sua *Filosofia do direito*. Isto é, por que Marx começa a dialética hegeliana com uma reflexão antropológica? Em nossa opinião, este detalhe é fundamental no momento de querer entender a especificidade ou tipo de dialética que Marx começará a desenvolver a partir de 1843 até 1875, isto é, desde a "Introdução" à crítica de 1844, até o capítulo 23 do Livro I d'O *Capital*. Este detalhe tão fundamental para nós foi descuidado pelo marxismo do século XX, mas localizado agora pelo professor Franz Hinkelammert em seu último ensaio "A dialética marxista e o humanismo da práxis", escrito em 2018. Então, seguindo sua pista poderíamos dizer o seguinte.

Retornemos por um instante ao antecedente do tipo de pensamento místico desenvolvido pelo pensamento judaico. Deve-se dizer desde o início que nem todo o pensamento judaico é místico. De fato, a corrente talmúdica se afirma como explicitamente racional ou racionalista, tradição da qual procedem pensadores como Emmanuel Lévinas, por

exemplo. Em troca, para a corrente mística o *talmud*, o estudo, é desenvolvido do primeiro nível de leitura ou compreensão da Torá e da Tanak que, no máximo, chega ao segundo nível de interpretação ou alegórico. Na mística judaica não há três níveis de leitura de um texto ou compreensão da realidade e sim quatro, denominado *PARDES*.

O primeiro nível de leitura ou compreensão se chama *Peretz*, que faz alusão a uma leitura literal ou descritiva do visto ou lido. Neste nível, pode-se no máximo chegar ao âmbito da memorização, o qual é básico para se elevar ao segundo nível que se chama *Remesh*. No segundo nível, as alegorias logo podem ser intercaladas ou conectadas as histórias, mandamentos ou parábolas descritas ao longo do texto, com o qual logo se pode começar a entender o sentido das lições ou histórias contidas no texto. No terceiro nível, chamado *Daresh*, logo estamos ante uma compreensão profunda do que está contido no texto; este nível na tradição mística judaica é comparado ao mel, quer dizer, quando se está neste nível é quando se diz que se chegou à terra onde emana leite e mel, porque o segundo nível é comparado ao leite, assim como o primeiro ao pão.

Para chegar ao primeiro nível basta saber ler e ter entendimento. Em troca, para se elevar ou chegar ao segundo nível é preciso fazer uso da inteligência e da razão, assim como de um professor que explique ou ensine a um estudante a se elevar acima do

mero entendimento para não compreender literalmente, e sim alegoricamente as profundidades contidas no texto. Mas no terceiro nível não basta exercer a razão somente, mas é preciso aceder à espiritualidade contida no texto ao qual se pode chegar respeitando a ritualidade inerente em todo o processo do que significa se elevar do literal e material até a espiritualidade mística, que é o ponto do quarto nível, chamado de *Sod*, que quer dizer "o mistério" ou "segredo escondido", que é representado pelo vinho. Esse processo de se elevar desde o literal ou material ao espiritual, frequentemente foi chamado de escada que serve para elevar do abstrato ou simples até o concreto ou o todo. Este processo de se elevar ou ascender é dialético quando a elevação supõe a superação das contradições inerentes ou que aparecem em cada nível, as quais não são explicadas por si mesmas, e sim que somente aparecem como inteligíveis ou com sentido quando foi realizado o processo de ascenso e descenso.

Em nossa opinião a dialética de Marx pressupõe não três momentos, mas quatro, não somente porque procede da tradição judaica, senão porque a crítica da dialética hegeliana pressupunha tornar explícito o que nessa dialética aparecia de modo implícito e, por sua vez, negado. Isto é, na dialética de Hegel, a ideia de humanidade contida em todo o sistema desde o início está presente, mas não explicitada; somente ao final ela aparece como resultado da reflexão ou lógica de Hegel, isto é, o tipo de humanidade pressuposta na obra de Hegel e que

logo aparece na *Filosofia do direito*, aparece como resultado do movimento da lógica, da ideia ou da razão.

Em troca, para Marx essa ideia de ser humano não é resultado, mas seu pressuposto, o qual está literalmente pressuposto também na Doutrina do Conceito como modelo ideal que se deduz do tipo de humanidade que se pressupõe e percorre toda a lógica e a filosofia de Hegel. Isto é, a toda antropologia ou ideia de ser humano lhe corresponde seu próprio modelo ideal, quer dizer, em toda antropologia ou ideia de ser humano está contido seu próprio modelo ideal correspondente. A fenomenologia serve para tornar explícito, ou seja, fenômeno, isso que à primeira vista não se vê. E a dialética serve para fazer ver o tipo de contradições pertinentes a esse tipo de devir contido nesse tipo de humanidade ou modelo ideal, mas não para outro tipo de contradições. Dito de outro modo, a dialética de Hegel serve para tornar inteligíveis e lógicas as contradições que aparecem no capitalismo e na modernidade como próprias deste tipo de desenvolvimento, mas não para ver ou entender outro tipo de contradições.

Por isso é que, quando Marx começa a crítica da dialética de Hegel, começa por aquilo a que chega sua filosofia, por seu resultado, por seu *télos*, por sua finalidade, e não por seu princípio, e a isso ele chama de inverter. A dialética de Marx, por conseguinte, deve começar pelo final e não pelo princípio. Agora,

uma vez dada a inversão, pode pôr de pé e começar pela crítica antropológica para a partir dela ascender a seu modelo ideal pertinente, questionando agora o aparecer do Ser do capital, que é o mercado, remetendo-o a sua essência escondida e negada pelo mercado como aparecer do ser, tematizando isso no âmbito da produção que é onde se gesta ou produz as relações sociais de domínio e exploração, para logo chegar em sua teoria do fetichismo ao plano da tematização dos modelos ideias contidos não somente na burguesia, mas também na modernidade.

Depois de revelar tudo isso, portanto, Marx pode apresentar todas as suas cartas ao nos dizer ou nos mostrar que quando partimos de outro mundo ou imaginação possível, ou senão de outro modelo ideal, ao qual n'O *Capital* chama de "reino da liberdade" que se deduz da ideia de humanidade pressuposta em toda a sua reflexão, logo se mostra que a crítica da Economia Política de seu tempo e da dialética hegeliana pressupunha desde o início não somente outro modelo ideal, como também outra ideia de humanidade em acordo ao tipo de humanidade negada que a partir da teoria de Marx era afirmada.

Por isso, agora podemos dizer que a dialética de Marx é uma dialética de quatro níveis de compreensão e tematização da realidade e não somente três, que, por sua vez, pressupõe outro modelo ideal distinto tanto do capitalismo, como de Hegel, quanto da modernidade, ao qual chama "reino da liberdade", cujo

primeiro nível é uma antropologia explícita no qual desenvolve uma ideia de humanidade que serve como critério para não somente avaliar criticamente qualquer tipo de ação humana, como também para construir possíveis alternativas a qualquer tipo de dominação.

Logo, então, podemos chegar a nosso ponto central que seria saber ou perguntar a respeito de qual é o conteúdo do tipo de humanidade contida na ideia de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano. Evidentemente que esta ideia não é nem religiosa, nem mística, mas uma ideia secular do que é ou deveria ser o ser humano. Isto é, se a ideia de ser humano que o capitalismo e a modernidade produziram é uma secularização de um tipo ou ideia de ser humano de origem religiosa, de onde Marx toma o conteúdo da ideia de ser humano que está ao longo de toda a sua obra?

Como a reflexão dialética o exige, agora podemos voltar ao princípio, à origem, isto é, ao passado, mas, como Bloch e Benjamin dizem, não a qualquer passado, porque nem todo passado está no passado, senão que há passados que não têm somente um forte conteúdo de futuro, como que são passados que não estão no passado porque são atualidade presente, quer dizer, nem todo passado é pretérito passado imperfeito, nem todo passado ficou no passado, mas que há passados com os quais convivemos diariamente em nosso presente e que são os

verdadeiros horizontes de futuro.

4. A antropologia dialética do método de Marx: ou o método antropológico de Marx

Agora, o problema é saber de onde Marx toma a ideia de ser que lhe serve de critério ao longo de toda sua obra, quer dizer, qual é ou seria o conteúdo que como conteúdo está pressuposto na ideia de ser humano como ser supremo de Marx. O mais óbvio seria dizer que Marx não elabora esta ideia, mas a toma literalmente de Feuerbach, como diz Althusser, e que depois a abandona pela reflexão de que o ser humano é o ser da práxis como desenvolve nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* (2004), de 1844, para nunca mais voltar ao tema. Marx, como filósofo e pensador dialético que é, além da tremenda erudição com a qual contava, não é dos que tomam ideias de outros e as aplica sem mais, senão que a partir delas elabora seu próprio pensamento, remontando-se sempre aos pressupostos implícitos ou contidos nos conceitos, porque os conceitos, como as mercadorias, são coágulos, resultados de um processo.

Marx sabe que Feuerbach parte da tradição cristã, especialmente dessa tradição que está pensando o significado de que deus se fez ser humano. Marx conhece não apenas a tradição cristã medieval, mas suas fontes por seus antepassados judeus, porque provém da longa tradição de famílias de rabinos judeus como é o caso de Benjamin e, em parte, de Bloch; sabe detectar

no cristão o que é o judeu, ou seja, hebreu, e o que é o cristão e o helênico. Porque há que se dizer isso de um modo mais enfático (como o faz Hinkelammert): nem Yeoshúa ben Yosef, nem nenhum de seus *talmidim*, ou seja, discípulos, foram cristãos, senão que todos até o dia de suas mortes foram sempre judeus, israelitas e hebreus. E por isso mesmo esses textos do novo testamento devem ser interpretados nessa chave, por um lado e, por outro, sabendo que nem Yeoshúa ben Yosef e nem seus discípulos foram crentes racionalistas, lógicos ou seculares. No caso do apóstolo Paulo, Benjamin se refere a ele já como místico e revolucionário. E no caso do Messias, é claro que ele é um místico, discípulo de mestres essênios, formado no deserto onde ensinavam os méis da Torá, mas também o vinho, isto é, os mistérios contidos na Torá e que poderiam ser descobertos se ascendia-se corretamente por meio da escada, pela *mercabá* ou o *PARDES*.

A mensagem do messias, a boa nova com a qual descende a esta terra o espírito messiânico é que o ser humano pode fazer de si divino, isto é, pode ser como Deus, e quando os fariseus o acusam de heresia, ele mesmo, messias, cita os salmos onde efetivamente se diz na Bíblia que chegará o momento em que os filhos de Deus se tornarão como Deus e serão um com ele. E com esta mensagem se instaura um novo ensinamento que o mandamento contido na Torá ordena o ser humano a se converter não em cristão, judeu ou o que seja, mas em ser

humano. Mas o problema é sempre o que significa ser humano, qual é o conteúdo dessa palavra ou desse imperativo, havendo tantas maneiras de sê-lo. Para o messias, é claro que quando o ser humano reconhece que é filho de Deus, isto é, que foi criado por ele, significa que tem em seu seio, em sua alma, em sua subjetividade, quer dizer, em sua interioridade, um conteúdo também divino, que provém do pai e que por isso pode fazer coisas similares às que faz ou fez o Pai, ou seja, Deus. Se o ser humano reconhece em Deus seu pai, então tem como ser humano um exemplo, um critério do que ele poderia ser se quiser fazê-lo. Se isto é assim, então o problema é esclarecer a qual deus o Messias está se referindo ou, em todo caso, a qual tipo de conteúdo de Deus se refere, ou ainda como é esse deus ao qual se refere, porque Deus tem muitas determinações ou modos de ser e de aparecer, mas dentro todos eles, há alguns que são fundamentais.

De entrada, é bom recordar que nem o Messias, nem seus discípulos, nem os gnósticos, nem os camponeses seguidores de Müntzer se referem a Deus como o déspota ou como o onisciente, ideias de deus que circulavam muito entre os séculos XIV e XVI, e sim ao misericordioso, ao digno de respeito por ser criador da Vida tanto humana como da natureza e do universo. Isto é, a ideia de deus que está contida nas lutas camponesas é aquela que afirma que Deus é deus porque é o bem e a bondade em sua expressão máxima, e a prova disso é a vida

que trouxe para esta terra, a qual é produto da sua bondade e que o ser humano se faz divino quando compartilha desta tarefa da produção do bem e da bondade nesta terra, produzindo e reproduzindo a vida para todos.

Quer dizer, de modo similar à ideia que os povos originários têm do ser humano, da vida e da criação, os camponeses liderados por Tomas Müntzer pensam e creem que tudo criado nesta terra é criação divina porque tem vida, e porque tem vida, por sua vez, reproduz a vida, é boa; e por isso mesmo é digno de respeito, de cuidado e proteção. E que se algo atenta contra esta criação, quer dizer, contra a vida, contra o bem ou a bondade, deduz-se que se deve lutar contra tudo o que se opõe ao bem, à bondade e à vida.

Nos tempos de Marx, não existem apenas muitas crenças e religiões, senão que no interior do cristianismo e do judaísmo há muitas denominações, que cada uma delas se caracteriza por pôr o destaque em tal ou qual passagem ou interpretação, então o problema não é optar por uma delas, e sim pôr um critério que nos permita discernir com entendimento não somente as religiões ou denominações, mas o sentido da mensagem. E como diz Hinkelammert, a mensagem é clara no messias: o problema não é fazer de si cristão, judeu, muçulmano ou ateu, o problema é fazer de si humano.

Em nossa opinião, Marx, em sua primeira reflexão dialética, como crítica de uma dialética de direita, faz secularizar esta ideia messiânica de que o ser humano é divino, afirmando agora o ser humano como ser supremo, isto é, digno, não de adoração, senão de respeito, de cuidado e proteção. E quando Marx faz isso, o que daí realiza é assentar as bases para a partir desta ideia de ser humano desenvolver seu modelo ideal pertinente. Como diz Franz Hinkelammert, no início Marx chama este modelo ideal de comunismo, mas n'O *Capital*, o chama explicitamente de "reino da liberdade". Isto é, da reflexão antropológica com a qual começa a reflexão dialética de Marx, esta é coroada com a reflexão relativa ao modelo ideal pertinente a esta antropologia. Por isso afirmamos que o método dialético em Marx está contido e desenvolvido em sua teoria do fetichismo, ao final de sua reflexão dialética em 1873, porque com esta reflexão relativa ao fetichismo próprio do capitalismo, o que Marx faz é mostrar porque a mercadoria esconde ou oculta o que ela pressupõe e que é seu conteúdo, que são as relações de dominação e exploração, tanto do trabalho humano como da natureza. A teoria do fetichismo em Marx serve para mostrar que os modelos ideais pressupostos tanto na economia política clássica quanto na filosofia hegeliana, tornam invisível a dominação e a exploração. Marx tem que mostrar como isto que está na realidade aparece de modo encoberto, negado e velado não somente pelas relações sociais, mas também por sua ciência e sua filosofia. Apenas quando Marx nos mostra seu

outro modelo ideal, somente a partir daí se pode ver de modo diáfano o que está escondido e encoberto, mas a condição de que levemos a sério a reflexão antropológica de Marx que, como esta reflexão tenta mostrar, não está separada de sua reflexão dialética, senão que está intimamente ligada a ela; por isso afirmamos que a dialética de Marx é de quatro momentos e não somente de três, como em Hegel.

Em nossa opinião, como o marxismo do século XX não entendeu essas especificidades da reflexão dialética de Marx, recaiu no mesmo que queria criticar, porque deixou intactos os dois momentos fundamentais da reflexão dialética de Marx, a saber, sua reflexão antropológica e sua reflexão relativa aos modelos ideais pressupostos tanto em Hegel, quanto na Economia Política de seu tempo. Ao descuidar desse aspecto tão fundamental para o pensamento dialético de Marx, o pensamento crítico, de esquerda, marxista e até socialista, seguiu pressupondo as ideias de ser humano próprias do capitalismo e da modernidade e, em consequência, também seguiu pressupondo o modelo ideal pressuposto tanto na modernidade como no capitalismo. Ao não ser questionado o fundamento, esse sistema de dominação seguiu se desenvolvendo até o dia de hoje.

Segundo nossa investigação, esta tarefa não foi terminada por Marx, apenas começou com sua obra, e agora o que cabe é continuar com este tipo de reflexão, repensando a partir das

humanidades negadas pelo capitalismo e pela modernidade para daí retornarmos a seus próprios modelos ideais, para a partir daí retornarmos na crítica e na luta, mais além do capitalismo e da modernidade.

O mandamento é tornar-se humano, ou seja, divino.

Referências Bibliográficas

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer: o teólogo da revolução.** Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973 [1921].

BLOCH, Ernst. **Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte.** 2ª ed. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977 [1962].

HEGEL, G W. Friedrich. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser.** Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016 [1812/1832].

HEGEL, G W. Friedrich. **Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência.** Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017 [1813].

HEGEL, G W. Friedrich. **Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito.** Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018 [1816].

HEGEL, G W. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: a Ciência da Lógica. Volume 1. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado.** São Paulo: Loyola, 1995a [1830].

HEGEL, G W. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**: a Filosofia da Natureza. Volume 2. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995b [1830].

HEGEL, G W. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**: a Filosofia do Espírito. Volume 3. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995c [1830].

HEGEL, G W. Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 2^a ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003 [1807].

HEGEL, G W. Friedrich. **Filosofia do Direito**: linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010 [1820].

HINKELAMMERT, Franz. La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. *In*: **Economía & Sociedad**. San José - Costa Rica, v. 24, n 55, janeiro-fevereiro, pp. 120-137, 2019.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2^a ed. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão

Popular, 2008 [1859].

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010 [1844].

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004 [1844].

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política burguesa. Livro I: o processo de acumulação do capital. 2ª ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017 [1872].

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. São Paulo: EdUSP/Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1974 [1945].