



Volume 8, Nº 1

inquiétude

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



UFG

QUALIS B4

ISSN 2177-4638

EXPEDIENTE

Inquietude - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v. 08, n. 01)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG
e do Curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás - UFG
Goiânia, jan/jun 2017 - ISSN: 2177-4838

Classificação Qualis-Capes – B4

Universidade Federal de Goiás

Reitor: Orlando Afonso Valle do Amaral

Vice-Reitor: Manoel Rodrigues Chaves

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura

Pró-Reitora: Giselle Ferreira Ottoni Candido

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Hans Christian Klotz

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Martina Korelc

Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás

Coordenador: Pedro Jonas de Almeida (licenciatura)

Thiago Rodrigo de Oliveira Costa (bacharelado)

Imagem da Capa

Pisa Mural de Keith Haring

Editor-chefe

Renato Moscateli

Editor Executivo

Marcelo Rodrigues de Melo

Heitor Pagliaro

Conselho Editorial

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, PUC-Goiás

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Odílio Aguiar, UFC

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Equipe Editorial

Adriane Campos de Assis Remigio

Aline Matos da Rocha

Arthur Bartholo Gomes

Caius César de Castro Brandão

Eder David de Freitas Melo

Eduarda Santos Silva

Fernando Batista Safadi

Heitor Pagliaro

João Lourenço

João Aparecido Gonçalves Pereira

Joézer Carvalho de Castro

Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro

Marcelo Rodrigues

Mariane Farias de Oliveira

Paulo Fernando Rocha Antunes
Reinner Alves De Moraes
Renato Moscateli

Arte e diagramação
Marcelo Rodrigues de Melo

Suporte técnico
Heitor Pagliaro

Colaboração/Revisão
Caius César de Castro Brandão
Heitor Pagliaro
Webert Gomes Silva

Contatos
www.inquietude.org
revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG

ÍNDICE

EDITORIAL - 06

ADRIANE CAMPOS DE ASSIS REMIGIO

ARTIGOS

TEORIA DO ERRO, O PROBLEMA DA OBJETIVIDADE MORAL E FENOMENOLOGIA DO VALOR - 10

EMERSON MARTINS SOARES

O CONCEITO DE OPINIÃO PÚBLICA EM ROUSSEAU: DA CORRUPÇÃO DO INDIVÍDUO À TRANSPARÊNCIA DO CORPO POLÍTICO - 28

ROSÂNGELA ALMEIDA CHAVES

EXPLICANDO E JUSTIFICANDO AÇÕES SOBRE UMA SUPOSTA “ANTINOMIA DO SABER” - 48

DARLEY ALVES FERNANDES

O GOVERNO INFINITO DOS HOMENS: ESCATOLOGIA E RESISTÊNCIA EM FOUCAULT E AGAMBEN - 65

PEDRO LUCAS DULCI

RESENHAS

A EDUCAÇÃO ÉTICA COMO VIA DA CIDADANIA COSMOPOLITA EM KANT - 87

FERNANDO CARDOSO BERTOLDO

A CRISE DO OCIDENTE - 95

MIROSLAV MILOVIC

RESUMOS - 97



EDITORIAL

É com grande alegria que anunciamos mais um volume da Revista *Inquietude*: volume 8, número 1, fruto de muita dedicação e esforço. A imagem do mural produzido por Keith Haring compõe a capa deste número da revista.

A filosofia é repleta de exemplos para pensarmos de que forma o conhecimento se faz: se por consensos ou conflitos. Teria Aristóteles alcançado seu profundo pensamento ético caso não houvesse estudado a ética platônica e percebido que com ela concordava em alguns aspectos e não em outros? Kant afirma que todos os pensadores da filosofia constroem seus edifícios do conhecimento sobre as ruínas de outras filosofias. Acreditamos que inquietar-se com o pensamento de outros autores seja um impulso para o conhecimento.

É neste movimento, entre conflitos e consensos, que apresentamos esta edição composta por quatro artigos e duas resenhas, além de uma seção de resumos de dissertações de mestrado, resumos de monografias e relatórios de iniciação científica.

No texto de abertura, intitulado *Teoria do erro, o problema da objetividade moral e fenomenologia do valor*, o autor Emerson Martins Soares faz uso da obra *Ethics: Inventing Right and Wrong*, de J. L. Mackie, para discutir o desenvolvimento da Teoria do Erro, enfatizando suas principais características. Conforme dito acima, não só de consensos vive a filosofia,

logo, o texto em questão busca tecer críticas à teoria de Mackie, colocando em cheque o êxito de sua teoria. Para Mackie, não existiriam valores morais objetivos. É usando o próprio desenvolvimento de Mackie que o autor identificará suas falhas.

Em seguida, apresentamos o artigo *O conceito de opinião pública em Rousseau: da corrupção do indivíduo à transparência do corpo político*, de Rosângela Almeida Chaves. Neste, a autora busca revelar a evolução que o conceito de opinião pública sofre nas obras do genebrino. Primeiro, como um elemento negativo: fator de corrupção do povo; em outros momentos, como um controle social: estabilizaria os costumes e faria com que todos os seguissem.

O próximo artigo, *Explicando e justificando ações sobre uma suposta “antinomia do saber”*, de Darley Alves Fernandes. O texto aborda um aspecto a que Kant não deu ênfase, qual seja, a distinção entre “causa determinante” e “razão determinante”. A justificção de uma ação a partir de sua causa não se sustenta: a causa só nos faz entender e explicar a ação, mas não a justifica. Além disso, ambas não teriam um caráter excludente, mas sim complementar.

Nosso quarto artigo, intitulado *O governo infinito dos homens: escatologia e resistência em Foucault e Agamben*, de Pedro Lucas Dulci, objetiva inquirir a articulação embrionária de alguns conceitos no interior do pensamento foucaultiano, os quais, mais tarde, serão usados por Agamben como genealogia teológica de economia e de governo. Foucault parte de um questionamento referente a pretensões políticas infinitas e indica formas escatológicas de contraconduta. Agamben faz uso dessas noções para desenvolver seu pensamento em relação àquelas sobre o tempo messiânico.

A seção de resenhas apresenta, em sua abertura, um texto elaborado por Fernando Cardoso Bertoldo, *A educação ética como via da cidadania cosmopolita em Kant*, o qual se constrói a partir do texto *Sobre a pedagogia*, de Immanuel Kant, em sua 2ª edição, de 1999. O objetivo desta resenha é explicitar por que e como, para Kant, a educação ética é o meio pelo qual a cidadania cosmopolita poderia ser alcançada. Bertoldo, para isso, busca dar algumas respostas para questões que concernem à concepção de ser humano e à possibilidade de uma formação moral e, além disso, o autor da resenha avalia se a obra identifica quais as condições necessárias para um ser humano pensar por si mesmo e quais as exigências necessárias para que se alcance uma cidadania cosmopolita.

A segunda resenha desta edição foi escrita por Miroslava Milovic, sobre o livro *A crise do ocidente*, do espanhol Luis Sáez Rueda. Rueda busca inspiração em Husserl, mas não trata dos mesmos temas, olha para a nossa realidade atual e a percebe como pobre em relação ao poder de autocriação: não somos mais uma sociedade que cria, somos uma sociedade de consumo. Dessa forma, Rueda pensa em formas de recriação da fonte produtiva. Além disso, salienta suas diferenças com o pensamento de Habermas, deixando claro que uma específica dimensão material da cultura estaria sendo perdida. Sua inspiração viria de Deleuze e de seus pressupostos rizomáticos, neste caso, a riqueza dos rizomas energéticos em contraposição às forças capitalistas e à cultura identitária que nos dominam.

Manifestamos nossa gratidão aos membros do Conselho Editorial da *Inquietude*, aos autores que confiaram na revista para a submissão e publicação de seus textos e, especialmente, aos pareceristas que compuseram a comissão de avaliação dos artigos aqui publicados. Ratificamos que o espaço

da *Inquietude* busca a promoção de um diálogo filosófico, por isso deixamos aberto o convite para aqueles que objetivam, no futuro, enviar-nos seus textos. Agradecemos também o apoio e o incentivo da Faculdade de Filosofia às atividades da revista.

Por fim, gostaríamos de aproveitar para desejar boas vindas aos novos membros da *Inquietude*, aos editores: Aline Matos da Rocha, Eduarda Santos Silva, Fernando Batista Safadi, Joézer Carvalho de Castro, Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro e Paulo Fernando Rocha Antunes, e também aos novos revisores: Davi Maranhão de Conti e Paola Nunes de Souza.

Adriane Campos de Assis Remigio



TEORIA DO ERRO, O PROBLEMA DA OBJETIVIDADE MORAL E FENOMENOLOGIA DO VALOR

EMERSON MARTINS SOARES¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar e analisar criticamente as principais características da teoria do erro de J. L. Mackie, proposta em seu livro *Ethics: Inventing Right and Wrong*. A tese central de sua obra é que não existem valores (morais) objetivos. A partir dessa tese, Mackie propõe explicar a pretensão de objetividade do discurso moral, bem como o elemento categórico e prescritivo dos juízos morais convencionais, sob o ponto de vista do subjetivismo de segunda ordem, isto é, de um subjetivismo metaético, especificamente, do ceticismo ontológico acerca de tais valores. A título de conclusão, fica demonstrado que as críticas de Mackie contra a objetividade dos valores morais não logram êxito.

Palavras-chave: Valores morais objetivos. Subjetivismo. Teoria do erro. Metaética.

THE THEORY OF ERROR, THE PROBLEM OF MORAL OBJECTIVITY, AND THE PHENOMENOLOGY OF VALUE

ABSTRACT

The purpose of this article is to present and critically analyze the main features of J. L. Mackie's theory of error, as proposed in his book *Ethics: Inventing Right and Wrong*. The central thesis of his work is that there exist no objective (moral) values. Based on this thesis, Mackie proposes to explain the objectivity of the moral discourse, as well as the categorical and prescriptive element of conventional moral judgments, from the viewpoint of second order subjectivism, i.e., a meta-subjective subjectivism, specifically, the ontological skepticism about such values. In conclusion, it is shown that Mackie's criticisms against the objectivity of moral values do not stand.

Keywords: Objective moral values. Subjectivism. Theory of error. Metaethics.

A teoria do erro de Mackie J. L. Mackie, em seu livro *Ethics: inventing Right and Wrong*², afirma que a ética, entendida enquanto disciplina filosófica pode ser dividida em dois domínios principais que se diferenciam quanto à natureza das questões que discutem. O filósofo pode abordar questões éticas normativas, colocando em causa que tipo de ações são corretas ou incorretas, justas ou injustas, que traços de caráter devemos buscar, no que consiste a virtude e o que a distingue do vício, qual o status do bem, da justiça e assim por diante; bem como pode também respondê-las propondo critérios normativos, como o dever, o prazer, as consequências, etc. Estas, nos diz Mackie, são questões de primeira ordem, em que o filósofo estabelece o conteúdo da ética. Por outro lado, também podemos levantar questões a respeito do estatuto semântico, epistemológico, ontológico e metafísico desse mesmo conteúdo. O filósofo pode, então, questionar a respeito da existência objetiva dos valores morais e dos critérios morais, bem como negar a possibilidade epistemológica de justificação desse conteúdo, negar a existência de fatos morais ou ainda afirmar a existência de tais fatos, etc. Nesse domínio, Mackie volta a nos dizer, o filósofo faz questões de segunda ordem, questões de metaética que analisam o status da ética bem como a linguagem dos enunciados morais. A abordagem da *teoria do erro* de Mackie consiste, então, em uma abordagem a questões de segunda ordem da ética.

Em seu livro, *Ethics*, o autor propõe o que ele chama de *ceticismo moral*, que nada mais é do que a tese negativa de segunda ordem a respeito da ética acerca da *não* existência de valores (morais) objetivos. Aliás, é exatamente com a

² MACKIE, J. L. Penguin Books: New York, 1990. Daqui em diante apenas *Ethics*. Cotejo a tradução em espanhol feita por Tomas Fernández Aúz, Madrid: Gedisa, 2000. E também a versão em português do primeiro capítulo da obra intitulado *A Subjetividade dos Valores*, disponível em <http://criticanarede.com/subjvalores.html>.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeL).

famosa afirmação de que “não há valores [morais] objetivos”³ que Mackie inicia seu livro. Para o autor, a tese de que valores morais não são objetivos, ou seja, de que tais valores não fazem parte da estrutura própria do mundo para que possamos apreendê-los assim como podemos compreender, de forma análoga, as leis da física, da biologia, bem como os elementos químicos, etc., inclui todos os juízos morais e não apenas questões relativas à bondade moral, ou seja, todo e qualquer juízo moral prescritivo. Todavia, a asserção ou tese de Mackie de que “não há valores objetivos” não inclui apenas os valores morais, mas também inclui valores nomeadamente estéticos, ou seja, questões referentes ao belo e aos vários tipos de mérito artístico. A tese do referido autor é considerar os valores como não sendo uma exclusividade apenas da ética: para ele outras áreas do saber também possuiriam valores e também nessas áreas a objetividade de tais valores seria de crucial importância, pois como afirma Mackie, uma vez que a objetividade é considerada, as mesmas observações valem tanto para valores estéticos quanto para valores morais, pois ambas teriam valores com o mesmo status e a mesma pretensão de objetividade. Acontece que uma discussão séria sobre a objetividade dos valores estéticos só não ocorre porque estes trazem uma problemática menos urgente do que a problemática da ética. O que não atenua o fato de que tanto a moral como a estética estão no mesmo barco ou são como que dois lados de uma mesma moeda: ambas não possuem valores objetivos na visão de Mackie.

O ceticismo moral de segunda ordem que Mackie propõe pode ser também chamado de *subjetivismo*; porém, a ideia de subjetivismo, termo que pode ser usado como alternativa para a ideia de ceticismo moral apresentado conforme o autor, diz respeito a questões de segunda ordem da ética, mais especificamente, diz respeito acerca de uma ontologia dos valores morais, e não pode ser, sob

³ MACKIE, 1990, p. 15.

hipótese alguma, comparada com o subjetivismo moral de primeira ordem, que é aquele cuja doutrina reza que os juízos morais de um homem apenas expressam sua própria postura – são válidos apenas para o sujeito que os aceita. Tal doutrina diz ainda que os juízos morais não podem ser provados ou demonstrados como verdadeiros, assim como as afirmações científicas o podem; e, como consequência, diz também que não há fatos morais porque no mundo existem apenas coisas e fatos de que tratam as ciências naturais, não existindo, então, coisas como fatos morais.

Cabe ressaltar que a tese de Mackie não pode ser confundida com o subjetivismo moral de primeira ordem, porque sua tese se distingue de tal tipo subjetivismo moral em dois aspectos. Primeiramente, sua tese é uma doutrina negativa, e não positiva: ela diz sobre o que não existe, isto é, valores objetivos, tanto morais quanto estéticos. E também é uma teoria ontológica, não linguística ou conceitual, não tendo, segundo o autor, nada a ver com o significado dos enunciados morais, mas apenas com sua ontologia. Assim, o ceticismo moral proposto pelo autor – a negação da existência de valores morais objetivos –, não deve ser confundido com nenhuma das visões normativas de primeira ordem ou com qualquer análise conceitual ou linguística.

A partir das distinções delineadas acima, fica claro que a teoria proposta por Mackie busca desenvolver uma resposta que explique a equivocada pretensão de objetividade do discurso moral e o elemento categórico e prescritivo dos juízos morais convencionais sob o ponto de vista do subjetivismo, especificamente do ceticismo ontológico acerca de tais valores.

Passemos, pois, aos elementos básicos da teoria proposta por Mackie. Como já mencionado acima, Mackie começa seu livro, bem como sua exposição acerca do que convencionou chamar de *teoria do erro* (*Theory of Error*), com sua

célebre frase a qual afirma que “não há valores [morais] objetivos”⁴. O que significa então a tese de que *não* existem valores (morais) objetivos? Mackie não quer dizer que não há qualquer diferença entre, por exemplo, ações boas ou ações más. Os comportamentos, bem como as coisas que acontecem no mundo, são de fato parte da estrutura do mundo e, portanto, existem diferenças objetivas entre estas, mas tais diferenças são apenas descritivas entre o que se pode considerar uma ação boa ou má. O ponto importante a ser destacado aqui é que a objetividade não se confunde com intersubjetividade, nem com universalidade. Para o autor, dizer que há valores objetivos não seria meramente dizer que haja algumas coisas valorizadas por todos, nem que aquilo acarrete isto, pois poderia existir acordo na valoração e tal concordância subjetiva teria como resultado valores intersubjetivos e não objetivos, porque intersubjetividade não é equivalente à objetividade. Tampouco a universalidade deve ser entendida enquanto objetividade, porque caso alguém queira universalizar seus juízos ou louvores morais prescritivos, tais juízos prescritivos seriam apenas as atividades deste sujeito e nada além disso; portanto, ainda que eles possam ser universalizáveis de certo modo, isso não os torna objetivos.

Podemos elencar agora então as quatro principais características da *teoria do erro* conforme proposta por Mackie, são elas:

1. Um enfoque de segunda ordem relacionado com o entroncamento categorial dos valores morais e com a natureza da valoração moral, associado ao modo e lugar de seu encaixe no mundo e a negação da existência de valores morais objetivos;

2. Um subjetivismo que não está comprometido com o subjetivismo semântico, ou seja, um subjetivismo no sentido amplo e não uma doutrina do significado, e que, neste sentido não se identifica com o não cognitivismo;
3. O reconhecimento de que o ceticismo moral é contraintuitivo, pois a análise do discurso moral ordinário revela uma crença implícita na objetividade dos valores morais, neste aspecto há uma identificação com o cognitivismo na explicação semântica;
4. Uma aproximação do não cognitivismo ao reconhecer que os valores objetivos em questão possuem intrinsecamente a qualidade de orientar a ação ou gerar motivação, reconhecimento que indiretamente o compromete com o internalismo motivacional.⁵

A partir dessas considerações a respeito da *teoria do erro* de Mackie, podemos entender que o ceticismo ou subjetivismo moral do autor, independentemente de como resolvermos chamá-lo, distingue-se de teses que negam a realidade de fatos morais (tais como o mencionado não cognitivismo) em dois aspectos cruciais. Primeiro, ele parte de uma doutrina negativa: tal doutrina diz o que não é o caso (os valores não são objetivos); e diz o que não são as proposições morais e o que não existe (elas não são entidades, qualidades ou relações); em segundo lugar, a proposta de Mackie é de uma doutrina ontológica: não é uma doutrina de análise do significado dos termos morais, embora, para ser plausível, também ofereça tal explicação do significado – porém este é o desenvolvimento da teoria e não seu o núcleo, como o autor é enfático em afirmar – e, de fato, sob o ponto de vista da análise semântica identifica-se com o cognitivismo, mas esse não é seu objetivo central. A pretensão de Mackie é que,

⁴ Idem, p. 15

⁵ FERREIRA, 2010, p. 366.

ao dizer o que é uma moral, ele estaria dando todo o significado possível de bem.⁶

Ele vai além ao dizer que a tese segundo a qual valores não são objetivos, não fazem parte da estrutura do mundo, é concebida de forma a incluir não apenas a bondade moral, que poderia ser mais naturalmente identificada com o valor moral, mas também outras coisas que poderiam ser chamadas, num sentido mais fraco, de valores ou desvalores morais – retidão e erro, dever, obrigação, o fato de uma ação ser corrupta e desprezível, etc.⁷ Assim, pois, a pretensão de Mackie é concluir que o discurso moral é cognitivamente significativo, isto é, tem natureza representacional, mas é, na pior das hipóteses, sistematicamente falso ou, na melhor das hipóteses, implausível. Ao final, sua tese é o que se convencionou chamar uma *teoria do erro* porque afirma que, embora a moralidade possa – e deva – ser reconhecida na sua fenomenologia, as pessoas cometem um erro ao não perceber a falsidade de seus fundamentos, isto é, a pretensão de objetividade de seus juízos morais. E, conseqüentemente, neste caso cometem outro erro ao não perceber que apoiam suas crenças numa categoria vazia.⁸

Os argumentos da estranheza e da relatividade dos valores: algumas considerações

Fica claro então que *teoria do erro* de Mackie é uma negação dos valores morais objetivos quando diz que “embora a maioria das pessoas, ao formular juízos morais, implicitamente afirme, entre outras coisas, apontar a algo objetivamente prescritivo, essas afirmações são todas falsas”. (MACKIE, 1990, p. 35) Assim, para apoiar sua tese, Mackie lança mão de dois tipos de argumento (cuja função é fornecer o núcleo de sua tese), quais sejam: o argumento da *estranheza* (ou

peculiaridade) e o argumento da *relatividade*. Segundo Mackie, embora sejam argumentos distintos, ambos podem ser complementados de várias maneiras.

Iniciemos com o argumento da relatividade. Para Mackie as diferenças radicais que encontramos entre juízos morais de primeira ordem tornam muito difícil tratar tais juízos como apreensões de verdades objetivas. Segundo Mackie,

O argumento da relatividade tem como premissa a conhecida variação de códigos morais de uma sociedade para outra e de um período para outro, e também as diferenças de crenças morais entre diferentes grupos ou classes dentro de uma mesma comunidade complexa. (MACKIE, 1990, p. 37)

Pois para ele tal relatividade pode indiretamente apoiar o ceticismo moral de segunda ordem, o qual está defendendo.

Mas não é a mera discordância que atua contra a objetividade moral. Segundo Mackie, a diversidade de códigos morais, a variação entre estes mesmos códigos dentro de uma mesma sociedade e até mesmo a discordância sobre tais códigos morais é, para ele, o mero reflexo da adesão e participação das pessoas em vários modos de vida. Os códigos morais são como meros reflexos dos modos de vida das pessoas, o que aponta para uma inexistência de valores morais objetivos, porque os juízos morais são meramente subjetivos e meros reflexos do modo de vida no qual a pessoa está inserida. Assim, qualquer pretensão de objetividade e universalidade de tais juízos é inadequada. Conforme Mackie

O argumento da relatividade tem alguma força simplesmente porque as reais variações dos códigos morais são explicadas de forma mais fácil por meio da hipótese de que refletem modos de vida do que por meio da suposição de que expressem percepções de valores objetivos, a maioria das quais é seriamente inadequada e terrivelmente distorcida. (MACKIE, 1990, p. 37)

Portanto, o que Mackie faz é negar o objetivismo, mas ele precisa do valor objetivamente compreendido para chamá-lo de falso, o que torna sua tese, ao menos, contraproducente, pois ele assume, ao menos linguisticamente, a possibilidade de existência de valores morais objetivos, para então rejeitá-los. Talvez, se Mackie tivesse optado por considerar os valores morais como sendo *sem sentido*, pudesse escapar de tal crítica, pois poderia argumentar que os objetivistas atribuem sentido a algo que não o possui.

⁶ Cf. DUTRA, 1998, p. 514.

⁷ Cf. MACKIE, 1990, p. 15

⁸ Cf. DUTRA, 1998, p. 515.

Passemos agora ao argumento da estranheza (ou peculiaridade), que é, para Mackie, mais importante e mais amplamente aplicável do que o argumento da relatividade. O argumento possui duas partes, uma metafísica e outra epistemológica. A parte metafísica diz que se existissem valores morais objetivos, então deveriam existir entidades, qualidades ou relações que seriam de um tipo realmente muito estranho e completamente diferente de qualquer outra coisa que exista no universo. Já a parte epistemológica do argumento diz que, de forma correspondente, se estivéssemos conscientes desses valores morais objetivos, isto se daria pelo fato de possuímos alguma faculdade de percepção moral especial ou intuição completamente diferente de nossos modos comuns de conhecer todas as demais coisas.⁹

O argumento da estranheza como proposto por Mackie é um dos mais importantes para sua teoria. De acordo com esse argumento, para sustentar sua posição, o objetivista postula entidades e aspectos valorativos de tipos completamente diferentes daqueles a que estamos familiarizados. E como não há nenhuma faculdade cognitiva capaz de percebê-los, o objetivista se vê, na imensa maioria dos casos, obrigado a afirmar que possuímos algo como uma *intuição moral* ou mesmo um *sensu moral* capaz de apreender tais entidades, que seriam bastante estranhas em relação àquilo com o que estamos habituados.¹⁰

Para Mackie, qualquer coisa que supostamente tivesse alguma qualidade moral objetiva deveria estar ligada a características naturais. Mackie se pergunta qual é a relação entre uma ação e o fato moral de que tal ação seja, digamos, errada? Segundo ele, não pode ser uma relação lógica ou semântica, porque não acontece que as duas características ocorram juntas. A qualidade de ser errada deve ser consecutiva ou superveniente à ação que a sucede, ou seja, é errada porque tal ação é errada. Tal ação não possui outras propriedades superiores que não sejam suas propriedades naturais, pois caso contrário, como poderíamos distingui-las? Assim, essa suposta qualidade moral é meramente subjetiva e se relaciona causalmente à detecção de características naturais da ação.

Quanto à parte epistemológica do argumento de Mackie, que é aquela que diz que se caso estivéssemos conscientes desses valores morais objetivos, isto se daria pelo fato de possuímos alguma faculdade de percepção moral especial ou intuição completamente diferente de nossos modos comuns de conhecer todas

⁹ Cf. MACKIE, 1990, p. 38.

¹⁰ Cf. *Idem*, p. 39.

as demais coisas. Mackie diz que quando fazemos a inconveniente pergunta de “como podemos estar cientes da sólida prescritividade dos juízos morais, da verdade dessas premissas éticas particulares ou da cogência desse padrão de racionalidade ética particular?” (MACKIE, 1990, p. 40), nenhuma de nossas explicações, seja de percepção sensorial, ou introspecção, ou ainda de inferência ou construção lógica, ou mesmo análise conceitual, nos fornece uma resposta satisfatória. Isto porque, segundo o autor, “um tipo especial de intuição é uma resposta claudicante, mas é a única à qual o objetivista esclarecido está inclinado a recorrer”. (MACKIE, 1990, p.41).

Portanto, segundo Mackie, o ceticismo moral tem que tomar a forma de uma *teoria do erro*, reconhecendo assim que uma crença em valores objetivos é constituída no pensamento e na linguagem moral comum. Porém, o que a *teoria do erro* afirma é que essa crença arraigada no senso comum é nomeadamente falsa. Para corroborar isso, há a tese da variabilidade ou relatividade de pontos importantes do pensamento moral e sua dependência em relação aos modos de vida reais daqueles que julgam emitir juízos prescritivos válidos de forma objetiva e universal. Também há o que ele chama de peculiaridade metafísica dos supostos valores objetivos e a questão de como tais valores poderiam ser consecutivos com respeito a certos aspectos naturais, ou supervenientes a eles. Há ainda, conforme Mackie, a dificuldade epistemológica de explicar nosso conhecimento das entidades de valor ou de suas características.¹¹ Porém, devido ao tempo e espaço de que dispomos, não entraremos em tais questões contentando-nos apenas em analisar neste ponto os argumentos da estranheza e da relatividade que são, aliás, os mais importantes para a teoria de Mackie e são exatamente os pontos sob os quais nossa crítica focar-se-á.

Mas porque deveríamos concordar com Mackie a respeito da estranheza dos valores morais? Quero dizer, se a moral realmente existe, por que alguém deveria esperar sua igualdade a outros tipos de coisas? Parece que Mackie culpou os valores morais por não se comportarem como os objetos físicos. Porém, este é um exemplo absurdo de determinação de culpa, isto é, se os valores morais não são objetos físicos, por que então supor que as pessoas deveriam esperar que os valores morais tivessem semelhança com objetos físicos? Caso Mackie esteja correto em seu ponto de vista, então um grande número de entidades tais quais

¹¹ Cf. *Idem*, p. 38-41.

números, pessoas, as leis da lógica, os universais, conjuntos e qualquer outra entidade não física estariam perdidos por serem estranhamente extravagantes.¹² Outra crítica que pode ser feita a Mackie é a seguinte: parece ser inevitável a suposição de que uma objetividade, ao menos do agente, já está presente na própria articulação da tese de Mackie. Conforme diz John Finnis:

Esta é a teoria de Mackie acerca da objetivação: supostamente qualidades objetivas de atos, estados de coisa, etc., são, em realidade, apenas a projeção de sentimentos e desejos. Mackie entende que sua teoria é verdadeira; ele afirma a proposição ou proposições que acabo de citar. Ora, a minha citação foi composta por um conjunto de sons no ar, marcas nessa página; esses sons ou essas marcas foram destinados a ter um significado, e, de fato, tiveram o significado daquela proposição. No entanto, as intenções são *totalmente* diferentes de qualquer outra coisa no universo. E a relação entre a expressão e a proposição, a relação que chamamos de significado, é totalmente diferente de qualquer outra no universo. E aquela qualidade da proposição que consideramos ser a sua veracidade é (qualquer que seja o nosso entendimento sobre a verdade) totalmente diferente de tudo o mais no universo. (FINNIS, 2012, p.59-60)

Talvez essa objetividade inevitavelmente pressuposta nas proposições de Mackie, possa dar suporte a uma teoria da objetividade moral aos moldes clássicos, como é o caso da teoria de John Finnis.¹³

Ainda segundo Finnis, se formos considerar entidades, qualidades e relações apenas as presentes nas teorias físicas, químicas, etc., então estaremos inclinados a dizer que as intenções, os significados e a verdade representam algo estranho para nós e que a sua compreensão representa algo diferente do observar, pesquisar, medir, etc., e que é melhor que a pessoa atribua a esse compreender e a esse ajustar um rótulo de faculdade especial da intuição, o que é altamente complicado. Assim, qualquer projeto que pretenda explicar a intenção e a sua compreensão ou o significado e a sua compreensão ou também a verdade e a sua avaliação, é um projeto manifestamente arbitrário e autorrefutável. Porque o mundo em que nós intencionamos, buscamos significados e afirmamos proposições verdadeiras e falsas é mais estranho do que aparenta ser para um

¹² Cf. MORELAND; CRAIG, 2003, p. 485.

¹³ Por Falta de tempo e espaço bem como por não ser este o objetivo principal do presente trabalho, não abordarei aqui a teoria ética de John Finnis. Não obstante, para os interessados em compreender a teoria ética de Finnis, ver FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2013. Além da obra contida na bibliografia logo abaixo.

gato que percebe uma tigela de leite e a bebe, porque é mais diversificado em seus aspectos fundamentais e nas suas qualidades e relacionamentos.¹⁴

Assim, quando encontramos alguém relutante, como Mackie, em aceitar que a bondade poderia “pertencer” a certos estados de coisas, porque fica, no seu caminho, a pergunta em branco “O que é esta pertença?”, devemos perguntar-lhe se esta pertença é um pouco mais misteriosa do que o “pertencer” das intenções aos atos, do significado às expressões, da verdade ou falsidade ou da demonstrabilidade às proposições... Alguma imagem ou modelo sobre a pertença de propriedades naturais em objetos naturais fica na frente do seu caminho. Da mesma forma, uma imagem ingênua de relações causais fica no seu caminho quando ele pergunta (acerca do juízo “isso é errado porque é cruel”): “O que, no mundo, é representado por meio desse ‘porquê?’”. Podemos e devemos responder que o relacionamento representado por meio desse “porquê” não está nem menos nem mais “no mundo” que aquele representado pelo “porquê” no “Ele deveria afirmar a conclusão desse argumento porque suas premissas são verdadeiras e suas inferências válidas” ou “A conclusão deve ser verdadeira porque as premissas são verdadeiras e as inferências válidas”. (FINNIS, 2012, p. 60-61)

Então, em cada caso, Mackie não consegue acomodar as noções mais simples e nem mesmo os fatos mais simples sobre a intenção, o significado e os fatos-verdade que são instanciados por cada uma das suas próprias afirmações. Portanto, nós podemos dizer que seu argumento acerca da estranheza dos nossos juízos morais e acerca das faculdades especiais relacionadas com tais juízos falha em fornecer boas razões para duvidar da objetividade ou da veracidade de tais juízos.

A crítica de Blackburn à teoria do erro

Por fim, há ainda uma crítica a ser feita a *teoria do erro* de Mackie. Segundo Mackie, como vimos, o usuário comum da linguagem moral quer reivindicar algo que não pode ser alegado sem erro: ele quer reivindicar “algo que envolve uma chamada para ação ou para a abstenção da ação, e uma que é absoluta, não subordinada a qualquer desejo ou preferência política ou escolha, seja a sua própria ou de qualquer outra pessoa” (MACKIE, 1990, p. 33). Alguém moralmente perplexo pode querer saber se um curso de ação é errado em si mesmo e o que

¹⁴ Cf. FINNIS, 2012, p. 60.

no conceito objetivista que usamos diariamente está errado. Pois, de acordo com Mackie, juízos ordinários incluem uma suposição de que existem valores objetivos, em um sentido em que ele nega que existam. Esta é uma suposição que está entranhada o suficiente para contar como parte do significado de termos morais comuns, mas seria falsa.

Entretanto, segundo Simon Blackburn¹⁵, Mackie não pensou a respeito das consequências que se poderia esperar a partir desta posição. Para ele, se algum tipo de vocabulário, como o vocabulário moral, incorpora um erro, então seria melhor se o mesmo fosse substituído por outro vocabulário que evitasse o erro em questão. Isto é, se um vocabulário incorpora um erro em algum de seus usos, seria melhor se ou tal vocabulário fosse utilizado de forma diferente ou outro em substituição a esse fosse adotado. Nossos velhos e infectados conceitos morais ou formas de pensamento devem ser substituídos por outros que servem às nossas necessidades, mas devem sempre evitar o erro. No entanto, Mackie não diz como que tal forma de pensamento deveria se parecer. Pelo contrário, na segunda parte do seu livro, Mackie expressa um grande número de pontos de vista morais simples, tais quais sobre o que é a vida boa, sobre se é permitido cometer suicídio ou mesmo aborto, suicídio assistido e assim

¹⁵ BLACKBURN, 1985, p.1. O projeto filosófico do britânico Simon Blackburn é denominado, conforme o termo cunhado pelo próprio autor, de *quasi-realismo*. Contudo seu projeto não é somente de um *quasi-realismo*, mas de um *quasi-realismo* projetivista ou ainda de um projetivismo *quasi-realista*. Começemos pelo projetivismo. Projetivismo é a filosofia avaliativa que diz que propriedades avaliativas são projeções de nossos próprios sentimentos, ou seja, emoções, reações, atitudes, aprovações, etc. O *quasi-realismo*, por sua vez, é o empreendimento de explicar porque o nosso discurso tem a forma que tem, em particular, pelo modo de tratar os predicados avaliativos como os outros predicados, se o projetivismo for verdadeiro. Assim, Blackburn pretende explicar e justificar a natureza do parecer realista das nossas conversas sobre avaliações - o modo como pensamos que podemos estar errados sobre os predicados, que há uma verdade a ser encontrada, e assim por diante. Em outras palavras, o *quasi-realismo* é o projeto de explicar como podemos legitimamente dizer coisas como “É verdade que matar é errado”, “É falso que quebrar promessas é a coisa certa a fazer”, “João acredita que matar é errado”, e assim por diante, inclusive se não começarmos com a suposição de que predicados morais se referem a propriedades, ou de que juízos morais expressam crenças ou de que avaliações morais são aptas à verificação de sua verdade. É o projeto de explicar como podemos legitimamente falar como se tivéssemos o direito de supor que predicados morais expressam propriedades, e assim por diante, inclusive se não o tivermos. Para uma explanação e crítica da proposta de Blackburn conferir o capítulo 4 de MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press, 2003.

por diante. Acontece que todas estas coisas são expressas no antigo vocabulário, aquele supostamente infectado pelo erro e o qual Mackie denuncia. Acontece que ele nota esse problema e diz que “a moralidade não é para ser descoberta, mas para ser feita: temos de decidir quais concepções morais adotar, e quais posturas morais aceitar” (MACKIE, 1990, p.106). Porém, mesmo do ponto de vista de uma *teoria do erro* seria bastante extraordinário que devêssemos fazer tal coisa. Pois, como diz Blackburn:

Por que deveríamos ter que escolher cair em erro? Certamente não seria melhor se nós evitássemos pontos de vista morais (errôneos) por completo, e nos contentarmos com alguns compromissos menores, que podem ser mantidos sem cometermos erros metafísicos? Vamos chamar esses pontos de vista de *moralsh*, e um vocabulário que expressa tais ideias de um vocabulário *moralsh*. O quebra-cabeça é por que, em vista da *teoria do erro*, Mackie nem ao menos indica como um vocabulário *moralsh* se pareceria, e não segue em direção apenas de uma *moralsh*, não em direção a moralizar. E na minha opinião, este é um quebra-cabeça suficiente para lançar dúvidas sob o diagnóstico original de erro. Em outras palavras, seria uma coisa obviamente boba de se fazer tentar substituir algum conjunto de conceitos alegadamente higiênicos por conjuntos morais; mas isso sugere que nenhum erro pode ser incorporado na mera utilização daqueles conceitos. (BLACKBURN, 1985, p. 2, tradução nossa)

Em resposta à crítica de Blackburn, pode ser dito que, contrário às aparências, Mackie não busca por uma moral comum na segunda parte de seu livro, mas sim por uma *moralsh*, isto é, uma concepção moral que evita o erro por ele demonstrado na primeira parte do seu livro e que sua concepção de uma *moralsh* é apenas acidentalmente expressa num vocabulário moral que se parece com aquele que os usuários ordinários da linguagem moral utilizam. E que a identidade entre as formas das palavras nestes vocabulários morais (*moral* comum e *moralsh*) não significa identidade entre conceitos, embora haja suficiente sobreposição na função entre uma moral comum e uma *moralsh* pra justificar o uso das mesmas palavras. Parece, então, gratuito inferir que há duas atividades diferentes a partir do fato de que duas ou mais teorias diferentes a respeito da atividade moral. Seria melhor dizer que Mackie interpreta a moralidade da mesma forma que pessoas comuns o fazem, e que ele apenas utiliza uma teoria diferente sobre o que as pessoas estão de fato fazendo. Disto

não se segue que o erro infecta a prática moral comum, nem os conceitos usados nas formas definidas por essa mesma prática.

Contudo, segundo Blackburn, um holismo relativamente comum pode ser introduzido neste momento a fim de salvar a *teoria do erro* de Mackie, qual seja: a ideia de que nossas teorias infectam nossas intenções. Isso quer dizer que uma teoria diferente sobre a natureza da atividade moral implica um sentido diferente para os termos que usamos nesta teoria; assim Mackie teria razão em dizer que os usos comuns da linguagem moral incorporam erro. Acontece que esta defesa falha, pois ao distinguir entre a atividade ou prática da moralidade e o pleno significado dos termos morais sejam determinados tanto conforme o holista, a prática moral, bem como qualquer teoria que o sujeito afirme sobre a natureza de sua prática moral, não se segue necessariamente que a prática moral de alguém seja diferente daquela das outras pessoas - as pessoas comuns -, portanto, não se segue que a prática das outras pessoas incorporam erro. O que Blackburn quer dizer é que "não se é capaz de dizer a partir da forma que alguém conduz sua atividade moral se esta pessoa está comprometida com o erro 'objetivista' ou não" (BLACKBURN, 1985, p. 4, tradução nossa). Ou seja, se ambos os sujeitos A e B possuem duas teorias diferentes a respeito da moral, isto é, teorias X e Y, mas possuem a mesma prática moral, a saber, Z significa que ambas as teorias X e Y não incorporam erro e que se há algum tipo de erro este é acidental à prática e não à teoria. Em suma, o que Blackburn quer dizer é que parece suspeito afirmar uma teoria do erro e, contudo, continuar a moralizar, assim como Mackie faz, bem como que uma defesa holista desta posição necessariamente falhará.

Considerações Finais

Como vimos, se o projetivismo proposto por Blackburn fosse adotado por Mackie, o mesmo estaria certo sobre a questão metafísica da moral (aquela de que não existem valores objetivos pois não existem qualidades, entidades ou relações correspondentes no mundo) e deveria ter sido apenas mais profundo na substituição de termos e conceitos morais por outros que fossem diferentes; em outras palavras: que o projetivista em ética deveria conduzir sua razão prática de forma diferente, pois uma *moralsh* não é a mesma coisa que uma moral comum. Porém, de forma contrária a essa objeção, devemos lembrar, há a identificação

do de uma *moralsh* quasi-realista com uma moral comum. O que seria um problema para o quasi-realista

Qual é então a tática do quasi-realista para superar essa dificuldade? A tática do quasi-realismo é dizer que aquilo que parece à primeira vista incorporar uma metafísica moral particular de segunda ordem, deve ser entendido na verdade como uma atitude de primeira ordem. Podemos dar como exemplo contrafactuais que parecem afirmar fatos morais antiprojetivistas e independentes da mente, como por exemplo, "mesmo se nós desejarmos, aprovarmos e nos satisfizermos com o espancamento de crianças, mesmo assim isto seria errado". Essa afirmação pode soar como um comprometimento realista de segunda ordem com fatos morais que seria contrária ao projetivismo. Mas conforme Blackburn isso pode ser compreendido como um comprometimento perfeitamente sensato de primeira ordem em relação de que não são nossas satisfações ou afirmações ou desejos que deveríamos olhar para descobrir se espancar crianças é errado, mas principalmente ao efeito dessas ações sobre as crianças. E se isso for bem-sucedido não há formas de argumentar que a gramática do discurso moral refutaria o projetivismo. Isso também significa que Mackie não pode corretamente usar estes aspectos da moral em suporte a sua *teoria do erro*, e ele simplesmente faz isso. Então, apropriadamente protegida pelo quasi-realismo, o projetivismo suporta e de fato explica muito de nosso pensamento moral comum.

Acontece que a explicação quasi-realista deixa uma inquietação residual. Tal inquietação se localiza na tensão entre a fonte subjetiva que o projetivismo dá para a moralidade e o sentimento forte de objetividade que a moral possui no senso-comum. E é exatamente esse sentimento que as pessoas pensam ser ameaçado pelo projetivismo. Mais especificamente, parece ser que a parte da obrigação moral que é, no final das contas, subjetiva que é uma ameaça para o senso-comum, isto é, pode a moralidade ser explicada como uma projeção de nossos sentimentos e ainda assim possuir algum tipo de poder sobre nós? Isto é resultado de um erro do projetivismo e os oponentes realistas do projetivismo argumentam que este é um ponto em que o quasi-realismo falha. Podemos notar a este respeito que quando Mackie identifica o erro do pensamento comum em sua *teoria do erro*, é o valor intrínseco ou absoluto com que certas ações são sentidas como possuindo esses valores que ele aponta como errôneo. Não é apenas o valor intrínseco da felicidade ou do prazer, porque

é menos surpreendente que esses valores devem receber uma explicação projetivista. É como se o erro dos objetivistas fosse pensar em certas coisas como obrigatórias de uma forma que não tem nada a ver com a gente, e sobre o qual não podemos fazer nada: uma maneira que poderia, em princípio, se opor a todo desejo e projeção humanos. Agora, a partir disto, pode parecer que o erro seja adotar uma moral de primeira ordem deontológica ao invés de uma teleológica. Mas, certamente, isso é errado, por Mackie não queria que o erro fosse puramente de adoção de uma moral de primeira ordem defeituosa ou não-consequencialista. Fazer isso pode ser uma consequência natural de um erro metafísico, mas não é em si mesmo um erro intrínseco à própria natureza da moralidade. Em vez disso, Mackie escolheu e optou por concentrar-se sobre a obrigação, por causa da sensação absoluta e externa que ele queria indicar e cujo sentimento não é explicável ou defensável em uma metafísica projetivista. E se ele estiver certo, então, ameaçando esta parte do sentimento de obrigação, o projetivismo de fato ameaça uma das partes mais importantes e características da moralidade, a da obrigação.

A acusação é que o projetivismo parece falsificar este aspecto da moralidade e não pode endossar este tipo de percepção da obrigação, o sentimento de objetividade e força que a obrigação possui na prática e na linguagem moral ordinária, mas deve sempre explicar este aspecto da moralidade como uma distorção fenomenológica, o que não é suficiente. E isso pode colapsar todo o projeto quasi-realista de se apropriar dos termos da linguagem moral ordinária nos moldes realistas; se esse for o caso, o melhor é mantermos não só os termos morais mas também manter o significado e endossar *prima facie* a teoria que os realistas dão a estes termos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLACKBURN, S. *Errors and the Phenomenology of Value*. In: Honderick, T. (ed.) *Morality and Objectivity. A Tribute to J. L. Mackie*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

_____. *Essays in Quasi-realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

DUTRA, D. J. P. *O Acesso Comunicativo ao Ponto de Vista Moral*. Síntese Nova Fase v. 25 n. 83 (1998): 509-526.

FERREIRA, I. L. *Metaética: da teoria do erro ao ficcionalismo moral*. Itaca (UFRJ), v. 15, p. 364-370, 2010.

FINNIS, J. *Fundamentos de Ética*. Elsevier: Rio de Janeiro, 2012.

MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin: New York, 1990.

MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press, 2003.

MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. InterVarsity Press: Illinois, 2003.



O CONCEITO DE OPINIÃO PÚBLICA EM ROUSSEAU: DA CORRUPÇÃO DO INDIVÍDUO À TRANSPARÊNCIA DO CORPO POLÍTICO

ROSÂNGELA ALMEIDA CHAVES¹

RESUMO

O objetivo do presente artigo é discutir a forma como o conceito de “opinião pública”, que ocupa um lugar de destaque no pensamento de Rousseau, é avaliado pelo filósofo genebrino. Para tanto, mostraremos como a noção de opinião pública evolui na obra do autor, primeiramente num sentido negativo, como fator de corrupção e alienação do indivíduo, para se transformar, posteriormente, em fonte estabilizadora dos costumes e das tradições de um povo e como um poderoso instrumento de controle social e político, a fim de garantir a saúde e a transparência do corpo político.

Palavras-chave: Opinião pública. Política. Corrupção. Controle social.

LE CONCEPT D’OPINION PUBLIQUE CHEZ ROUSSEAU: de la corruption de l’individu à la transparence du corps politique

RÉSUMÉ

Le but de cet article est de discuter la manière comme le concept d’“opinion publique”, qui occupe une place importante dans la pensée de Rousseau, est évalué par le philosophe genevois. Ainsi, nous montrerons comme la notion d’opinion publique évolue dans l’oeuvre de l’auteur, d’abord dans un sens négatif, comme facteur de corruption et d’alienation de l’individu, pour devenir plus tard une source d’estabilisation des mœurs et des traditions d’un peuple, et également comme un puissant instrument de contrôle social et politique, afin d’assurer la santé et la transparence du corps politique.

Mots-clés: Opinion publique. Politique. Corruption. Contrôle social.

A ideia de opinião pública desfruta de um lugar importante no pensamento de Rousseau. O filósofo, no entanto, não trata o conceito de opinião pública de

uma maneira uniforme em sua obra. O objetivo do nosso artigo será mostrar como esse conceito adquire significados diferentes na obra do autor, primeiramente como um fator de corrupção e de alienação do indivíduo para se transformar, posteriormente, em fonte estabilizadora dos costumes e das tradições de um povo, além de um poderoso instrumento de controle social e político, a fim de garantir a saúde e a transparência do corpo político. Apesar de Rousseau abordar o tema em outros escritos, tais como o *Emílio*, nossa investigação concentrar-se-á mais detidamente em quatro textos do filósofo genebrino: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Do contrato social*, a famosa *Carta a D’Alembert* e *Considerações sobre o governo da Polônia*.

Antes de iniciar a análise dos textos de Rousseau sobre o tema, é importante frisar que o autor foi o primeiro a empregar a expressão “opinião pública”, no sentido de designar uma realidade coletiva (cf. GANOCHAUD, 1978; NASCIMENTO, 1978). No entanto, mesmo sem usar precisamente o termo “opinião pública”, ao qual ele faz referência explícita pela primeira vez na *Carta a D’Alembert*, ou simplesmente “opinião”, Rousseau lança mão, ao longo dos seus escritos, de diversas expressões que podem ser interpretadas como diferentes acepções de ambas, tais como “olhar do outro”, “estima pública”, “reputação”, “preconceito”, “julgamento público” ou “consideração pública” (cf. NASCIMENTO, 1989, p. 42).

No *Discurso sobre a desigualdade...*, o julgamento público aparece como algo negativo, que corrompe o homem. Em busca da “estima pública”, o homem em sociedade perde a independência que marcava a sua condição no estado de natureza e passa a viver como que “fora de si” – sua existência se condiciona à opinião dos outros. A faculdade de julgamento do homem depende desse jogo de

¹ Doutoranda em filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

opiniões, e ele começa a se comportar como se estivesse num teatro, um mundo dominado pelas aparências. A aparência toma o lugar do ser. Essa extrema dependência da estima pública, do olhar do público, só contribui para aumentar o processo de alienação do homem em sociedade.

A visão da “estima pública” como elemento desencadeador de todos os vícios sociais já aparece na passagem do segundo *Discurso* em que Rousseau descreve, sempre de forma hipotética, a formação das primeiras sociedades primitivas humanas. Não mais vivendo isolados, como o eram no estado de vida selvagem – quando, apesar dos perigos a que estavam sujeitos, desfrutavam de uma existência livre e independente –, mas agora sob o olhar vigilante da coletividade, os homens tornam-se sedentos da consideração alheia. Diz Rousseau:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a *estima pública* a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. (ROUSSEAU, 1988, p. 67)

Das festas desses povos primitivos, que Rousseau descreve de forma tão idílica, onde “o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e mulheres ociosos e agrupados” (1988, p. 67), nascem também sentimentos como o ódio, a vaidade e a inveja, que são típicos do homem em sociedade. O olhar do outro, a preocupação com a “estima pública”, passa a ser determinante para o comportamento social.

A ânsia de se comparar com os demais só aumenta à medida que as relações sociais vão se tornando mais complexas e começam a se estabelecer diversos graus de desigualdades entre os homens, que agora não são mais

apenas físicas, como o eram no estado de natureza (de saúde, de força, de inteligência), mas artificiais, de ordem social e política. Atribuindo ao surgimento da propriedade privada entre os homens o primeiro passo para a conseqüente instauração da desigualdade entre eles (cf. ROUSSEAU, 1989, p. 69), Rousseau vê na compulsão em “distinguir-se,” que é característica do homem social – sempre em busca da riqueza, do poder e do mérito pessoal –, um elemento que só contribui para um aprofundamento ainda maior das desigualdades na sociedade. Movido por seu desejo de comparar-se aos demais, e de sobrepor-se a eles, os homens passam a encarar seus semelhantes não como próximos, mas como rivais, a quem é preciso aniquilar ou oprimir.

[...] se vemos um punhado de poderosos e ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável. (ROUSSEAU, 1989, p. 83)

Distanciando-se cada vez mais do estado de natureza, o homem em sociedade se torna sempre mais submisso ao império do julgamento público. Já ao final do segundo *Discurso*, Rousseau afirma que a “verdadeira causa” de todas as diferenças entre o homem selvagem e o homem social é que o primeiro “vive em si mesmo”, ao passo que “o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes” (1989, p. 85). Conforme observa Milton Meira do Nascimento, o “julgamento público”, na visão exposta por Rousseau no segundo *Discurso*, se afigura como algo extremamente negativo, um fator de corrupção que leva o homem a se afastar do seu estado natural de liberdade e inocência. Isso ocorre porque o olhar do público não leva

ao desvelamento do ser, de quem se é na verdade, mas à sua dissimulação. Para o homem em sociedade, o mais importante, acima de tudo, é a aparência.²

Collete Ganochaud faz uma espécie de inventário dos males que Rousseau atribui à “opinião”, entendida sob as várias expressões que ele usa para designá-la, tanto no segundo *Discurso* como em outros textos de sua autoria, incluída sua copiosa correspondência, conforme já citamos anteriormente. Entre os muitos malefícios causados pela opinião, no entendimento de Rousseau, segundo elenca Ganochaud, citamos os seguintes: a opinião sujeita os homens aos olhares daqueles que o cercam; é ela que lhes impõem os preconceitos que eles adotam, levando-os a abdicar de pensar por si mesmos; é por causa dela que os indivíduos adotam gostos, necessidades, desejos, curiosidades artificiais que são ditadas pelos preconceitos do público e que tomam o lugar das suas inclinações naturais; é ainda em virtude dela que os homens se contentam com uma forma de felicidade ilusória e frágil, aquela de “serem considerados felizes” (cf. GANOCHAUD, 1978, p. 902),

Opinião pública e costumes

Em obras posteriores, no entanto, a opinião pública passará a ser encarada positivamente por Rousseau. No *Contrato social* e nos textos *Carta a D’Alembert* e *Considerações sobre o governo da Polônia*, ela surge como meio de controle dos costumes, algo indispensável para um governo eficaz.

² Milton Meira do Nascimento comenta que, também no *Emílio*, o “juízo público” ou “estima pública”, aqui referidos por Rousseau simplesmente como “opinião”, configuram o domínio da aparência. “Não repetirei nunca demais que só os objetos físicos podem interessar às crianças, principalmente aquelas cuja vaidade não se despertou e que não se corromperam facilmente com o veneno da opinião”, escreve Rousseau no tratado (apud NASCIMENTO, 1989, p. 46). A pedagogia proposta por Rousseau, no processo de educação de Emílio, é permitir justamente que ele não se deixe dominar pelo império da opinião e da aparência, pelo “olhar do outro”, mas que seja capaz de viver por si mesmo (cf. NASCIMENTO, 1989, p. 46).

No *Contrato social*, apesar de ainda mencionar o termo “opinião” no sentido pejorativo de “estima pública” que havia empregado no segundo *Discurso*, quando faz uma condenação do luxo³, Rousseau toma a “opinião pública” num sentido positivo. Na famosa passagem do Livro II, capítulo XII, do *Contrato social*, Rousseau define a “opinião”, compreendida como opinião pública, como o conjunto das tradições e dos costumes de um povo. Para o autor, a opinião pública é uma espécie de lei que – ao lado das leis políticas ou fundamentais, as quais regulamentam a relação do soberano (a vontade geral) com o Estado, e das leis civis, responsáveis pela regulação das relações dos membros do soberano entre si – é essencial para ordenar o corpo político.

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima e as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pelo hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à *opinião*, essa parte desconhecida dos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras [...]. (ROUSSEAU, 1987, p. 69, grifo nosso)

De acordo com o que observa Nascimento, nesta concepção de opinião pública que Rousseau apresenta, o filósofo genebrino demonstra uma clara influência de Locke. Nascimento cita uma passagem do *Ensaio sobre o entendimento humano*, na qual Locke faz alusão à “lei da opinião ou da reputação”, a qual, junto da lei divina e da lei civil, faz parte do conjunto de regras às quais os homens devem se submeter para julgar suas próprias ações. A lei da

³ “[...] pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugar-los uns aos outros, e todos à opinião” (ROUSSEAU, 1987, p. 85).

opinião funciona como uma espécie de árbitro da virtude e do vício, emitindo seus julgamentos pelo louvor ou pela reprovação das ações individuais dos membros da comunidade. Afirma Locke na obra:

[...] segundo a lei da *opinião* ou da *reputação*, o “vício” e a “virtude” são nomes pretendidos e supostos em toda parte como indicadores das ações em sua própria natureza como certas e erradas. Enquanto são aplicadas dessa maneira, coincidem com a lei divina antes mencionada. Entretanto, seja o que for que se pretenda, tem-se como evidente que os nomes “virtude” e “vício”, nos casos específicos em que se aplicam, através de várias nações e sociedades humanas do mundo, atribuem-se com constância e apenas às ações consideradas por cada país e sociedade como reputáveis ou maléficas. Nem é de estranhar que os homens em toda a parte atribuam o nome de “virtude” às ações julgadas merecedoras de recompensa, e denominem “vício” tudo o que é considerado como condenável, já que, se tomasse outra atitude, se condenariam, ou seja, apesar de julgar uma ação correta, não permitiram que fosse louvada, ou não permitiriam que uma ação errada deixasse de ser condenada. Deste modo, em toda parte a medida daquilo que se considera virtude e vício consiste em sua aceitação ou rejeição, em seu louvor ou condenação. (LOCKE, 1978, Livro II, cap. XXVIII, § 10, p. 216, grifos no original)

A influência de Locke se torna ainda mais clara quando lemos o trecho da *Carta a D’Alembert* na qual Rousseau utiliza, pela primeira vez e de forma pioneira, o termo “opinião pública”. Na longa discussão que empreende sobre a viabilidade de se abrir um teatro de comédia em Genebra, sua terra natal, proposta por D’Alembert em um artigo e à qual Rousseau manifesta expressamente sua discordância, o autor afirma que uma forma de o governo agir sobre os costumes é através da “opinião pública”, uma ideia, aliás, que ele retoma nas *Considerações sobre o governo da Polônia*. Esta surge como a lei que rege o homem social, e cabe a ela aprovar ou desaprovar a conduta dos indivíduos em sociedade. Para Rousseau, se na solidão os hábitos das pessoas nascem de seus próprios sentimentos, na sociedade esses hábitos surgem da opinião dos outros. “Quando não se vive em si mesmo, mas nos outros, são os julgamentos deles que ordenam tudo, nada parece bom ou desejável aos

particulares além do que o público aprovou, e a única felicidade conhecida pela maior parte dos homens é ser considerado feliz” (ROUSSEAU, 1993, p. 81).

Rousseau parece aqui coerente com o que já havia manifestado no *Discurso sobre a desigualdade...*, quando volta a afirmar que o homem em sociedade vive como que “fora de si”, sempre atento aos olhares alheios. Mas esse olhar do público, diversamente do sentido negativo que o autor lhe conferiu no segundo *Discurso*, em que aparece como fonte corruptora do homem, nesse texto posterior adquire uma conotação diferente. Como o autor formulará mais precisamente na passagem do *Contrato social* citada por nós anteriormente, na *Carta a D’Alembert*, a opinião pública está relacionada “às máximas”, “aos costumes” de um povo, ou seja, a uma realidade cultural determinada, que não necessariamente é boa ou má (cf. ROUSSEAU, 1993, p. 87). Além do mais, o olhar do público passa a ser garantia de transparência, tanto nas relações dos cidadãos entre si quanto na relação do governo com os governados, assumindo uma função de controle social e político.

Sobre esse controle social que o olhar público exerce, na *Carta a D’Alembert*, Rousseau comenta como, nas cidades pequenas e nos lugares menos povoados, os particulares, sempre à vista do público, “são censores natos uns dos outros” (1993, p. 74). Mais adiante, quando fala do lugar das mulheres na sociedade genebrina, ele faz alusão ao seu papel de “censoras”, sempre ciosas da manutenção dos costumes locais. Ora, essa atitude vigilante das mulheres genebrinas, um comportamento que poderia parecer deplorável e provinciano para um intelectual mundano e cosmopolita, a exemplo de um Voltaire ou do próprio D’Alembert, para Rousseau só é digno de louvor. “Quantos escândalos públicos não são evitados pelo temor dessas severas observadoras? [...] Era assim que, nos bons tempos de Roma, os cidadãos, vigiando-se uns aos outros, se

acusavam publicamente por zelo de justiça” (1993, p. 113). Discorrendo sobre as festas públicas, Rousseau novamente faz o elogio do olhar vigilante do público como garantia da conservação dos costumes, neste caso, dos jovens em idade de casamento. “A inocente alegria gosta de se evaporar à luz do dia; mas o vício é amigo das trevas, e nunca a inocência e o mistério moraram juntos por muito tempo” (1993, p. 131).

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, na passagem em que disserta sobre a educação das crianças, Rousseau afirma que elas devem ser habituadas “a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública”⁴ (1964, p. 968). Passando do plano social para o político, o filósofo, nesse mesmo texto, também considera que o olhar do público é a melhor garantia para assegurar que os cidadãos encarregados dos negócios públicos sempre coloquem os interesses da pátria acima dos seus interesses particulares.

Deve-se fazer de maneira que todos os cidadãos se sintam incessantemente sob os olhares do público, que nenhum deles avance e seja bem-sucedido que pelo favor público, que nenhum posto, nenhum cargo seja preenchido que pelo desejo da nação, e que, enfim, desde o último nobre, desde mesmo o último servo até o Rei, se é possível, todos dependam de uma tal forma da estima pública, que não se possa nada fazer, nada adquirir, nada conquistar sem ela. (ROUSSEAU, 1974, p. 1019)

Colette Ganochaud sublinha que a opinião pública, para Rousseau, assume a função de impedir que o poder executivo ceda à tentação, a qual ele está sempre sujeito, mesmo em uma república, de tomar um caráter absolutista, subjugando o poder legislativo. “A opinião pública, mobilizando toda o seu poder, o obriga [o poder executivo] a respeitar as leis e as liberdades individuais”, afirma Ganochaud (1978, p. 917). Como reitera Nascimento, a vigilância pública é a

⁴ É de nossa autoria a tradução dos textos em francês citados neste artigo.

condição primeira para o exercício da liberdade e a manutenção da soberania de uma comunidade política (cf. 1989, p. 54).

O papel que a opinião pública exerce como garantia de transparência dos negócios públicos e como mantenedora dos costumes não significa, no entanto, que ela seja infalível – pelo contrário, a opinião pública é mutável e está sempre sujeita ao erro. Escreve Rousseau na *Carta a D’Alembert*:

As opiniões públicas, embora tão difíceis de governar, são, porém, por si mesmas muito móveis e mutáveis. O acaso, mil causas fortuitas, mil circunstâncias imprevistas fazem o que a força e a razão não conseguiriam fazer (ROUSSEAU, 1993, p. 87)

É justamente por esse caráter mutável da opinião pública – e, por consequência dos costumes, dos quais ela é a expressão – que Rousseau manifesta-se tão radicalmente contra a instalação de um teatro de comédia em Genebra, como havia sido proposto por D’Alembert. A opinião e os costumes são de tal maneira estreitamente ligados que uma mudança social como a criação de uma nova instituição (no caso em questão o teatro) muda a opinião pública que, por sua vez, provoca alterações nos costumes. Afirma Rousseau no mesmo texto em resposta a D’Alembert:

Um dos efeitos infalíveis de um teatro instalado numa cidade tão pequena quanto a nossa será mudar as nossas máximas, ou se quiserem, nossos preconceitos e nossas opiniões públicas (ROUSSEAU, 1993, p. 87).

Ora, mas qualquer mudança de costumes, para Rousseau, é sempre deletéria? Ainda na *Carta a D’Alembert*, Rousseau escreve que “se alguma vez as leis influem sobre os costumes, é quando elas tiram sua força deles” (1993, p. 81). No caso de Genebra, é justamente pelo fato de serem as tradições e os costumes do povo genebrino que garantem a permanência da constituição que o filósofo

considera sua terra natal como exemplo de um corpo político bem ordenado. Portanto, qualquer modificação nesses mesmos costumes e tradições poderia acarretar resultados imprevisíveis, abalando a constituição primitiva da comunidade – “e uma vez desencadeado o processo de desmoronamento das instituições, não haverá mais retorno possível”, conforme sublinha Nascimento (1989, p. 51).

Na mesma linha de raciocínio, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau aconselha os poloneses a conservar suas antigas tradições.

Esses costumes, sejam eles indiferentes, sejam eles maus para certos olhares, desde que não o sejam essencialmente, terão sempre a vantagem de fazer com que os poloneses se afeiçoem a seu país e de lhes conferir uma repugnância natural a se misturar com os estrangeiros (ROUSSEAU, 1964, p. 962).

Sempre avesso às possíveis interferências de uma cultura estrangeira sobre uma outra, a fim de manter as tradições e costumes desta última “puros”, Rousseau exorta os poloneses a não se envergonharem de seus antigos costumes, mesmo de suas vestimentas tradicionais – o que deve merecer reprovação do público é adotar hábitos de fora. “[...] que nenhum polonês ouse aparecer na Corte vestido à francesa” (p. 962), adverte. Segundo Ganochaud, essa insistência do filósofo na manutenção dos costumes ocorre porque Rousseau acredita que conservá-los é uma maneira de preservar a moral do povo, um fator essencial, conforme observamos, para a própria saúde do corpo político (cf. 1978, p. 12). Portanto, qualquer modificação dos costumes, na visão do autor, é sempre perigosa.

Mas o que fazer diante de sociedades cujos costumes e tradições estejam corrompidos, como era o caso, na opinião de Rousseau, da França que ele tinha sob seus olhos? Antes de discorrer sobre essa questão em particular, é preciso retomar um tópico dessa discussão ao qual fizemos alusão rapidamente, quando

citamos o trecho, na *Carta a D’Alembert*, em que Rousseau observa que “se alguma vez as leis influem sobre os costumes, é quando elas tiram sua força deles” (1993, p. 81). Mais à frente, nesse mesmo texto, o autor afirma que as “opiniões públicas” são extremamente difíceis de governar e que nem mesmo a força tem poder sobre elas. “A opinião, rainha do mundo, não está submetida ao poder dos reis; eles próprios são seus primeiros escravos” (1993, p. 87).

O governo, prossegue Rousseau, só tem poder sobre os costumes quando da “sua instituição primitiva” (1993, p. 87), ou seja, no momento em que o corpo político é instaurado. No *Contrato social*, capítulo VII do Livro IV, o autor será mais específico:

As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Embora a Lei [e aqui, ao usar a palavra com inicial maiúscula, Rousseau alude à lei fundamental do Estado, da qual derivarão as outras] não regule os costumes, é a legislação que os faz nascer” (1988, p. 136)

É por isso que, na célebre definição da opinião, inserida no capítulo XII do Livro II, conforme citamos anteriormente, como o conjunto dos costumes e das tradições de um povo e, portanto, como uma das leis essenciais para a boa ordenação do corpo político, Rousseau afirma que cabe ao grande Legislador ocupar-se dela (a opinião) “em segredo”, “enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível” (1998, p. 69).

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau retorna a essa questão, afirmando que são as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter e os costumes de um povo e que lhes inspiram “esse ardente amor da pátria”, fundado sobre hábitos profundamente enraizados (cf. 1964, p. 960). Se é

possível, então, agir sobre os costumes e tradições, ou seja, sobre a “opinião pública”, no momento da instituição do corpo político, à medida que o tempo passa, ao governo só resta o esforço de fazer tudo para que esses mesmos costumes e tradições permaneçam inalterados. Para tarefa tão hercúlea, Rousseau enxerga na instituição da censura um instrumento para conservar os costumes, conforme institui no capítulo VII do Livro IV do *Contrato social*. “A censura mantém os costumes, impedindo as opiniões de se corromperem, conservando a sua retidão por meio de aplicações sábias e até, algumas vezes, fixando-os, quando ainda se mostram incertos” (ROUSSEAU, 1988, p. 136).

É importante frisar, todavia, que ao censor, ou aos tribunais de censura, essa tarefa se restringe à manutenção dos costumes. Se, porventura, estes se alteram, a instituição da censura fica de mãos atadas. “[...] a censura só serve para conservar os costumes, jamais para restabelecê-los”, sentencia Rousseau (1988, p. 136). Em nota sobre essa passagem do *Contrato*, na edição publicada no Brasil pela coleção *Os Pensadores*, Lourival Gomes Machado comenta que a figura do censor, tal como a concebe Rousseau, não é a de um moralista a conduzir a opinião dos demais cidadãos. Se a opinião pública não aprova os atos da censura, “eles se tornam tão inócuos quanto as decisões governamentais que não se apoiam em lei” (in ROUSSEAU, Livro IV, cap. VII, 1987, p. 136, nota 470). Milton Meira do Nascimento observa, por sua vez, que o tribunal de censura atuaria como um declarador da opinião pública, como “o instrumento que tornaria possível a expressão da voz do povo, ou então como o amplificador dessa voz” (1989, p. 53).

É fundamental, também, ter em mente essas passagens acerca da opinião pública e da censura como seu canal de expressão para alcançar o real significado das virulentas críticas de Rousseau à instauração de um teatro em Genebra, expressas na *Carta a D’Alembert*, que numa leitura apressada podem soar como

extremamente moralistas e até hipócritas na pena de um homem cuja vida pessoal, como sabe-se por seus próprios textos autobiográficos, a exemplo das *Confissões*, não foi nenhum modelo de correção, conforme os padrões da época em que viveu. As objeções de Rousseau – que, em uma nota já ao final da *Carta a D’Alembert*, revela-se um apaixonado pelo teatro (1993, p. 145, nota 63) – são muito mais de ordem política do que propriamente moral.

Segundo já observamos anteriormente, as mudanças nos costumes e nas tradições, portanto na opinião pública, representam, para o autor, uma alteração na própria constituição do corpo político. A instalação de um teatro em Genebra, conforme ele expõe exaustivamente ao longo do texto, acarretaria mudanças significativas no comportamento da população local, colocando em xeque a autoridade dos censores locais, responsáveis pela manutenção dos costumes.

O primeiro sinal de sua impotência [dos censores] em prevenir os abusos da comédia será deixá-la estabelecer-se. Pois é fácil prever que esses dois estabelecimentos não poderão subsistir juntos por muito tempo, e que ou a comédia ridicularizará os censores, ou os censores expulsarão os comediantes. (ROUSSEAU, 1993, p. 88).

Mas, voltando à questão que levantamos acerca dos costumes e tradições de sociedades já inteiramente corrompidas, como era a França da época de Rousseau, na concepção do filósofo genebrino, nesses casos, nada resta mais a fazer? Rousseau, em verdade, no *Contrato social*, no capítulo 10 do Livro XII, compara o corpo político ao corpo humano, estando o primeiro sujeito, portanto, tanto quanto o segundo, às etapas do nascimento, do desenvolvimento, do exercício do pleno vigor e, por fim, chegando à decrepitude e à morte (1988, p. 99). Dentro de uma leitura estrita dessa passagem, acreditar-se-ia, então, numa espécie de determinismo inerente aos corpos políticos – e, no que diz respeito às

sociedades corrompidas, como a francesa de seu tempo, seu destino seria a dissolução.

No entanto, na *Carta a D'Alembert* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau admite que é possível introduzir modificações na opinião pública, no sentido de aprimorá-la. Esse esforço jamais se daria pela força ou por qualquer outro meio de coação, que costumam ser inócuos nesse caso, mas por um processo que poderíamos chamar de educativo.

Na *Carta a D'Alembert*, comentando a instituição do tribunal dos marechais na França, que tentou abolir os duelos, Rousseau observa como eles não conseguiram pôr fim a essa prática, justamente por terem usado da coerção e ousado afrontar a opinião pública, cujo julgamento corrente era de que o ato de duelar-se tratava-se de uma questão de honra e escapar dele seria prova de covardia. Ora, para Rousseau, o mais acertado a fazer nesse caso seria instituir uma espécie de “corte de honra”, cujos instrumentos não seriam punições como a prisão nem castigos corporais.

A “corte de honra” atuaria, sobretudo, sobre o próprio imaginário dos franceses, sobre suas concepções de honra e infâmia. Composta por membros de reputação ilibada, a “corte de honra” colocaria os duelos sob sua jurisdição – não os tentaria abolir de imediato, mas os admitiria desde que fossem com sua permissão pública, de tal maneira que acabaria parecendo, para o julgamento do público, um gesto de covardia duelar-se às escondidas, sem o expresse consentimento da corte de honra. Aos poucos, à medida que a corte de honra fosse adquirindo mais autoridade sobre a opinião pública, ela poderia tornar-se mais severa na permissão dos duelos e suas restrições acabariam sendo tamanhas que a prática terminaria por cair em desuso. “[...] para mudar as ações de que é objeto a estima pública, é preciso antes mudar os julgamentos que se fazem a seu respeito”, salienta Rousseau (1993, p. 85),

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau, conforme salienta Ganochaud, trata não de um Estado nascente, mas de um corpo político, como era o polonês à época, que, mal constituído e com uma população desunida e ainda sob a ameaça constante de invasão de potências estrangeiras, como a Rússia, encontrava-se à beira da dissolução (cf. 1974, p. 911). Portanto, estamos diante de um corpo político que já estaria naquela fase de decrepitude para o qual, segundo o Rousseau do *Contrato social*, não há muitas esperanças de que possa algum dia recuperar o vigor. Ainda assim, Rousseau, nesse texto, enxerga possibilidades de escapar ao desastre, desde que se conte com o apoio indispensável da opinião pública. “Qualquer um que se atreva a instituir um povo deve saber dominar as opiniões e, por elas, governar as paixões dos homens” (1964, p. 965-965).

É interessante sublinhar aqui a expressão “instituir um povo” que Rousseau emprega para tratar de um Estado cujo povo já estava “instituído” há muito tempo. O que nos parece, na verdade, é que Rousseau propõe uma verdadeira “reinstalação” ou “refundação” do corpo político polonês, com mudanças profundas, tanto sociais quanto políticas. Para que tais mudanças tenham êxito, Rousseau recomenda um processo pedagógico, que começaria desde a educação das crianças, difundindo nelas o amor pela pátria. Para tanto, seria preciso que elas aprendessem sobre a história de seu país, sobre suas tradições.

Seria necessário ainda um esforço para despertar no povo a reverência por suas tradições, seus costumes, por meio de festas e celebrações nacionais. E para que o corpo político funcionasse da forma mais ordenada possível, Rousseau aconselha ainda que todos os cargos públicos, acessíveis a qualquer cidadão, fossem preenchidos dentro de um rigoroso mecanismo de seleção dos seus ocupantes, sempre vigiado de perto pelo olhar do público. “Vemos que, dentro

da ótica de Rousseau, todo o Estado polonês será regenerado e, ao que parece, orientado democraticamente, graças ao poder próprio da opinião pública”, reitera Ganochaud (1978, p. 916)

Conclusão

Pelo que expusemos, é possível perceber a relevância que o conceito de opinião pública tem na obra de Rousseau, através dos diferentes termos, com suas significações diversas, que o autor emprega para designá-la ao longo dos seus textos, tais como “estima pública”, “olhar do outro” ou simplesmente “opinião”. E pela leitura dos textos *Discurso sobre a desigualdade...*, *Do contrato social*, *Carta a D’Alembert* e *Considerações sobre o governo da Polônia*, constata-se que a carga pejorativa que a “opinião” recebe no primeiro tratado – entendida como fonte de corrupção do homem e desencadeadora de todos os seus vícios – vai dando lugar, nos demais, a uma visão da opinião pública como conjunto das tradições e dos costumes de um povo, um instrumento fundamental para o bom ordenamento e a transparência do corpo político.

Já de acordo com a concepção de “opinião pública” neste segundo sentido que ela adquire no pensamento de Rousseau, como o conjunto das tradições e costumes de um povo, é importante destacar, conforme aponta Ganochaud, que a opinião pública apresenta duas funções. A primeira, um papel de regulação – ou controle – social, graças às pressões que ela exerce sobre os indivíduos em particular, conformando-os a um determinado tipo de conduta, a cuja “desobediência” a opinião pública aplica as sanções que lhes são próprias, fazendo com que aqueles que não acatem suas “leis” se vejam numa situação de reprovação pública.

A segunda função é o controle político que a opinião pública desempenha, funcionando como uma muralha mais ou menos institucionalizada da liberdade dos cidadãos contra os abusos do executivo e que o mantém sob a subordinação do poder legislativo, do qual a opinião pública é um dos modos de expressão. Para o exercício dessa segunda função, salienta Ganochaud, é necessário o reconhecimento de certos direitos, que são condições indispensáveis para a formação e a ação da opinião pública: direito de reunião, de fazer demandas coletivas, de se exprimir das mais diversas maneiras. “[...] a importância da opinião pública na vida política é tal que, na ótica de Rousseau, ela não pode ser o resultado de uma população estúpida, mas, ao contrário, de um povo informado, esclarecido”, observa a autora (1978, p. 922). Daí a importância, como dissemos, da educação nesse processo.

Tal processo educativo da opinião pública em Rousseau adquire, no entanto, um significado diferente do que propunham pensadores iluministas como D’Alembert, Diderot e Voltaire. Como vimos, para o autor, só é possível agir sobre os costumes e tradições, cuja expressão é a opinião pública, no próprio momento instituidor do corpo político. Depois desse momento, todo o esforço deve ser empreendido no sentido de manter esses mesmos costumes e tradições, para que o corpo político não se degenere. Mesmo quando Rousseau admite a possibilidade de provocar alguma mudança na opinião pública, no sentido de aprimorá-la, como no exemplo citado dos duelos na França, é por meio de um longo processo que atua como que subliminarmente sobre o imaginário público, fazendo que do seio do próprio público possa ir se formando, paulatinamente, uma nova mentalidade.

Portanto, conforme reitera Nascimento, Rousseau está longe de partilhar a crença dos iluministas de que:

[...] as luzes da ciência chegariam gradualmente a todos numa marcha irreversível, desde que os homens de letras se empenhassem no processo de erradicação da superstição e dos preconceitos e assumissem a tarefa de formar uma opinião pública esclarecida (NASCIMENTO, 1989, p. 54).

A educação que Rousseau julga importante é aquela que valoriza os costumes e tradições de cada povo, que os prende às suas raízes, e não a educação cosmopolita vislumbrada por seus pares iluministas. Como já tinha manifestado no *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Discurso sobre a desigualdade...*, Rousseau encara o progresso das ciências e das artes antes como fator de corrupção do que aprimoramento dos costumes. Dessa forma, como diz Nascimento, em Rousseau “não encontramos em nenhum momento a figura do intelectual portador da verdade e que deve, por isso mesmo, transmiti-las a homens ignorantes e cheios de preconceitos” (1989, p. 54).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GANOCHAUD, C.. Opinion publique et changement social chez Jean-Jacques Rousseau. *Revue Française de Science Politique*, n. 5, 1978, p. 899-924. Acesso em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_00351950_1978_num_28_5_393805.

LOCKE, J.. *Ensaio acerca do entendimento humano*. In: Locke. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

NASCIMENTO, M. M. do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp, 1989.

ROUSSEAU, J.-J.. *Do contrato social*. In: Rousseau. São Paulo: Editora Abril, 1987. (Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: Rousseau. São Paulo: Editora Abril, 1988 (Os Pensadores).

_____. *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projeté*. In: *Oeuvres complètes – Du contrat social/Écrits politiques – III*. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *Carta a D'Alembert*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1993.



EXPLICANDO E JUSTIFICANDO AÇÕES SOBRE UMA SUPOSTA “ANTINOMIA DO SABER”

DARLEY ALVES FERNANDES¹

RESUMO

Exploraremos neste artigo um aspecto negligenciado nas discussões kantianas acerca da ação humana, a saber, a distinção entre “causa determinante” e “razão determinante”. Tentaremos, a partir desta distinção, fazer uma “racionalização da ação”, demonstrando que as causas somente nos ajudam a compreender e a explicar a ação, porém, não a justificam, do mesmo modo que os fundamentos práticos que justificam a plausibilidade de um ato não servem para o explicar. Não obstante esta peculiar distinção, ambos os aspectos são complementares, pois só podemos inferir as “razões determinantes” de uma ação a partir do modo como as suas “causas determinantes” são explicitadas. No geral, esta oposição está em consonância com a concepção kantiana dos dois pontos de vista/perspectivas.

Palavras-chave: Causa determinante. Razão determinante. Ações. Leis.

EXPLAINING AND JUSTIFYING ACTIONS: On a supposed "antinomy of acting"

ABSTRACT

I will explore in this paper an aspect neglected in Kantian discussions regarding human action, namely, the distinction between “determinant cause” and “determinant reason”. Based on this distinction, I will try to make a “rationalization of action”, showing that causes only help us to understand and explain the action, however, they do not justify it. In the same way that practical grounds which justify the plausibility of an act do not serve to explain it. Although this specific distinction, both aspects are complementary because we can only infer “determinant reason” of an action from its “determinant causes”. In general, this opposition is in harmony with the Kantian conception of the two points of views/perspectives.

Keywords: Determinant cause. Determinant reason. Actions. Laws.

Introdução

Nossa proposta neste artigo é dar ênfase a um aspecto pouco explorado na teoria prática kantiana, a saber, a relação entre as “causas determinantes” e as “razões determinantes”. Tal distinção encontra-se nas discussões posteriores à exposição das antinomias da razão pura na *Dialética transcendental* da *Crítica da razão pura*. A isso se deve a referência a uma suposta “antinomia do agir”². Antinomia significa, literalmente, conflito de leis. Neste caso, esse é o único aspecto que queremos sustentar com essa analogia – antinomia do agir –, pois não nos interessa justificar racionalmente a inevitabilidade de uma antinomia do agir a partir dos juízos e pró-silogismos, como ocorre na antinomia cosmológica. Uma antinomia no âmbito prático refere-se à dupla concepção de leis a que submetemos a ação humana quando buscamos investigá-la e compreendê-la, a saber, as leis práticas e as leis causais. Neste sentido, as leis causais servem para a compreensão e explicação histórico-social da ação, revelando aspectos conjecturais e fatos psicológicos, e as leis práticas justificam o modo de agir – justificam a necessidade e a inevitabilidade de agir de certo modo.

Tentaremos mostrar que as leis que explicam as ações não são suficientes para justificá-las, do mesmo modo que as leis que justificam não explicam as ações. Partiremos da sutil diferença estabelecida no ilustrativo exemplo da mentira maldosa³ entre “causas determinantes” e “razões determinantes”. As

² Termo utilizado por Henry Allison em *Kant's theory of freedom* para se referir à ambiguidade ou tensão no âmbito do agir prático, análoga ao que ocorre no contexto cosmológico. Allison, porém, não utiliza da própria distinção de Kant, da qual nos valemos (causa determinante e razão determinante), mas do que ele denomina de “condição de atividade” e “condição de explicação”. Cf. ALLISON, 1990, p. 28.

³ Neste exemplo, Kant oferece-nos uma narrativa hipotética e ilustrativa de uma ação voluntária: alguém proferiu uma mentira maldosa e provocou certa confusão na sociedade. Para lidar com este fato, isto é, compreender as condições atenuantes que resultaram nele e imputar as consequências ao autor da ação, Kant propõe a distinção entre as “causas

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

“causas determinantes” oferecem os fundamentos para compreendermos o ato, revelando as causas da ação na medida em que reconstitui a série causal. As “razões determinantes” fornecem os fundamentos práticos da ação, isto é, indicam os fundamentos normativos e motivacionais da ação, aspectos não acessíveis à investigação causal.

A respectiva distinção entre “causas” e “razões” é bastante explorada em teorias da ação, principalmente nas contemporâneas. A filosofia prática kantiana, no entanto, está direcionada quase que exclusivamente aos objetivos de sua filosofia moral. Nisso se inclui tanto o estabelecimento do princípio supremo da moralidade, a autonomia, quanto a prova da consciência imediata da subordinação da vontade à lei moral, o fato da razão – entre outros aspectos. Neste sentido, é pouco usual e pode até soar dissonante falar de uma “teoria kantiana da ação”, ainda que alguns intérpretes ressaltem as importantes contribuições da filosofia prática kantiana para esse debate⁴. Trataremos de uma “teoria da ação kantiana” subjacente à filosofia moral, no sentido de que nos interessa muito mais explorar a estrutura do agir do que a validação normativa e motivacional das leis e princípios morais. No que tange a uma compreensão estrutural do agir, podemos encontrar em Kant inúmeros e profícuos subsídios, a começar pela tripla divisão da faculdade de desejar em desejo, arbítrio e vontade.

determinantes” e as “razões determinantes”, destacando o quanto essas duas noções são complementares para uma compreensão abrangente do ato. Com isso, torna-se possível identificar os desejos e inclinações do agente, inferir as motivações e os propósitos de modo que seja possível pressupor o raciocínio prático prevaletente na tomada de decisão. Cf. KANT, 1994, p. 476 – B582.

⁴ Um dos intérpretes que sublinham esta importância é H. J. Paton, que afirma que Kant “infelizmente não considerou que uma filosofia da ação era necessária para a ética e consequentemente ele não discute esta questão em qualquer detalhe. No entanto, ele nos deu boas dicas de seu ponto de vista” (PATON, 1947, p. 83, tradução nossa). Richard McCarty também faz algumas observações a respeito: “Muito do que é conhecido sobre a teoria da ação de Kant vem de sua teoria moral, que, enquanto teoria da ação-avaliação, contém uma implícita teoria da ação” (McCARTY, 2009, p. 9, tradução nossa). Interpretações que também contribuem para a discussão estão em: SCHÖNECKER, 2005, p. 1-21; WILLASCHEK, 1992.

Soma-se a isso a razão prática e seus respectivos imperativos (categóricos e hipotéticos), a noção de máxima etc. Tudo isso nos permite fazer o que contemporaneamente é denominado de “racionalização da ação”.

Um exemplo meramente ilustrativo da importância dos conceitos de “causa” e “razão” pode ser conferido neste pequeno trecho de um importante e discutido filósofo contemporâneo.

Qual é a relação entre uma razão e uma ação se a razão explica a ação dando as razões do agente para fazer o que ele fez? Podemos chamar tais explicações de racionalizações e dizer que a razão racionaliza a ação [...] defendo a antiga e comum posição de que a racionalização da ação é uma espécie de explicação causal (DAVIDSON, 2001, p. 3).

No debate contemporâneo, Donald Davidson é categorizado como um “fiscalista não reducionista”, portanto, não aceita a tese de que a explicação do comportamento e das ações humanas é, estritamente, uma explicação por meio de leis causais, mas compreende que a “racionalização da ação” é um tipo de explicação causal. Não discorreremos sobre a argumentação de Davidson e dos pressupostos centrais que validam a sua posição, mas alguns dos principais conceitos defendidos por ele são: (i) o princípio da interação causal; (ii) o caráter nomológico da causalidade; (iii) o princípio da anomalia do mental. O único intuito desta referência é um simples contraponto entre uma posição moderna clássica pouco explorada com uma posição contemporânea mais conhecida⁵. O pressuposto inicial é de que encontramos essa mesma ênfase sobre os conceitos de “causa” e “razão” na filosofia kantiana e que isso nos permite explorar o agir sem ter um interesse estritamente moral na investigação, mas visando compreender apenas os procedimentos formais da ação humana. Porém, na contramão do que a citação supracitada nos incita a pensar, no pensamento

⁵ Comparações e aproximações a respeito de Kant e Davidson são feitas por Hud Hudson em *Kant's Compatibilism*. Cf. HUDSON, 1994, p. 7.

kantiano, a abordagem é um pouco diferente. Isso porque as razões para agir não explicam a ação, nem tampouco a racionalização da ação é um tipo de explicação causal como Davidson explicitamente afirma.

Causas e razões

Na filosofia kantiana, o pano de fundo para a discussão entre “causas determinantes” (*Bestimmender Ursachen*) e “razões determinantes” (*Bewegursachen*) é tributário dos resultados do conflito antinômico entre liberdade e determinismo, principalmente a concepção dos dois pontos de vista/perspectiva, que simboliza a possibilidade de compatibilizar a causalidade natural com a causalidade pela liberdade^{6 7}. A natureza da distinção entre “causas determinantes” e “razões determinantes” remete ao mitigado exemplo da mentira maldosa⁸ na *Crítica da razão pura*, cuja função consiste em distinguir a mera explicação conjectural da ação e suas respectivas causas daquilo que justifica a necessidade de se praticar a ação. No entanto, pode-se indagar qual a plausibilidade e a real proficuidade dessa tênue e sutil diferenciação no âmbito da filosofia prática kantiana.

Toda ação humana é um tipo de evento natural, pois o único modo de manifestação desta ação é o campo fenomenal. Logo, as leis causais são aplicáveis também às ações humanas como a todos os eventos naturais do mundo fenomênico. No entanto, é bastante instrutivo observar que o mecanismo da natureza pode cobrir tanto as leis físicas quanto as leis psicológicas⁹. Isso

⁶ Cf. KANT, 1994, p. 465 – B564.

⁷ Existem outros aspectos relacionados à filosofia especulativa que ratificam a importância prática da distinção entre “causas determinantes” e “razões determinantes”, mas que não poderemos explorá-los neste artigo.

⁸ Cf. KANT, 1994, p. 476 – B582.

⁹ Cf. PATON, 1947, p. 210.

porque o mundo pode ser concebido de duas maneiras. Como mundo, ele é “o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese” e, como natureza, é um “todo dinâmico” (KANT, 1994, p. 387 – B446). No primeiro caso, os elementos são considerados interligados homogênea e temporalmente, enquanto que, no segundo caso, a ligação é dinâmica e pode ser heterogênea, isto é, pode não incluir entidades espaço-temporais ou eventos. Isso implica reconhecer que as leis naturais designam algo mais abrangente do que aquilo que conhecemos por leis físicas, pois incluem leis físicas e leis não físicas que influem sobre a faculdade psicológica dos seres racionais. São essas espécies de leis naturais, a saber, as que influem sobre as faculdades psicológicas e emotivas do agente racional, que estão em jogo quando falamos de determinismo natural. A distinção pode parecer mínima e sutil, mas auxilia-nos na compreensão da oposição entre “causas determinantes” e “razões determinantes”, pois nos permitirá demonstrar o caráter descritivo da primeira e o caráter performativo da segunda.

Por exemplo, as investigações científicas demonstram que, como uma regra, os satélites seguem as órbitas elípticas, do mesmo modo que, obedecendo a uma regra padronizada, os motoristas param no sinal vermelho do semáforo. No primeiro caso, os satélites são governados pelas leis do movimento, enquanto que, no segundo, os motoristas são orientados por leis de trânsito (escolhem seguir ou endossam a validade delas). Neste último caso, as regras da agência de trânsito orientam que todos os motoristas parem antes da faixa quando o sinal estiver vermelho. As regras de trânsito são regras de conduta que determinam o modo como os motoristas devem se comportar e são orientações pedagógicas que descrevem a maneira correta de proceder no trânsito. Portanto, tais regras adquirem *status* de normas de trânsito, pois expressam leis gerais de trânsito e são validadas pelas leis de trânsito. As leis de trânsito são prescritivas e

sancionam um modo de agir. No caso dos satélites, eles necessariamente seguem as órbitas elípticas como uma espécie de lei, porém, trata-se de uma lei descritiva, não performativa.

Os planetas e satélites não obedecem às leis causais da natureza, pelo menos no sentido de reconhecer a validade delas. Por isso, a constatação de que um planeta não apareceu no ponto previsto pela lei de Kepler não é tomado como uma infração à lei, mas como uma refutação da lei enquanto teoria¹⁰. Os planetas não se orientam pela lei de Kepler, mas sim os astrônomos e cientistas a tomam como padrão científico de pesquisa. Neste caso, as leis servem de orientação aos espectadores do evento, são regras regulativas que criam padrões de racionalidade que orientam a investigação destes eventos. É comum utilizarmos a noção de lei também no campo prático da ação, pois recorrentemente falamos de leis jurídicas, leis morais, leis divinas etc. Tais leis também possuem um caráter heurístico e orientador, mas nem sempre elas são meramente descritivas, pois expressam comandos e obrigações cujo não cumprimento ou infração prevê sanções ao agente. Conforme compreende Kant, as leis e princípios práticos exercem um tipo de causalidade¹¹, visto que as obrigações impostas por eles se manifestam temporalmente por meio das ações que o agente pratica. Contudo, essas leis e princípios práticos não possuem causas antecedentes e, em virtude disso, não são causas no sentido “empírico-causal”.

Na teoria da ação, nem sempre é fácil sustentar a diferença de significados entre “causa” e “razão”, principalmente se a teoria da ação e da liberdade é

¹⁰ Cf. BECK, 1975, p. 96.

¹¹ “A palavra ‘causalidade’ é comumente usada por Kant em dois sentidos: (1) ela pode significar ‘uma força de produzir efeitos’ e (2) ela pode significar ‘ação causal’. Quando ele diz que a vontade é um tipo de causalidade, ele compreende que ela é uma força capaz de produzir efeitos. Quando ele fala de uma causa eficiente sendo ‘determinada a causalidade’ por alguma outra coisa, ele quer dizer que ela é determinada a uma ação causal – que ela mesma é determinada a agir casualmente” (PATON, 1947, p. 209, tradução nossa).

causal, como ocorre em Kant. Causa designa, comumente, aquilo que provoca alguma coisa, por exemplo: o copo quebrou por causa do vento. Percebemos, por meio deste exemplo, que a causa é externa ao evento ocorrido. Porém, é bastante corriqueiro falarmos que a razão de o copo quebrar foi o vento: a razão de o copo ter quebrado foi o impulso provocado pelo vento sobre o copo. Não há nenhuma diferença substancial nas duas descrições deste evento, ambas podem ser tomadas como equivalentes, entretanto, no contexto da teoria da ação, o uso das palavras pode não designar a mesma coisa. No caso da teoria da ação kantiana, os dois termos, causa e razão, também podem, às vezes, designar a mesma coisa, uma vez que tudo aquilo que provoca a ação é uma causa. Todavia, é bastante instrutivo diferenciarmos um tipo de causa que remete a uma causa antecedente, evento externo, de uma causa autossuficiente, intrínseca ao causador. Causa, no sentido causal, necessita de uma causa antecedente e é destituída de qualquer conteúdo e valor prático, ao passo que, “razão”¹² é uma causa autossuficiente e dotada de conteúdo normativo e motivacional. Uma razão para agir não precede e nem é externa à ação, pelo contrário, ela é incorporada à ação.

Por “causas determinantes” devemos entender a mera reconstrução conjectural de um evento, isto é, na medida em que encontramos as “causas” tentamos reconstituir uma imagem do próprio evento. Tal modo de proceder explica vários aspectos ulteriores ao ato, porém, é destituído de “valor probatório”¹³, visto que o conjunto das explicações não culmina numa conclusão

¹² Christine Korsgaard oferece-nos um excelente panorama do papel das “razões” em teorias da ação, tendo a filosofia kantiana e a aristotélica como paradigma. No entanto, embora ela explique de modo claro o caráter normativo e motivacional das razões para agir, no livro *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, principalmente no capítulo *Acting for a Reason*, ela não mostra qual é o suporte textual kantiano que nos permite falar de “razões” no campo da ação e da filosofia moral. Cf. KORSGAARD, 2008, p. 229.

¹³ Ibidem.

plausível do ponto de vista prático. Isso se deve à necessidade inerente à conexão causal, pois tudo que ocorre teria necessariamente que acontecer, aspecto que faz reconhecer que a investigação causal revela apenas o que é, e não o que deve ser. Essa determinação por si só não diferencia a ação humana dos eventos naturais que são desprovidos de propósitos, motivações e de intenções particulares. A noção de uma ligação necessária entre causa e efeito, imposta pelo ponto de vista causal, conflita diretamente com a contingência interna, a qual somos levados a conceber quando investigamos a ação humana, pois, do contrário, teríamos que abdicar de concepções morais basilares.

Investigar as ações humanas buscando suas causas é tomar por princípio de investigação uma lei ou regra da natureza a fim de torná-la compreensível aos respectivos espectadores, porém, tudo que descobrimos é que a ação é uma parte constituinte da natureza (peça da natureza)¹⁴. Neste ponto de vista, as ações são então causadas por leis naturais universais, tendo em vista que a ação e suas respectivas consequências estão submetidas às condições espaço-temporais. Todo esse tom determinista que recai sobre a ação se deve à necessidade implícita nesta relação causal – se restringida a esse aspecto, todas as ações são vistas como necessárias e previsíveis e podem ser consideradas unicamente como respostas a estímulos naturais, portanto, não livres.

Nesta perspectiva, as causas da ação daquele que profere uma mentira maldosa são a “má educação”, as “más companhias”, a “maldade de uma índole insensível à vergonha”, a “leviandade e irreflexão”, além de “outros motivos ocasionais que a motivaram”¹⁵. Identificamos com esse tipo de investigação um conjunto de causas sociais e psicológicas extremamente relevantes para a compreensão e para o julgamento, moral ou jurídico, da ação. Porém, embora

¹⁴ Cf. KANT, 1960, p. 107.

¹⁵ Cf. KANT, 1994, p. 476 – B582.

essas causas nos ajudem a compreender as condições atenuantes que circundam a ação, elas não culminam numa conclusão, pois são destituídas de “valor probatório”. Não obstante a advertência kantiana de que só temos acesso a essa face fenomenológica da ação, e, portanto, o mérito e a culpa mesmo de nossas próprias ações ficam-nos ocultos, devemos pressupor outros fundamentos da ação além dos fundamentos causais¹⁶. Num certo sentido, as ações não são causadas, mas motivadas, e assim o agente age em virtude de algo ou se autodetermina na medida em que tem uma razão ou um motivo para agir (*Bewegungsgrund*).

Para justificar a plausibilidade de um determinado comportamento, é preciso então expor o raciocínio prático e o fundamento determinante da ação, ou seja, é preciso expor as “razões determinantes”. Tais “razões determinantes” explicitam os princípios normativos e motivacionais subjacentes à máxima do agente. Neste caso, a máxima, que é o princípio subjetivo do querer, um princípio de primeira ordem autoimposto pelo agente, comporta tanto os fundamentos subjetivos do desejo, desejos e inclinações sensíveis, quanto os princípios objetivos de autodeterminação, os imperativos práticos. Sabemos que os fundamentos subjetivos do desejo denotam simplesmente a suscetibilidade da faculdade de apetição humana aos impulsos sensíveis – são fundamentos desprovidos de força normativa, pois apenas despertam um apetite na faculdade de desejar. Para que esses impulsos sensíveis se tornem efetivamente um objeto de interesse prático, pressupõe-se um juízo da faculdade de desejar, representando-os como objetos de desejo e incorporando-os à máxima. Portanto, o conteúdo material da máxima, que são os desejos e as inclinações, não comportam as razões determinantes da ação, principalmente porque os desejos e as inclinações são considerados um tipo de evento natural.

¹⁶ Cf. KANT, 1994, p. 474 – B580.

No intuito de demonstrar a possibilidade de fundamentos não empíricos da ação, Kant apresenta e desenvolve o conceito de “causalidade da razão”, que consiste em dizer que a razão projeta uma ordem própria, que é atemporal e cujos objetos são somente ideias. Por “causalidade da razão” podemos entender também a razão no seu uso prático, pois, por meio desta causalidade, a razão prescreve imperativos e princípios práticos às faculdades ativas, arbítrio e vontade. Também, do ponto de vista formal ou procedimental da ação, devemos pressupor uma regra da razão que expresse a legislação normativa da ação ou o método de execução, uma vez que os impulsos sensíveis não fornecem essa regra, pois são eventos naturais.

No exemplo kantiano da mentira maldosa, o juízo de imputação toma por referencial as “razões determinantes” da ação e, por sua vez, pressupõem a capacidade prático-cognitiva do agente de julgar e determinar as ações conforme padrões morais ou sociais. Nessa parte do texto, contrapõem-se os princípios materiais subjetivos com a causalidade da razão, que impõe princípios objetivos na forma de mandamentos. A censura ao ato ilícito “funda-se numa lei de razão”, de modo que não podemos considerar “esta causalidade da razão simplesmente como concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria” (KANT, 1994, p. 476 – B583). Não obstante a condição sensível do conteúdo material do querer do agente, a razão, que “está presente em todas as ações que o homem pratica”, intervém e participa da ação não simplesmente concorrendo à conduta maldosa, mas oferecendo regras de condutas alternativas. Tais regras não são destituídas de conteúdo, pelo contrário, enquanto fundamento da ação, são regras formais cujo conteúdo prático é um “simples conceito”¹⁷ – o bom, o justo, o correto ou agradável. Isto é o que permite sustentar que o sujeito “podia e devia” ter determinado a ação de outro modo.

¹⁷ Cf. KANT, 1994, p. 472 – B576.

Tendo considerado que os impulsos não são condições suficientes para a ação, temos que pressupor que a razão participa das ações nem que seja para prescrever o melhor meio possível de efetivar o objeto desejado pelos sentidos. Por isso, a ação, com vistas a fins subjetivos e condicionados, além de depender de que os fundamentos subjetivos do desejo sejam incorporados à máxima do agente¹⁸, depende também de um teste de coesão interna, assim, a ação (a produção ou efetivação do objeto desejado) decorreria do cumprimento de dois estágios: (i) a afecção e percepção de determinado móbil sensível; (ii) o juízo a respeito do objeto de desejo, a formação do interesse e a afirmação do compromisso com o fim e com os meios necessários para alcançar o objeto. Se a ação humana não é determinada patologicamente pelos impulsos sensíveis, o significado simbólico desse processo¹⁹ deve ser específico, porque ele permite a autodeterminação do próprio querer mediante a avaliação positiva e a validação do valor dos fundamentos pelo qual se sente impulsionado a agir.

A incorporação do móbil sensível à máxima significa, precisamente, que a ação só pode ser determinada por um fundamento prático-normativo, que é uma regra formal da razão contida na máxima, diferentemente do que ocorre na relação causal, visto que a causa é externa (precedente) ao causador. A máxima

¹⁸ A melhor expressão dessa ideia está contida no texto da *Religião*: “a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não ser determinado a uma acção por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)” (KANT, 1900, p. 29/30).

¹⁹ A interpretação mais difundida a respeito da necessidade de todo móbil sensível se manifestar mediante máximas e do trecho da *Religião* citado acima anteriormente é a de Henry Allison, conhecida como Tese da Incorporação. De acordo com Allison. “A Tese da Incorporação também favorece esta ideia, pois um desejo nunca constitui uma razão para agir e a incorporação é inseparável da concepção kantiana da ação como baseada em máximas, que são em si mesmas, produtos da espontaneidade prática do agente [...] isto sugere uma imagem da escolha racional como envolvendo duas decisões distintas: uma para agir de certa maneira ou adotar uma máxima para realizar a ação deste tipo; uma segunda para escolher a razão para executar o ato de adotar a máxima em questão” (ALLISON, 1996, p. 119).

representa a premissa maior num silogismo prático, ela generaliza a ação, expõe o motivo e a política de ação e pode ser descritiva ou explicativa, permitindo-nos racionalizar o agir conceitualmente, abstraindo os princípios normativos e motivacionais da ação, uma vez que não respondemos cegamente aos impulsos naturais, pelo contrário, julgamos e avaliamos os princípios e valores sobre os quais agimos²⁰. Nisso consiste a participação da razão nas ações em geral, isto é, oferecendo imperativos categóricos, hipotéticos, técnicos, de prudência etc. Devido a esses imperativos, é possível dizer que as ações acontecem “não por causas empíricas, mas por princípios da razão” (KANT, 1994, p. 473 – B578). Pode-se dizer também que as “razões determinantes” são condições incondicionadas e não podem ser precedidas por nenhuma causa anterior, pois, do ponto de vista prático, as regras são diferentes daquelas da ordem temporal.

O que leva o agente a deliberar positivamente a respeito de algo, aprovar ou endossar a validade, senão o próprio julgamento prático? Neste caso, o juízo

²⁰ Rüdiger Bittner explica a relação transitória dos momentos subjetivos e objetivos da máxima do seguinte modo: “Ela (a máxima) contém a representação de uma regra de meu agir futuro e meu querer do mesmo. Mas representada e querida, essa regra torna-se tão inviolável quanto uma lei objetiva. Não se pode tomar algo como máxima e, ao mesmo tempo, propor-se exceções. Na máxima, quero que aquele observador de meu comportamento não encontre futuramente nenhuma instância contrária à lei objetiva [...] **agir segundo máximas significa passar da lei apenas subjetivamente representada a uma lei objetiva de meu comportamento. As ações, então, estão sujeitas à lei, mas exatamente porque as quero como sujeitas à lei.** Assim, meu querer individual proporciona à lei apenas aquela objetividade que inere à lei natural de modo independente. Previamente, toda validade da lei consiste em ser querida como válida, querê-la como válida envolve a representação da mesma. Essa é a representação das leis de que fala Kant. Agir segundo máximas é um agir segundo a representação das leis porque é um agir segundo leis que, essencialmente, primeiramente foram queridas. Da representação de e do querer algo universal, contudo, apenas seres de razão são capazes. ‘Ou segundo uma vontade’: ‘ou’ deve claramente ser lido como ‘sive’ – vontade é precisamente isto: agir segundo máximas.”. (BITTNER, 2004, p. 18, grifo nosso). Conforme explica Bittner, a máxima simboliza o querer subjetivo, por outro lado, ela simboliza a universalização almejada por esse mesmo querer. Neste caso, a relação com a lei também pressupõe um momento subjetivo, pois depende de que o sujeito queira que o seu querer esteja sujeito à lei, uma vez que a validade da lei consiste em que ela seja querida como válida (objetiva). Tais leis não possuem validade independente da representação do querer, pelo contrário, é preciso representá-las como válidas para o meu querer, particular e universal (grifo nosso).

prático determina aquilo que, do ponto de vista moral, é objetivamente ou subjetivamente bom, tomando a si mesmo por objeto, isto é, sendo uma projeção valorativa de seus próprios conteúdos – o bom, correto, justo, nobre, útil, agradável. As razões para agir, embora sejam princípios objetivos do querer, podem ser, do ponto de vista moral, princípios subjetivos – as razões para agir não se equivalem necessariamente com os motivos morais. No entanto, o aspecto a ser destacado é que julgar algo ser bom equivale a querer promovê-lo, motivado pela consciência de que o fim que se busca justifica o ato e as circunstâncias intrínsecas a ele²¹. Isso indica a disposição do agente em relação a suas razões para agir. Não é possível querer algo sem julgá-lo positivamente.

As razões para agir são fornecidas pelos princípios práticos objetivos que prescrevem a obrigatoriedade de realizar determinada ação. O imperativo hipotético, por exemplo, indica a necessidade de realizar certa ação em virtude de um fim material. Se admitirmos que o fim material por si só não compromete o agente a realizar a ação devido à falta de legislação normativa, então, as razões para agir são inerentes aos princípios práticos. Logo, os princípios práticos são normativos, pois suas prescrições impõem autoridade perante o agente. Os princípios práticos são motivadores em virtude de sua normatividade – assim, as razões para agir, isto é, o fundamento determinante da vontade, são intrínsecas ao princípio que prescreve a ação, seja de modo categórico ou hipotético.

Leis causais e leis práticas: uma antinomia do agir

Uma antinomia do agir refere-se à dupla concepção de leis a que submetemos a ação humana, isto é, às leis causais e às leis práticas. Tomando por base as leis causais, nós consideramos a ação como que resultando de causas

²¹ Cf. KORSGAARD, 2008, p. 225.

externas ao agente, sejam psicológicas ou apetites, desejos, inclinações sociais, “má educação”, “más companhias” etc. Tais causas, psicológicas ou sociais, são concebidas como algo que atua sobre o agente e provoca a ação. Tomando por base as leis práticas, consideramos a ação a partir da perspectiva da espontaneidade e da capacidade de autodeterminação do agente, portanto, não identificamos nenhuma causa externa a ele – a ação é algo que o agente faz de si mesmo. O esforço kantiano é o de sustentar uma concepção de agente capaz de autodeterminar-se perante seus desejos e apetites, isto é, que independentemente dos desejos, inclinações, propósitos e intenções externas que incidem sobre sua faculdade de desejar, ele seja considerado o único autor da ação.

Quanto à faculdade humana de desejar, ela desempenha três funções diferentes: (i) a mera suscetibilidade a objetos externos, apetites e inclinações sensíveis em geral, desacompanhada da consciência de poder obter o objeto é denominada de desejo (*Wunsch*); (ii) a percepção de um objeto do desejo aliada à consciência da possibilidade de efetivar ou não esse desejo é conhecida por arbítrio (*Willkür*), a faculdade deliberativa; (iii) a possibilidade de abstrair ações de regra práticas (sejam puras ou não) é denominada de vontade (*Wille*). A vontade, diferentemente do arbítrio, não se refere à ação, somente ao fundamento que determina a escolha para a ação. Assim, por mais que possamos ser afetados pelos objetos dos sentidos, desejos e inclinações, eles não determinam a ação patologicamente, isto é, sem qualquer tipo de juízo prévio a respeito deles, pois todo desejo (*Wunsch*) só é uma ação possível se incorporado à máxima do agente; do contrário, é um desejo vazio (cego). Toda máxima está sujeita a um julgamento e a um teste de coesão que verifica a consistência entre os fins e os meios. Segue-se disso que a ação não pode ser determinada patologicamente, ou seja, independentemente do arbítrio do agente.

Porém, não se trata de negar que ações por impulsos sejam praticadas indiscriminadamente, somente de ressaltar que os impulsos e as inclinações por si só não são suficientes para determinar o agir, pois é preciso querê-los e isso já pressupõe um julgamento a respeito. A ação por impulsos é possível porque endossamos a validade deles ao julgá-los positivamente, logo, não são as inclinações que determinam o agente a agir de um determinado modo, mas é o agente que se autodetermina a agir motivado pelo juízo atribuído ao desejo ou ao objeto dos sentidos. Todo o valor do objeto desejado não é nada senão uma projeção daquele que é afetado por ele, daquele que julga que isso ou aquilo é bom e digno de ser realizado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- _____. *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. San Diego: University of California, 1996.
- BECK, Lewis White. *The actor and the spectator*. Connecticut: Yale University Press, 1975.
- BITTNER, Rüdiger. *Máximas*. Trad. Mario Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo. In. *Studia Kantiana*, v. 1, n. 5, 2004, p. 7-25.
- DAVIDSON, Donald. *Action, Reasons and Causes*. In. *Essays on Action and Events*. Gloucestershire: Clarendon Press, 2001.
- HUDSON, Hud. *Kant's Compatibilism*. New York: Cornell University, 1994.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1900.

KORSGAARD, Christine. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008.

MCCARTY, Richard. *Kant's Theory of Action*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PATON, H. J. *The categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1947.

SCHÖNECKER, Dieter. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. New York: Walter de Gruyter, 2005.

WILLASCHEK, Markus. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1992.



O GOVERNO INFINITO DOS HOMENS: ESCATOLOGIA E RESISTÊNCIA EM FOUCAULT E AGAMBEN

PEDRO LUCAS DULCI¹

RESUMO:

O presente trabalho tem por objetivo investigar a articulação, no interior do pensamento de Michel Foucault, de algumas noções e conceitos, em forma embrionária, do que será chamado, na filosofia de Giorgio Agamben, de genealogia teológica da economia e do governo. Através da contestação das economias políticas de pretensões infinitas, Foucault menciona formas de contraconduta de ordem escatológica. Tais menções nas suas aulas serão recuperadas e exploradas à exaustão por Agamben quando este trabalha com as noções de tempo messiânico (o tempo que resta) somado à noção de Igreja, como comunidade escatológica estrangeira.

Palavras-chave: Economia política. Contra-história. Fim dos tempos. Contracondutas. Teologia política.

THE INFINITE GOVERNMENT OF MEN: Eschatology and resistance in Foucault and Agamben

ABSTRACT:

This paper investigates the articulation, within Michel Foucault's thought, of some notions and concepts, in an incipient way, of what will be called, in Giorgio Agamben's philosophy, theological genealogy of economy and government. By objecting the political economies of endless claims, Foucault mentions some forms of counter-conduct of eschatological order. Such references in his classes will be recovered and examined to exhaustion by Agamben when he works with notions of messianic time (time remaining) added to the notion of the Church as a foreign eschatological community.

Keywords: Political economy. Counter-history. End times. Counter-conducts. Political theology.

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

Introdução

Existe contemporaneamente, na filosofia continental, uma recuperação secularizada do pensamento teológico por vários filósofos, juristas e pensadores não religiosos². Dentre estes filósofos, há um que se destaca, tanto pelo número de suas publicações, como pelo caráter polêmico delas, a saber, o italiano Giorgio Agamben. Uma das chaves de inteligibilidade política utilizada pelo italiano é precisamente a noção de tempo messiânico, ou ainda, de tempo que resta, igualmente oriunda da secularização da concepção histórico-escatológica do apóstolo Paulo. Contudo, à revelia do que alguns intérpretes e estudiosos da biopolítica têm o costume de pensar, a utilização da concepção de escatologia, na tentativa de pensar as condições de possibilidade de resistência e linhas de fuga no cenário político atual, não é uma novidade do pensamento agambeniano. Michel Foucault, em seus últimos cursos da década de 70 – principalmente, *Em defesa da Sociedade e Segurança, território e população* –, já se valia da mesma terminologia, ainda que de modo bastante embrionário.

² Escrevendo sobre os desenvolvimentos contemporâneos para a teoria social frente aos desafios pós-modernos, Göran Therborn enumera vários “modos de resposta da esquerda”. O primeiro deles é justamente o que ele chama de “a virada teológica da Europa”. Quanto a esta, ele diz: “o desenvolvimento teórico mais surpreendente na filosofia social de esquerda na última década foi uma nova virada teológica. Em essência, isso não significou abraçar a fé religiosa, [...] ao contrário, a virada teológica manifesta-se no interesse acadêmico pela religião e no uso de exemplos religiosos na argumentação filosófica e política. Em contraste com a Teologia da Libertação na América Latina, que era um compromisso religioso com a justiça e foi liderada por padres católicos, o que se vê na Europa é uma teologia do discurso” (THERBORN, 2012, p. 111-112). Poderíamos citar, como nomes proeminentes dessa “virada teológica da Europa”, nomes como Carl Schmitt, Terry Eagleton, Slavoj Žižek, Michel Hardt e Antonio Negri, Boaventura de Souza Santos, Jacob Taubes, etc. Contudo, quem parece sintetizar bem esta tendência contemporânea é o filósofo Alain Badiou quando diz: “Paulo não é, para mim, um apóstolo ou um santo. Eu não tenho a menor necessidade da Nova que ele declara ou do culto que lhe foi consagrado. Mas ele é uma figura subjetiva de importância fundamental”, isto porque, “para mim Paulo é um pensador-poeta do acontecimento e, ao mesmo tempo, aquele que pratica e enuncia atos constantes característicos do que se pode denominar a figura militante” (BADIOU, 2009, p. 7-8).

Diante disso, o presente trabalho visa pensar a forma do governo infinito e glorioso que a máquina biopolítica assumiu contemporaneamente à luz das contracondutas escatológicas de natureza messiânica presentes no pensamento de Foucault e Agamben. Para além do valor interpretativo destes dois autores, buscamos encontrar formas adequadas de pensar modos de transgressão, profanação e ultrapassamento da governamentalidade hodierna. Para tanto, procederemos da seguinte maneira: (1) recuperaremos não só as passagens, mas o contexto de análise em que Foucault apresenta *insights* histórico-escatológicos, que posteriormente serão o território básico de construção da filosofia da indiferença de Agamben. Em seguida, (2) mostraremos como Agamben rearticula tais contribuições foucaultianas para se pensar uma forma de contraconduta através da afirmação de uma escatologia em que a sociedade civil – ou ainda, a comunidade que está por vir – prevalecerá sobre a razão de Estado governamental.

O governo infinito do mundo: Foucault e a governamentalidade moderna

No interior de sua investigação sobre a soberania, no livro-curso *Segurança, território e população*, percebemos uma nova curva na trajetória do objeto de estudo de Foucault, pelo encargo de novas tarefas. O próprio filósofo pergunta-se: “em que medida quem exerce o poder soberano deve encarregar-se agora de tarefas novas e específicas, que são as do governo dos homens?” (FOUCAULT, 2008, p. 311). Isto Foucault se pergunta porque, enquanto a soberania no direito público da Idade Média se exercia sobre territórios e, por conseguinte, sobre os súditos que nele habitam, a arte de governar, sobre a qual nos fala o filósofo francês, a partir do século XVI se exercerá sobre coisas. Na verdade, “uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas” (FOUCAULT,

2008, p. 128). Com isso, ele quer dizer que não são diretamente os indivíduos, mas suas relações e vínculos com as coisas – riquezas, recursos, meios de subsistência, o próprio território, o clima, a fronteira – que serão os objetos do exercício soberano no século XVI. Em síntese, “são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte” (FOUCAULT, 2008, p. 128).

A atenção aos acidentes e calamidades que podem sobrevir à população será algo fundamental desta *ratio* em questão. Na verdade, ela é a primeira característica de, pelo menos, três marcas fundamentais da razão de Estado que Foucault descreve por todo o seu livro-curso. A pergunta por qual racionalidade, por que forma de cálculo, será possível governar os humanos no âmbito da soberania a partir do século XVI pode ser respondida com três parâmetros: (1) incidência sobre os acontecimentos, (2) criação de uma sociedade civil e (3) gestão de natureza providencial dos humanos. Este será o tripé que sustentará o que Foucault chamará de “poder pastoral”, tão importante para o tema da soberania. Não é nossa intenção falar propriamente do poder pastoral, pois precisaríamos de muito mais espaço do que dispomos para tal. Contudo, gostaríamos de chamar atenção para um desses aspectos mencionados no presente curso. Quanto ao primeiro, isto é, a incidência do exercício soberano de poder sobre os acontecimentos, sua relação se estabelece com algo que Foucault chama de o problema da população. Segundo o autor, será a ciência estatística que mostrará que “a população comporta efeitos próprios da sua agregação e que esses fenômenos são irreduzíveis aos da família: serão as grandes epidemias, as expansões epidêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza” (FOUCAULT, 2008, p. 138-139). Justamente para atacar este tipo de problema, característico da cidade, enquanto agregação da população, que a arte de governar passará a ser caracterizada por ocupar-se com “acontecimentos que podem sobrevir”

(FOUCAULT, 2008, p. 129). Neste sentido, podemos dizer que a arte do governo é, por definição, antiacotecimental.

Com essa definição se insere a problemática a respeito do governo infinito dos indivíduos. Dizer que uma das características marcantes da arte de governar no século XVI é sua natureza antiacotecimental significa dizer que tal governo aventa uma natureza infinita de sua atividade. Foucault nos mostrará que, quando perscrutamos o que está no centro dos objetivos da razão de Estado moderna e contemporânea, não encontramos a tentativa de fundamentação da soberania, mas o desejo de sustentação perpétua de uma forma governamental. Tal pretensão de infinitude será feita, justamente, pelo esforço de impossibilitar acontecimentos, isto é, por meio das medidas de impedimento de crises (alimentares, sociais, médicas) que poderiam desencadear revoltas contra o governo – fazendo com que este chegasse ao fim. Conforme coloca Foucault, no princípio pastoral da obediência,

nunca há acesso a um estado de beatitude ou a um estado de identificação com Cristo, a uma espécie de estado terminal de domínio perfeito, mas, ao contrário, um estado definitivo, adquirido desde o início, de obediência às ordens dos outros (FOUCAULT, 2008, p. 273)

Em outras palavras, trata-se dos discursos hegemônicos de naturalização da sociedade em que não vemos alternativa à sua forma de existência, nem mesmo um horizonte “messiânico” em que este governo não será mais necessário. Dessa forma, temos diante de nós a sustentação de um governo artificial como se ele não o fosse. Como coloca Foucault de modo ainda mais claro – em um parágrafo que mais parece ter sido extraído de uma obra de Agamben:

Para resumir tudo o que eu gostaria de ter dito a vocês sobre esse ponto, poderíamos dizer o seguinte. No fundo, a razão de Estado, como vocês se lembram, havia posto como primeira lei, lei de bronze da governamentalidade moderna e, ao mesmo tempo, da ciência histórica, que agora o homem deve viver em um tempo indefinido. Governo sempre haverá, o Estado sempre estará aí e não esperam por uma parada. A nova

historicidade da razão de Estado excluía o Império dos últimos tempos, excluía o reino da escatologia. Contra esse tema que foi formulado no fim do século XVI e que ainda permanece hoje em dia, vamos ver se desenvolverem contracondutas que terão precisamente por princípios afirmar que virá o tempo em que o tempo terminará, que têm [terão] por princípio colocar a possibilidade de uma escatologia, de um tempo último, de uma suspensão ou de um acabamento do tempo histórico e do tempo político, o momento, por assim dizer, em que a governamentalidade indefinida do Estado será detida e parada por o quê? Pois bem, pela emergência de algo que será a própria sociedade. No dia em que a sociedade civil puder se emancipar das injunções e das tutelas do Estado, quando o poder de Estado puder enfim ser absorvido por essa sociedade civil – essa sociedade civil que eu procurei lhes mostrar como nascia na própria forma, na própria análise da razão governamental –, com isso, o tempo, se não da história, pelo menos da política, o tempo do Estado terminará. Escatologia revolucionária que não parou de atormentar os séculos XIX e XX. Primeira forma de contraconduta: a afirmação de uma escatologia em que a sociedade civil prevalecerá sobre o Estado (FOUCAULT, 2008, p. 478).

Com estas palavras, Foucault aponta para o caráter antiacontecimental do governo biopolítico através de sua concepção histórica antiescatológica. A razão de Estado colocou como sua regra de ouro que os indivíduos agora vivem em uma temporalidade política indefinida, ou seja, o Estado sempre estará em nosso meio, o governo nunca deixará de existir e não há a menor chance de se parar o trem da história, como falava Walter Benjamin.

A pergunta sobre como esse governo infinito se mantém de forma naturalizada encontra em Foucault uma detalhada explicação a partir de dois eixos fundamentais que ele desenvolve, enquanto políticas características dos Estados na modernidade: (1) o dispositivo diplomático-militar e (2) o dispositivo policial, conforme se lê nas aulas de 22 de março a 5 de fevereiro de 1978, no curso *Segurança, território e população*. Contudo, existe um detalhe na argumentação de Foucault que quase escapa àqueles olhares que já não estão viciados pelas leituras agambenianas. Na verdade, não se trata de nada além destes dois dispositivos, mas antes o objetivo do dispositivo policial, a saber,

aquilo que Foucault chama de “esplendor da república”. Falando sobre o que é este esplendor, Foucault nos diz que “é ao mesmo tempo a beleza visível da ordem e o brilho de uma força que se manifesta e que se irradia. Portanto, a polícia é de fato a arte do esplendor do Estado como ordem visível e força brilhante” (FOUCAULT, 2008, p. 422), isto porque, é o poder policial que tem por objetivo consolidar e aumentar a força do Estado, fazer bom uso das forças do Estado, proporcionar a felicidade dos súditos. Neste sentido, é através do mecanismo do esplendor que uma governabilidade de natureza ininterrupta se mantém sem resistências.

Será Agamben quem mostrará, não mais utilizando a noção de esplendor mas o conceito de glória, que este brilho glorioso do esplendor policial tem por objetivo algo que Foucault já tinha reparado, a saber, que a luminosidade intensa produzida por algo ou alguém consegue esconder uma parte que permanece obscura. Nas palavras de Agamben:

O Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica o Governo. Mas o centro da máquina é o vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela, e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina (AGAMBEN, 2011, p. 231)

Se retomarmos as investidas foucaultianas a respeito da governamentalidade infinita dos indivíduos, perceberemos que suas pesquisas tinham justamente o objetivo de abordar o problema do Estado e da população a partir da questão: “tudo isso é muito bonito, mas o Estado e a população todo o mundo sabe o que são, em todo caso imagina saber o que são [...] ou, se tem uma parte imersa e obscura, tem uma outra visível” (FOUCAULT, 2008, p. 156). Esta parte obscura, imersa e vazia, do Estado e da população é o domínio que Foucault pretendeu abordar com a noção de governamentalidade.

Foucault nos mostrará, contudo, que esta nova historicidade da razão de Estado, de caráter infinito, através de suas políticas antiacontecimentais de brilho

e esplendor glorioso, tinha por objetivo excluir as condições de possibilidade de emergência do “Império”, isto é, do reino escatológico dos últimos dias que colocaria fim na necessidade das injunções e das tutelas biopolíticas dos governos. Nesta altura da reconstrução dos resultados de sua pesquisa, mostra-se como emerge o relacionamento entre o dispositivo glorioso e sua modalidade historiográfica a serviço da razão de Estado. Em uma comparação curiosa, Foucault nos diz, no curso *Em defesa da sociedade*, que, com essa compreensão da razão governamental que vem se desenvolvendo desde o século XVI,

vemos delinear-se algo que, no fundo, se aproxima bem mais da história mítico-religiosa dos judeus do que da história político-legendária dos romanos. Estamos muito mais do lado da Bíblia do que do lado de Tito Lívio, muito mais numa forma hebraico-bíblica do que numa *forma do analista que narra, no dia-a-dia, a história e a glória ininterrupta do poder*. Eu creio que, de um modo geral, jamais se deve esquecer de que a Bíblia foi, a partir da segunda metade da Idade Média pelo menos, a grande forma na qual se articularam as objeções religiosas, morais, políticas, ao poder dos reis e ao despotismo da Igreja. [...] O discurso histórico que aparece nesse momento pode, pois, ser considerado uma contra-história, oposta à história romana, por esta razão: nesse novo discurso histórico, a função da memória vai mudar totalmente de sentido. Na história de tipo romano, a memória tinha, essencialmente, de garantir o não-esquecimento – ou seja, a manutenção da lei e o aumento perpétuo do brilho do poder à medida que ele dura. Pelo contrário, a nova história que aparece vai ter de desenterrar alguma coisa que foi escondida, e que foi escondida não somente porque menosprezada, mas também porque, ciosa, deliberada, maldosamente, deturpada e disfarçada. No fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas (FOUCAULT, 2005, p. 82-84, grifo nosso).

Neste parágrafo, Foucault deixa claro que uma historicidade que busque resistir ao discurso hegemônico da glória ininterrupta do poder não poderá ser uma história da continuidade, mas da ordem do desmascaramento de um saber que foi propositalmente afastado e enterrado. Será da ordem de uma decifração de uma verdade selada. Em razão disto é que Foucault nos afirma, no parágrafo anteriormente citado, que, contra o tema da nova historicidade da razão de

Estado, foi formulado no final do século XVI algo que permanece até hoje, a saber, as contracondutas, movimentos que têm por princípio “afirmar que virá o tempo em que o tempo terminará, que têm [terão] por princípio colocar a possibilidade de uma escatologia, de um tempo último, de uma suspensão ou de um acabamento do tempo histórico e do tempo político” (FOUCAULT, 2008, p. 478). A grande questão que paira nos discursos de possibilidade escatológica é precisamente pelo momento em que a governamentalidade indefinida do Estado será detida e parada. Para Foucault, parece estar claro que aquilo que conseguirá frear o trem da história será a emergência da própria sociedade. Esta não será aquela sociedade civil – que, conforme mencionamos anteriormente, trata-se de um efeito do poder pastoral, um efeito e, ao mesmo tempo, um sustentáculo de sua racionalidade. Para o filósofo francês, a comunidade que deterá a governamentalidade infinita dos indivíduos é aquela que, ao mesmo tempo, se emancipará das injunções e tutelas do Estado, bem como conseguirá absorver o poder do Estado – a descrição de um movimento que muito se assemelha à *Aufheben* hegeliana, que não concilia a tensão entre uma tese e uma antítese, mas que, ao mesmo tempo, faz cessar (deixa de existir) e a suspende (deixa de fazer sentido), criando assim algo novo. Neste sentido, poderíamos ousar afirmar que tal sociedade mencionada por Foucault, tal como o processo dialético, não é apenas um desdobramento necessário de um processo histórico, mas também uma concretização do mesmo. Não é sem motivo que o próprio filósofo francês disse, no parágrafo citado anteriormente, que tão somente com essa sociedade “o tempo, se não da história, pelo menos da política, o tempo do Estado terminará” (FOUCAULT, 2008, p. 478).

Frente à argumentação foucaultiana que buscamos reconstruir até então, cabe ainda dizer que a conclusão do filósofo é que a primeira forma de contraconduta assumirá a forma de uma afirmação escatológica de prevalência

da sociedade sobre o Estado, como o momento em que a população, rompendo com todos os vínculos de obediência, se erguerá contra o Estado dizendo: serão as minhas exigências, as leis das minhas necessidades fundamentais que substituirão e ocuparão o lugar de suas regras de obediência. Em resumo, “escatologia, por conseguinte, que vai tomar a forma do direito absoluto à revolta, à sedição, à ruptura de todos os vínculos de obediência – o direito à própria revolução” (FOUCAULT, 2008, p. 479). Neste sentido, serão nas táticas antipastorais, nas fraturas cismáticas e heréticas das lutas em torno do poder da Igreja que, na argumentação foucaultiana, devemos procurar a razão e as raízes dos movimentos revolucionários, não só dos séculos XVI e XVII, mas daqueles que ainda estão por vir. Contudo, ainda que tenha tangenciado de forma bastante singular tais temáticas, não foi Foucault que levou às últimas consequências o raciocínio de relação entre escatologia e frentes de resistência ao governo infinito do mundo. Será Giorgio Agamben, com a recuperação e o tratamento à exaustão da escatologia secularizada, que nos fornecerá ainda mais elementos de confrontação da governamentalidade ininterrupta da biopolítica hodierna. Agamben trará à baila a noção de Igreja em relação à historicidade messiânico-escatológica do tempo que resta.

A reabertura do escritório escatológico: Agamben e a Igreja

Em uma conferência proferida à catedral de Notre-Dame, em Paris, em março de 2009, intitulada *Cristianismo como religião: a vocação messiânica*, Agamben parece conseguir articular algumas das contribuições foucaultianas reconstruídas acima de forma inovadora. Ele faz isto relacionando a afirmação de uma historicidade escatológica através da emergência de uma sociedade resistente por meio de uma noção inusitada, qual seja, a de Igreja. Tal relação é

feita a partir da compreensão correta a respeito da historicidade escatológica ou, como ele mesmo gosta de colocar a temática, sobre a temporalidade messiânica – em contraposição com os discursos de cunho apocalíptico que se tornaram populares no pensamento teológico-político secularizado³. O que o filósofo italiano faz é corrigir a tendência recorrente de encarar o tempo messiânico como o tempo apocalíptico, ou o fim dos tempos⁴. Para isso, é necessário mostrar que “o tempo do Messias, como veremos, não é um período cronológico, mas sobretudo uma transformação qualitativa do tempo vivido” (AGAMBEN, 2013). A grande questão, contudo, é perguntar-se pela forma de se representar esta transformação qualitativa do tempo. Em sintonia com as contribuições de Foucault a respeito dessa tensão historiográfica, Agamben argumenta que viver

³ Em especial, essa tendência pode ser vista claramente em uma das últimas obras publicadas pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek, *Vivendo no fim dos tempos* (2012), em que Žižek desenvolve a tese de que estamos no que ele chama de, “em termos históricos, os ‘tempos interessantes’, [que sempre] foram períodos de inquietação, guerra e luta pelo poder em que milhões de inocentes sofrem as consequências” (ŽIŽEK, 2012, p. 291) Ou seja, estamos vivendo no fim dos tempos, de um ponto de vista histórico-social, em que se aproxima um ponto zero apocalíptico. Para o filósofo, “seus ‘quatro cavaleiros do Apocalipse’ são a crise ecológica, as consequências da revolução biogenética, os desequilíbrios do próprio sistema”, isto é, “(problemas de propriedade intelectual, a luta vindoura por matéria-prima, comida e água) e o crescimento explosivo das divisões e exclusões sociais” (ŽIŽEK, 2012, p. 11-12). Se a conferência de Agamben em Paris não tivesse sido proferida antes da publicação do livro de Žižek, poderíamos dizer sem medo de errar que Agamben estaria se dirigindo diretamente ao filósofo esloveno. Mas este não é o caso. O que temos aqui é uma compreensão equivocada sobre o que realmente significa viver no tempo messiânico, no tempo que resta, e a diferença deste tempo com os discursos apocalípticos, o tempo do fim.

⁴ Nas palavras do próprio filósofo: “um primeiro mal-entendido que é preciso evitar com relação a isso é o de confundir o tempo e a mensagem messiânicos com o tempo e a mensagem apocalípticos. A apocalíptica se situa no último dia, o dia da cólera: vê o fim dos tempos e descreve aquilo que vê. O tempo que o Apóstolo vê, pelo contrário, não é o fim dos tempos. Se quiséssemos expressar com uma fórmula a diferença entre o messiânico e o apocalíptico, deveríamos dizer que o messiânico não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim. Messiânico não é o fim dos tempos, mas a relação de cada instante, de cada *kairós*, com o fim dos tempos e com a eternidade. Assim, aquilo que interessa a Paulo não é o último dia, o instante no qual o tempo termina, mas sim o tempo que se contrai e que começa a acabar. Ou, se preferirmos, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim” (AGAMBEN, 2013).

no tempo que resta não pode ser representado mais como “a linha homogênea e infinita do tempo cronológico profano (representável, mas vazio de qualquer experiência), nem o instante pontual e da mesma forma impensável do seu fim” (AGAMBEN, 2013), na verdade, pensar o tempo messiânico é buscar formular uma nova imagem do tempo que seja o cumprimento tanto do *chronos* como do *kairós* gregos. O tempo messiânico não se identifica nem com a extensão indefinida da cronologia temporal (o *chronos*), nem, ao menos, com o tempo operativo de salvação (o *kairós*).

Agamben nos mostrará, todavia, que o tempo que resta é, na verdade, “um tempo que pulsa dentro do tempo cronológico, que o trabalha e o transforma a partir de dentro”, isto significa dizer que o tempo messiânico, por um lado, é o tempo que “emprega para terminar, e de outro, o tempo que nos resta, o tempo do qual precisamos para fazer o tempo terminar, para atingir a meta, para nos libertarmos da nossa representação ordinária do tempo” (AGAMBEN, 2013). Neste sentido, aproveitando a diferenciação apresentada anteriormente entre temporalidade escatológico-messiânica e discurso apocalíptico, para Agamben, o tempo do fim (apocalíptico) significa viver as últimas coisas, enquanto que o tempo messiânico aponta para a vivência das coisas penúltimas, isto é, aquilo que precisa ser cumprido e levado a cabo para fazer o tempo político acabar – como colocou Foucault anteriormente.

Tal diferenciação entre viver o tempo das coisas últimas e das coisas penúltimas será fundamental para Agamben, uma vez que ele agora poderá nos apresentar justamente o modo pelo qual acontece a emergência da sociedade civil de princípios escatológicos como apontou Foucault. Conforme sugere Agamben:

Um grande teólogo protestante, Dietrich Bonhoeffer, denunciou a falsa alternativa entre radicalismo e compromisso, que parte, em ambos os

casos, da separação clara entre as realidades últimas e as realidades penúltimas, isto é, aquelas que definem a nossa condição social e humana de todos os dias. Ora, como o tempo messiânico não é um outro tempo, mas sim uma transformação do tempo cronológico, assim viver as coisas últimas é, antes de tudo, viver de outro modo as coisas penúltimas. A verdadeira escatologia talvez não seja outra coisa que a transformação da experiência das coisas penúltimas. Já que as realidades últimas têm primeiro lugar dentre as penúltimas, estas – contra todo radicalismo – não podem ser simplesmente rejeitadas; mas – pela mesma razão e contra toda possibilidade de compromisso – as coisas penúltimas não podem ser consideradas como últimas. É com o verbo “*katargein*” – que não quer dizer “destruir”, mas sim tornar inoperante, literalmente “des-operar” – que Paulo expressa a relação entre o que é último e o que não é. A realidade última desativa, suspende e transforma a realidade penúltima, mas é, porém, no seu interior que ela entra em jogo inteiramente (AGAMBEN, 2013).

Agamben deixa claro com estas palavras que o que está realmente em jogo em uma verdadeira escatologia é a transformação da experiência das coisas penúltimas, ao invés das investidas radicais dos discursos apocalípticos das coisas últimas. A despeito das propostas radicais, as coisas penúltimas não podem ser ignoradas, muito menos confundidas como coisas últimas. A realidade última só entra em jogo inteiramente quando é desativada, transformada e tornada inoperante pela realidade penúltima. Tal compreensão é fundamental para pensarmos os princípios de escatologia que defrontarão o que Foucault nos apresentou como a governamentalidade ininterrupta dos indivíduos⁵.

A dificuldade que se coloca nesse momento da argumentação de Agamben é o questionamento das condições de representabilidade da dita existência penúltima. A partir desta aporia é que surge, no interior do argumento do filósofo, a noção de Igreja. O italiano nos mostrará que aos textos dos Pais da

⁵ Sobre este aspecto, o professor Edgardo Castro faz uma consideração bastante esclarecedora no contexto do pensamento de Agamben: “a vida messiânica, de fato, não é o objeto de propriedade, mas só de uso. Trata-se de uma forma de desapropriação que desarticula todas as identidades jurídicas e fáticas (circuncidado/incircuncidado, livre/escravo, homem/mulher). ‘A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade, é uma potência genérica que usamos sem sermos nunca seus titulares’” (CASTRO, 2012, p. 180).

Igreja e “também para os filósofos que refletiram sobre a filosofia da história, que foi e continua sendo (também em Marx) uma disciplina essencialmente cristã” (AGAMBEN, 2013), a compreensão da história sempre se constitui de uma dinâmica de tensão percorrida por duas correntes opostas – exatamente aquelas mencionadas por Foucault quando fala sobre a historiografia romana e hebraico-bíblica:

a primeira – [...] que considera e diferencia sem parar o fim do mundo ao longo da linha do tempo cronológico, infinito e homogêneo; a outra que, colocando em tensão a origem e o fim, não cessa de interromper e levar o tempo a termo. Chamamos de lei ou de Estado a primeira polaridade, devotada à economia, ou seja, ao governo infinito do mundo; e chamamos de Messias ou de Igreja a segunda, cuja economia – a economia da salvação – é essencialmente finita. Uma comunidade humana não pode sobreviver se essas duas polaridades não estão copresentes, se não existe entre elas uma tensão e uma relação dialética. Ora, é exatamente essa tensão que hoje é despedaçada. Enquanto a percepção da economia da salvação no tempo histórico se ofusca na Igreja, vê-se a economia estender seu próprio domínio cego e derrisório sobre todos os aspectos da vida social. Ao mesmo tempo, a exigência escatológica que a Igreja ignorou retorna sob uma forma secularizada e parodística nos saberes profanos, que parecem competir para profetizar em todos os campos das catástrofes irreversíveis. O estado de crise e de emergência permanente que os governos do mundo proclamam hoje é justamente a paródia secularizada da perpétua atualização do juízo último na história da Igreja (AGAMBEN, 2013).

Agamben identifica, com noções muito claras, os dispositivos que possibilitam a compreensão dos dois campos de tensão na história. O primeiro, já devidamente explicitado por Foucault, tem no Estado, bem como no aparato jurídico, sua devoção à economia – compreendida como o governo infinito do mundo. A novidade apresentada aqui é sinalizar o Messias e/ou a Igreja como o segundo campo em tensão na história, em cuja economia escatológica – a economia da salvação – apresenta-nos o contraponto ao primeiro campo de tensão histórico, uma vez que tem por natureza distinta a finitude. A hipótese de Agamben é que comunidade humana nenhuma tem condições de existência sem que estas duas polaridades estejam copresentes em seu espaço através de uma

relação dialética. A grande questão, no entanto, é que justamente esta tensão constituinte foi quebrada contemporaneamente visto que dois fenômenos tiveram lugar no terreno político: (1) a percepção escatológica da economia da salvação, historicamente apresentada pela Igreja, deixou de existir, ou melhor, se ofuscou frente à (2) extensão contínua da economia política de natureza infinita a todos os aspectos da vida social – inclusive os eclesiais. Neste cenário, a exigência escatológica da qual falou Foucault é sistematicamente ignorada – tanto pela sua falência intramuros através da Teologia da Saúde e da Prosperidade, quanto pela sua irrelevância escatológico-política extramuros. Conforme coloca Agamben.

o que há dessa experiência do tempo do Messias na Igreja de hoje? De fato, a referência às coisas últimas parece ter desaparecido do discurso da Igreja a tal ponto que se pôde dizer”, não sem ironia, “que a Igreja de Roma fechou o Escritório Escatológico (AGAMBEN, 2013).

Ao cenário biopolítico contemporâneo restou-nos o reaparecimento, em forma de paródia secularizada, dos diversos profetismos, em todos os campos, de catástrofes irreversíveis – de Hegel a Fukuyama, passando hoje por Slavoj Žižek e Perry Anderson. As filosofias do fim da história – não como o fim do calendário, mas como o fim das possibilidades alternativas em tensão ao governo infinito do mundo – apenas contribuem para o que Agamben chamou de: “o estado de crise e de emergência permanente que os governos do mundo proclamam hoje” (AGAMBEN, 2013), seja ele um estado de exceção jurídico ou econômico.

Diante deste cenário de falência escatológica, através do eclipse da experiência messiânica, perguntamo-nos: qual a possibilidade de recuperarmos uma forma-de-vida no tempo que resta? Ou ainda, segundo a orientação de que princípios escatológicos, para falarmos com Foucault, a sociedade civil que conseguirá romper com o governo infinito do mundo caminhará? A partir do

raciocínio de Agamben, a noção de Igreja ainda nos é importante para pensarmos esta questão. O filósofo nos lembra, a partir de um dos textos mais antigos da tradição eclesial, a *Epístola de Clemente aos Coríntios*, que a palavra grega utilizada para “a Igreja de Deus que se encontra em Roma à Igreja de Deus que se encontra em Corinto” (CLEMENTE *apud* AGAMBEN, 2013) é o termo “*paroikousa*” que, segundo o filósofo, “indica a estada do exílio, do colono ou do estrangeiro, em contraposição ao residir do cidadão, que se diz ‘*katoikein*’ em grego” (AGAMBEN, 2013). Neste sentido, o viver em exílio, o “*paroikein*”, define a natureza da habitação da Igreja de Cristo no mundo, bem como sua experiência de tempo messiânico⁶. Foi justamente por ter deixado de ser “*paroikein*”, de ser considerada estrangeira e peregrina, e não só ter se disposto, mas lutado por habitar no mundo como todas as suas outras instituições – isto é, como “*katoikein*”, a habitar como cidadão – é que, para Agamben, “a Igreja teria perdido a experiência do tempo messiânico que lhe é consubstancial” (AGAMBEN, 2013) e se deixou arrastar pela infinitude da economia política.

Cabe ainda ressaltar um pormenor referente ao termo “estada” que acompanha a ideia de paróquia da Igreja. Segundo Agamben, o termo não diz nada sobre “duração cronológica”. A estada da Igreja sobre a terra pode durar – e de fato durou – séculos e milênios, sem que isso mude qualquer coisa da natureza especial da sua experiência messiânica do tempo” (AGAMBEN, 2013). Isto se dá precisamente pela natureza da experiência messiânica do tempo. Segundo esclarece o filósofo italiano:

Isso permite compreender a situação própria do Reino em Paulo. Ao contrário da corrente representação escatológica, deve ser lembrado que, para ele, o tempo do Messias não pode ser um tempo futuro. A expressão

⁶ Conforme explicita um pouco mais Agamben: “é um termo técnico, ou quase técnico, já que a Primeira Carta de Pedro (1,17), chama o tempo da Igreja de ‘*ho chronos tes paroikias*’: o tempo da paróquia, se poderia traduzir, contanto que nos lembremos que paróquia aqui significa ‘estada do estrangeiro’” (AGAMBEN, 2013).

com a qual ele indica esse tempo é sempre “*ho nyn kairos*”, o tempo do agora. Como escreve em 2Cor 6,2: “[*Idou nyn*] Agora é o tempo favorável, agora é o dia da salvação!”. “*Paroikia*” e “*parousia*”, estada do estrangeiro e presença do Messias, têm a mesma estrutura que é expressada em grego com a preposição “*para*”: a de uma presença que distende o tempo, de um *já* que é também um *não ainda*, de um atraso que não é um adiamento para mais tarde, mas um descarte e uma disjunção dentro do presente, que nos permite compreender o tempo. Vê-se bem, portanto, que a experiência desse tempo não é algo que a Igreja possa escolher entre fazer ou não fazer. Não existe Igreja senão nesse tempo e por meio desse tempo (AGAMBEN, 2013).

Estas palavras de Agamben remetem-nos aos outros temas que lhe são caros – tais como o estrangeiro que, por sua vez, nos aponta necessariamente para o campo de concentração e o estado de exceção – e que nos permitem pensar a real dimensão política de sua recuperação do teológico. Quando o filósofo aponta para a mesma estrutura – tanto na gramática grega, como na sua presença que distende o tempo – da estada do estrangeiro e da presença do Messias, temos condições de compreender um pouco mais a experiência messiânica do tempo como princípio escatológico de resistência através do uso das coisas penúltimas. Agamben já havia se dedicado em obras como *O Aberto: o homem e o animal* a nos mostrar que a figura do estrangeiro aponta, não só para aquele que não participa da economia jurídica do local onde está – economia esta, conforme já mencionamos, de caráter extensivo e infinitesimal – mas também, historicamente, as figuras do estrangeiro e do bárbaro sinalizam aqueles que não tinham lugar nas *polis* gregas ou nas *civitas* romanas por não articularem o vernáculo local, ou seja, eles não participavam do processo de subjetivação humana, por excelência, que é a posse da linguagem.

Justamente nesse aspecto reside todo o potencial da noção de estrangeiro associada à Igreja. O raciocínio pode ser reconstruído da seguinte maneira: uma das características das sociedades disciplinares e dos Estados de polícia é justamente a distribuição geométrica dos corpos. Visando à maximização da

produção por corpos dóceis e disciplinados, o enquadramento geométrico das pessoas de uma sociedade é atividade necessária de qualquer Estado que busque a infinitude. O estrangeiro é justamente a figura que rompe com esta forma de gerir a atividade pública. Ele situa-se no espaço que impossibilita a articulação do binômio político amigo/inimigo. O estrangeiro não é nem um nem o outro. Isto faz com que os governos não saibam o que fazer com ele. Com isto, ele desorganiza e nega a forma policial de exercício soberano nas democracias contemporâneas. A sua indeterminação é a sua potência de resistir ao sossego da ordem. Articulado justamente a noção de estrangeiro com o conceito-limite de refugiado (Agamben) e recém-chegado (Derrida), a professora da Universidade do Porto, Eugénia Vilela, sintetiza-nos as ideias sobre o estrangeiro da seguinte forma:

Os estrangeiros são, assim, a premonição de um *terceiro elemento* que não deveria existir; são inclassificáveis, põem em questão o princípio da oposição, a plausibilidade da dicotomia e a possibilidade de separação; desmascaram a artificialidade da divisão. Para que o mundo não sucumba, desde a perspectiva da ordem, eles devem ser suprimidos e isolados, física ou mentalmente. [...] convertendo-se em sujeito de uma acção que me transforma em objecto, em receptor de uma iniciativa, ele entra no mundo da vida *sem ser convidado*, o que o aproxima da figura do *inimigo*. Mas, distintamente da figura convencional de inimigo, ele não se mantém do lado oposto da linha de batalha; numa proximidade incómoda, reclama o direito a ser objecto de responsabilidade, tal como ocorre com o *amigo*. Assim, atingindo a figura da oposição em si mesma, constitui-se como uma ameaça para a ordem do mundo. [...] Nesse sentido, enquanto *arrivant*, ou seja, enquanto recém-chegado que nunca chega definitivamente pois traz em si mesmo a possibilidade de partida, o estrangeiro incorpora uma promessa no modo fundamental do *talvez* (VILELA, 2010, p. 136-137).

Com estas palavras, não apenas torna-se mais claro o que afirmamos a respeito da figura do estrangeiro, como também o motivo pelo qual o tratamento “diplomático” dele é geralmente o isolamento físico e mental. Caso isto não seja feito, o mundo sucumbe a partir do desaparecimento da gloriosa ordem interna e

externa do Estado. Quando transportamos essas características à Igreja, tal como o fez Agamben, torna-se muito significativa a oposição tensional que ele e Foucault apresentaram à ordem do saber-poder vigente. Insistir em uma postura de resistência a partir da afirmação histórico-escatológica de uma comunidade estrangeira no mundo da vida significa apontar para aquele terceiro elemento que não deveria existir, mas está aqui e que aponta para o que está por vir. A Igreja-estrangeira, enquanto comunidade de contraconduta escatológica, incorpora em si mesma um pensamento do acontecimento possível nas sociedades de governamentalidade antiacontecimentais. Por um lado, ela está presente, mas por outro, através do seu discurso escatológico, ela tenciona o mundo da vida com uma promessa de sua possibilidade de partida, a *parousia* messiânica.

Por tudo isso, a Igreja apresenta-se como condição de representabilidade da proposta de contracultura articuladas por Foucault e Agamben. Na forma de uma comunidade estrangeira, tal conjunto de indivíduos situa-se em um espaço entre dois. Mais precisamente, em vários espaços entre dois: entre o amigo/inimigo, entre o já/ainda não, entre a ordem/caos, entre o ser/acontecimento. Ao mesmo tempo, tal comunidade messiânica está fora de lugar, não tem lugar e aponta para outro lugar. Não é sem motivo que a mesma estratégia política aplicada aos indivíduos estrangeiros é também aquela utilizada por certa forma de racionalidade diante das comunidades escatológicas, qual seja, o estigma. Segundo Eugénia Vilela,

designando, no seu significado original, os signos corporais que manifestam inferioridade de carácter ou iniquidade moral, o conceito de *estigma* aplica-se aos casos em que uma característica observável de um determinado grupo de pessoas é salientado (VILELA, 2010, p. 138).

Na maioria das vezes, tal característica salientada publicamente é interpretada como um signo de iniquidade. Sob a natureza de inferioridade, algo

do estigma assume-se como nocivo ou perigoso. Em se tratando do presente caso da Igreja mencionado por Agamben anteriormente, o estigma é perfeitamente compreensível: trata-se de um grande perigo à governamentalidade de pretensões infinitas, pois esta precisa chegar ao seu fim.

Conclusão

Agamben não poupa imagens fortes e teologicamente coerentes com o resto de seu argumento para fazer um juízo de valor ao estado em que nos encontramos politicamente:

não devemos esquecer, na teologia cristã, há uma única instituição que não conhecerá seu fim e sua dissolução: é o inferno. Aqui se vê bem – me parece – que o modelo da política de hoje – que aspira a uma economia infinita do mundo – é propriamente infernal (AGAMBEN, 2013).

Contudo, não é apenas Agamben que recorre a tal juízo de valor. Foucault, a despeito do que alguns de seus intérpretes costumam pensar, também não se eximiu de mostrar-nos justamente quando tratava a respeito do ponto de estrangulamento que chegou sua teoria unitária do poder com disciplinas e soberania atuando:

eu creio que nos encontramos aqui numa espécie de ponto de estrangulamento, que não podemos continuar a fazer que funcione indefinidamente dessa maneira: não é recorrendo à soberania contra a disciplina que poderemos limitar os próprios efeitos do poder disciplinar (FOUCAULT, 2005, p. 47).

Na eminência de trazer à baila novamente os princípios escatológicos capazes de fazer frente ao governo infinito do mundo, uma das primeiras atitudes que nos surge é precisamente questionar tais leituras “acríticas” de Foucault – ou de quem quer que seja – anteriormente mencionadas, sobre a ordem regente atual. Os exegetas de filosofias confortáveis contribuem para o discurso da hegemonia inalterável da governamentalidade biopolítica hodierna e

não favorecem o exercício criativo de um pensamento do ultrapassamento. Não somos saudosistas de um tempo existencial mais originário e puro, como um estado de natureza pré-histórico. Na verdade, somos ansiosos por um novo tempo e uma nova política, ou ainda, como disse Foucault, “na luta contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo direito da soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania” (FOUCAULT, 2005, p. 47).

Neste sentido, a pergunta que nos resta fazer é análoga à de Agamben – que, por ocasião de sua palestra em Paris, dirigiu-se à Igreja –: a sociedade civil se decidirá a aproveitar a sua ocasião histórica e a retomar a sua vocação messiânica? Pois o risco de não posicionar-se é que ela mesma seja arrastada pelo tempo e para a ruína, como todos os falsos governos infinitos do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011 (Estado de Sítio).

_____. *Cristianismo como religião: vocação messiânica*. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/174-noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acessado em: 04 de julho de 2017.

BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Segurança, território e população*: curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

THERBORN, Göran. *Do marxismo ao pós-marxismo?* Trad. Rodrigo Nobile. São Paulo: Boitempo, 2012.

VILELA, Eugénia. *Silêncios tangíveis*: corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.



A EDUCAÇÃO ÉTICA COMO VIA DA CIDADANIA COSMOPOLITA EM KANT

FERNANDO CARDOSO BERTOLDO¹

Resenha: KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. 2º ed. Trad. Francisco C. Fontanella. Piracicaba: Editora da Unimep, 1999.

O escopo da presente resenha consiste em explicitar na obra de Immanuel Kant *Sobre a pedagogia* por que e como a educação ética é o meio pelo qual a cidadania cosmopolita é alcançada, segundo Kant. Para isso, investiga-se a filosofia prática do referido filósofo, em sintonia com sua filosofia especulativa, analisando: 1. Sua concepção de ser humano, de moral e de educação; 2. A possibilidade de formação moral do caráter do ser humano e do alcance da ética por meio da educação a fim de que este se torne humano; 3. As condições imprescindíveis para que o ser humano aprenda a pensar por si mesmo, isto é, torne-se maior e esclarecido; 4. As exigências e implicações necessárias para o alcance da cidadania cosmopolita. Ao percorrer esse itinerário, intenta-se revelar a importância e a centralidade da educação no pensamento kantiano como meio para a construção da cidadania cosmopolita.

Como nos fala Rejane M. Schaefer Kalsingi:

A obra *Sobre a pedagogia* não teve, e continua não tendo, no meio acadêmico a atenção que merece. Isso deve, talvez, ao fato de ter sido publicada pela primeira vez em momento posterior ao chamado período crítico da filosofia kantiana, a saber, em 1803 (KALSING, 2010, p.1).

¹ Mestrando em Teologia na PUCRS.

Concordamos com esse pensamento e refletimos que “Além disso, outro fato que parece contribuir para isso é que foi publicada por um discípulo de Kant, denominado Theodor Rink” (KALSING, 2010, p.1).

Em Kant, a educação ocupa lugar central em sua antropologia moral. Ela tem dupla finalidade: formar o caráter e a autonomia do ser humano. É por meio dela que o ser humano se torna humano. Essa formação é sempre recebida de outrem – de uma geração que educa outra geração. Para isso, é preciso uma doutrina da educação (a pedagogia) que, por meio de uma didática ética, deve formar o caráter do ser humano. Essa formação exige que se ensine a agir segundo certos princípios – fornecidos pela razão. A educação moral consiste no ensino da virtude, que possui conteúdo e procedimentos metodológicos, que visa ao pleno desenvolvimento da liberdade humana. Ela (a educação moral) é entendida sob duas perspectivas: a física e a prática. A primeira consiste em formar os hábitos de higiene, os cuidados com a saúde e a conservação do corpo; a segunda se preocupa fundamentalmente com a formação do caráter. Formando o caráter do ser humano, forma-se sua consciência moral, a partir da qual ele age partindo de princípios – o que está em plena concordância com a ética kantiana. É a consciência moral, assentada na autonomia e advinda por meio da educação ética, que torna possível o estabelecimento da cidadania cosmopolita. Frente a isso, o problema que se impõe é: por que e como é possível que uma educação ética recebida de outrem, ou seja, heterônoma, imposta, conduza a uma cidadania cosmopolita que, por sua vez, é autônoma, esclarecida, livre?

Em Kant, a educação é mormente considerada tema secundário, ou seja, a educação está inserida na antropologia moral kantiana que corresponde à parte empírica da proposta ética – muitas vezes negada. Deve-se ter presente que sua ética se divide em ética propriamente dita e a antropologia moral ou prática. Esta

última institui-se por meio do Direito e da Educação. O nosso escopo centra-se sobre a Educação.

A finalidade da educação consiste na realização da liberdade por meio da universalização do pensar e do conhecer, bem como do agir. A educação moral é o cerne da proposta de educação kantiana e é para ela que devem convergir todos os esforços (em educação). É por meio dela que o ser humano torna-se humano. Aliás, uma possível definição de ser humano requer, necessariamente, a referência à educação moral. É também por meio da antropologia prática que o ser humano é capaz de acolher, em sua vontade, pela via da educação e do exercício, as leis morais em seus princípios e também assegurar sua eficácia, seja pelo aprendizado pela via da didática ética, seja pela força externa do Direito.

Considerando a importância da temática da educação no sistema kantiano, para melhor elucidar a tese que se quer defender, a saber, de que a educação ética é a via da cidadania cosmopolita em Kant, convém explicitá-la, a partir das ideias centrais sustentadas pelo filósofo de Königsberg na referida obra.

A primeira afirmação de Kant em *Sobre a Pedagogia* é a de que o homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância, a disciplina (*Disziplin*) (que é negativa, pois consiste no seu desenvolvimento por meio do qual se tira do homem a sua irracionalidade) e a instrução (*Unterweisung*) (que é a parte positiva) que constituem a formação (*Bildung*). Não obstante a educação ser o mais árduo problema que pode ser proposto aos seres humanos, estes só podem se tornar verdadeiros seres humanos por meio dela. Em outras palavras, “o ser humano é aquilo que a educação dele faz” (KANT, 1999, p. 11).

Cumprir destacar que, nesse processo, a educação (que torna humanos os seres humanos) é sempre recebida de outrem pois, dado que o ser humano precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta e por não ter a capacidade

imediatamente de o realizar, mas vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo. É por isso que Kant sustenta que uma geração educa a outra. Além disso, cada geração deve dar um passo adiante, em relação às anteriores, em direção ao aperfeiçoamento da humanidade uma vez que o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação. É dessa forma que a natureza humana será sempre mais bem desenvolvida e aprimorada pela educação. De posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e na conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino. Porém, por mais aperfeiçoada que possa ser a educação, nenhuma geração pode criar um modelo completo e acabado.

Para que o ser humano se torne aquilo que deve ser, e que está latente em sua condição, por meio da educação, é necessário considerar diferenças de toda ordem, agir segundo os mesmos princípios. Isso porque na educação tudo depende de uma coisa: que sejam estabelecidos bons princípios e que sejam compreendidos e aceitos. O dever do homem é produzir em si a moralidade. A razão prática (que efetiva a reflexão sobre o que acontece segundo as suas causas e efeitos) faz conhecer os princípios.

Para agir segundo os mesmos princípios é preciso mais do que treinar, disciplinar e instruir o homem: é preciso que ele seja ilustrado, que aprenda a pensar por si mesmo. A cultura moral deve fundar-se sobre princípios e não sobre a disciplina (*Disziplin*), pois a disciplina impede os defeitos e, os princípios, formam a maneira de pensar (*Dekungsart*). É preciso que se proceda de tal modo que se acostume a agir segundo princípios, e não segundo motivos. A disciplina gera um hábito que desaparece ao longo dos anos. É necessário que se aprenda a agir segundo certos princípios cuja equidade ela própria distinga. Todavia, se se

quiser fundar a moralidade, não se deve punir, pois a moralidade é algo tão santo e sublime que não se deve rebaixá-la, nem a igualar à disciplina.

Com isso, Kant defende uma cultura moral cujo primeiro esforço é lançar os fundamentos da formação do caráter. O caráter consiste no hábito de agir segundo certos princípios. Estes são, inicialmente, os da escola e, mais tarde, os da humanidade. A etapa suprema da educação é a consolidação do caráter, o qual consiste na resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática. Calha destacar que um dos maiores problemas da educação é o poder de conciliar a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade. Segundo Kant, “esse constrangimento é necessário” (KANT, 1999, p.32). Nesse ínterim, um dos questionamentos que emerge é: de que modo cultivar a liberdade? A resposta de Kant é a de que é preciso habituar o educando a aceitar que sua liberdade passa pela repressão de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade porque, sem essa condição, não haverá nele senão algo mecânico; e o homem, terminada a sua educação, não saberá usar sua liberdade.

Consoante o filósofo de Königsberg, para formar o caráter é necessário: i. Mostrar em todas as coisas um plano, certas leis, às quais devem ser seguidas fielmente, pois a obediência é um elemento essencial do caráter; ii. A veracidade: consiste no traço principal e essencial do caráter; e, iii. A sociabilidade: deve-se manter com as outras relações de amizade, e não viver isoladamente. Para solidificar o caráter moral é preciso ensinar, por meio de exemplos e com regras, os deveres a cumprir. Eles consistem em: Deveres para consigo mesmo: conservar certa dignidade interior, a qual faz do homem a criatura mais nobre de todas; é seu dever não renegar em sua própria pessoa essa dignidade da natureza humana.

Essa preocupação em transformar o modo de pensar e fundar solidamente o caráter de alguém é demonstrado por Kant no conceito de formação moral, pois a educação moral pode ultrapassar as causas naturais e as circunstâncias temporais e moldar a forma de pensar e caráter moral do agente. Para que isso se torne possível é necessário encontrar um método de educação prática, isto é, uma didática ética porque somente assim o bem ao qual a natureza propiciou a predisposição pode ser extraída dos seres humanos e estes, criaturas animais, podem tornar-se humanos, por meio da educação. Para explicitar como se deve aprender ética, quais os métodos que pais e mestres devem utilizar para ensinar ética e quais são os objetivos próprios da educação moral, torna-se indispensável uma doutrina da educação.

A pedagogia, ou doutrina da educação, se divide em física e prática (ou moral). A física é aquela que o homem tem em comum com os animais, ou seja, os cuidados com a vida corporal; a prática ou moral é aquela que diz respeito à construção (da cultura - *Kultur*) do homem, para que possa viver como um ser livre. Esta última é a educação que tem em vista a personalidade, a educação de um ser livre, o qual pode bastar-se a si mesmo, constituir-se membro da sociedade e ter por si e em si mesmo um valor intrínseco.

Esses momentos acima descritos contribuem e convergem para o estabelecimento de um projeto educativo que visa à cidadania cosmopolita. Para isso, a educação deve formar o caráter, capacitando a agir sempre segundo os mesmos princípios, auxiliando as crianças a aprender a pensar por si mesmas (a desenvolver sua autonomia intelectual, moral etc.), ou seja, tornarem-se maiores e esclarecidas. Esse projeto educativo consiste em criar uma cidadania cosmopolita, possível em uma espécie de república ética universal. É digno de nota que, segundo Kant, por mais difícil que possa parecer o estabelecimento de um projeto educativo que visa à cidadania cosmopolita, a ideia de uma educação

que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente, é por isso que uma boa educação é justamente a fonte de todo bem neste mundo.

Portanto, Immanuel Kant, além do legado deixado à política, ética, religião, antropologia, direito, tem sido tomado nos últimos tempos (depois de seus escritos de final de vida terem sido considerados como frutos de um período de senilidade) como referência no que diz respeito à educação. Graças a essa “redescoberta” dos seus escritos pode-se estabelecer um diálogo interdisciplinar entre a Filosofia e a Educação. Esse diálogo é mais do que premente e necessário. A reflexão sobre a prática, as metodologias, as finalidades, os fundamentos da educação são de suma importância para que se saiba a quem se quer educar e para que(m) se quer educar (considera-se que as questões sobre o que educar e como educar foram priorizados em detrimento do a quem e para que(m)) e para que se tenha critérios estabelecidos para avaliar se os objetivos foram ou não atingidos. Repensar a educação a partir de seus fundamentos, como um fenômeno global, e de um modo sistemático e radical, em um contexto sócio, histórico, político, cultural, educacional, econômico, ideológico e axiológico cada vez mais interconectado, globalizado, plural, multicultural como o hodierno é tarefa que a Filosofia não se pode eximir. Para compreender e significar a prática educativa é fundamental que se reflita a respeito de questões centrais, como: que é educação? Que concepção de ser humano embasa o projeto educativo de um colégio, escola e/ou universidade? A partir de qual posicionamento ético se educa? A que e/ou a quem se educa? Para qual sociedade se educa? Entre outras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

KALSING, Rejane Margarete Schaefer. *Kant e a Educação*. In: V Congresso Internacional de Filosofia e Educação na UCS. Caxias do Sul: RS. 2010.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. 2. ed. Trad. Francisco C. Fontanella. Piracicaba: Editora da Unimep, 1999.



A CRISE DO OCIDENTE

MIROSLAV MILOVIC¹

Resenha: *El Ocaso de Occidente*, de Luis Sáez Rueda, publicado em Barcelona, pela Herder, em 2015, em língua espanhola.

No livro *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, do início do século XX, Husserl fala sobre a crise profunda do Ocidente. Esquecemos a nossa vida, a fonte doadora do sentido, reduzimos nossa consciência e estamos seguindo o caminho de um pensamento reificado. Estamos pensando, juntamente com a ciência, o que é e não o que poderia ser. Abdicamo-nos de pensar as alternativas. Nosso pensamento não é uma potência, como nos sugeriu Spinoza. Nosso pensamento é tão-somente a pura repetição do mesmo. Por causa disso, temos que voltar para a filosofia, para a pergunta sobre o espiritual em nossa vida. A crise ocidental só tem duas saídas: ou o ocaso da Europa em um distanciamento de seu próprio sentido racional da vida, em um afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie, ou o renascimento da Europa a partir do novo espírito fenomenológico da filosofia.

Quase cem anos depois, a diagnose da crise do Ocidente volta no brilhante livro de filósofo espanhol Luis Sáez Rueda. E supera, eu diria, a própria diagnose

¹ Pós-doutor em Filosofia pela University of Ioannina (Grécia). Doutor em Filosofia pela Université Paris-Sorbonne (Paris IV). Doutor em Filosofia pela Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Professor Titular da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

de Husserl. A questão agora não é só a questão sobre a ciência e não é só a questão da Europa.

A crise agora é a reificação do próprio social e da perda do seu poder autocriativo. Em lugar de uma sociedade da produção, agora temos uma sociedade de consumidores. Perdeu-se ou se mistificou a fonte da constituição do social. Temos que reinventar essa fonte produtiva, essa, como fala Rueda, *excentricidade do povo*, além do sistema. Parece Habermas, mas não é. Em Habermas, pensa Rueda, estamos perdendo uma específica dimensão material da cultura e dos pressupostos concretos. A inspiração fica ao lado das leituras deleuzianas. Voltam os pressupostos rizomáticos da constituição social, confrontando-se no fundo com uma leitura darwinista, sobre a mesma produtividade e a mesma riqueza em ordem da *natura naturans*. Afirma-se a riqueza energética dos rizomas contra as novas identidades que nos dominam, do capitalismo e da cultura identitária global.

A nova política, que tem início em Spinoza e Nietzsche, volta para essa cidadania autopoética. Sentir-se vivo na política é o recado dos movimentos e das ruas.

Luis Sáez Rueda já é muito conhecido na filosofia espanhola. Os seus livros anteriores são: *La Reilustración Filosófica de K.-O. Apel* (1995), *Movimentos Filosóficos Actuales* (2001), *El Conflicto entre Continentales y Analíticos* (2002) e *Ser Errático* (2009).



RESUMOS

RESUMOS DE PESQUISAS DESENVOLVIDAS POR ALUNOS DA FAFIL 2015-2017

DISSERTAÇÕES DE MESTRADO

A comunidade moralizada em Rousseau e Platão: fundação, conservação e degeneração

Adriane Campos de Assis Remigio

Orientador: Renato Moscateli

Data da defesa: 09/12/2016

A investigação que realizamos explora as repercussões filosóficas de Platão que supomos poder encontrar no pensamento político rousseauiano. Assim, temos por objetivo pesquisar o que entendemos como passos para fundar-se e manter-se uma república na visão de Rousseau, e após isso, compreender por quais motivos ela tem seu fim. Tendo por hipótese que se trata de uma comunidade moralizada, buscamos verificar se algumas das características que a compõem também já haviam sido pensadas na filosofia platônica. Iniciamos por mostrar como, em ambos os autores, existe a reflexão sobre um espaço anterior à sociedade, e que após a criação dela, alguns princípios parecem aproximar-se no tocante ao seu bom ordenamento: simplicidade ao viver, reforço na união e harmonia da comunidade, importância das leis e da educação como estratégia política, importância de eventos de cunho festivo, crítica ao luxo, às divergências políticas, aversão às facções. Após analisar todos esses aspectos, consideramos que alguns deles, merecem uma observação mais cuidadosa, pois se não forem problematizados, suas consequências poderiam levar a possíveis restrições da liberdade dos membros dessas comunidades. Portanto, ao final de nossa exposição sobre a formação, a preservação e o fim do corpo político,

perguntamos sobre o espaço da liberdade individual nas comunidades idealizadas por Platão e Rousseau.

Palavras-chave: Comunidade moralizada. Política. Rousseau. Platão.

Leituras do kantismo: Cohen e Heidegger, perspectivas antagônicas sobre a estética e a analítica

Céline Marie Agnès Clément

Orientador: Hans Christian Klotz

Data da defesa: 05/09/2016

Com o presente trabalho propomos analisar duas leituras consideradas como radicalmente opostas da Crítica da razão pura, de Immanuel Kant. Para tal, privilegiaremos dois livros, a saber: Teoria kantiana da experiência (1871), de Hermann Cohen e Kant e o problema da metafísica (1929), de Martin Heidegger. Nosso objetivo é mostrar de que modo a leitura de Heidegger construiu-se contra a de Cohen que, por sua vez, já é ela mesma um resposta ao psicologismo reinante no século XIX. Além disso, tentaremos esclarecer certos pontos de convergência entre ambos os autores, como, por exemplo, a radicalização do transcendentalismo. Sobressai, portanto, um problema hermenêutico ligado à utilização de um texto clássico por um filósofo a fim de justificar suas próprias teses, problema sobre o qual Ernst Cassirer se debruça mostrando que, por mais que a interpretação neokantiana seja orientada, a de Heidegger é “arbitrária” e “manipuladora”, segundo os próprios termos deste que foi o adversário de Heidegger durante os debates de Davos, de 1929, debate sobre o qual nos apoiaremos para melhor compreender a posição cassireriana em relação tanto a Cohen quanto à interpretação heideggeriana da Crítica.

Palavras-chave: Kantismo. Neo-kantismo. Heidegger. Cohen. Metafísica.

Semelhança e figuração em linguagens da arte de Nelson Goodman

Chiyoko Gonçalves do Nascimento Oliveira

Orientador: André da Silva Porto

Data da defesa: 20/10/2015

Nesta obra abordarei parte da filosofia de Nelson Goodman no tocante a sua teoria estética e sua rejeição das usuais teorias da representação pictórica, ou figuração, que se baseiam na relação de semelhança por características comuns entre símbolo e objeto. Em sua teoria Goodman propõe que deve ser abandonada a posição que sustenta a semelhança como critério suficiente de realismo ou naturalismo figurativo. Para isso é necessário que adotemos a noção de representação pictórica como uma forma denotativa, inclusa dentro das teorias semânticas da referência, e que ela funcione mais ou menos como descrições verbais para objetos. Argumentarei que semelhança não é condição necessária ou suficiente para assegurar uma representação figurativa. Para isso estruturarei a dissertação de forma a garantir três pontos fundamentais: (a) a crítica de Goodman a relação de semelhança de como critério suficiente e necessário ao realismo figurativo com base em termos de posses de características comuns entre objetos; (b) a crítica às concepções ingênuas de figuração e sua relação com os termos de (a); e (c) a recorrência a uma ideia de aprendizado e construção simbólica para a resolução de (a) e (b).

Palavras-chave: Nelson Goodman. Linguagens da arte. A teoria da figuração. Semelhança. Realismos figurativos.

A teoria kantiana do agir racional

Darley Alves Fernandes

Orientadora: Márcia Zebina Araújo da Silva

Data da defesa: 25/07/2015

Nosso objetivo neste trabalho será o de oferecer uma perspectiva de compreensão do problema da liberdade da vontade e, respectivamente, uma solução possível para a questão a partir da Crítica da razão pura. Neste sentido, procuraremos definir o problema da liberdade da vontade como um problema a respeito da legislação do agir que nos leva a indagar quais são as regras, causas e normas que regem o agir humano. Quais são as leis e causas do agir humano? São as leis e causas naturais, desejos e inclinações, ou são leis e motivos racionais, princípios práticos? Interessa-nos defender a noção de agir racional livre que pressupõe, por um lado, uma razão prática que orienta o agir a partir de prescrições que comandam e impõem autoridade normativa e, por outro lado, a capacidade prático-deliberativa do agente de reconhecer e julgar tais prescrições. Toda a discussão terá por conceito central o arbítrio livre (liberdade prática). Portanto, investigaremos exaustivamente as características deste conceito, a estrutura, a espontaneidade, a relação com as demais faculdades e etc. No geral,

a concepção de vontade livre que iremos defender depende, num primeiro momento, da espontaneidade e capacidade de autodeterminação do arbítrio frente às inclinações sensíveis. Obteremos o conceito de vontade a partir de uma explanação das características reflexivas do arbítrio e da faculdade de desejar, isto é, a vontade surgirá como algo necessário ao conceito de arbítrio livre. Por vontade livre nós devemos entender a capacidade humana de agir por meio da representação de leis e princípios prático-rationais, a capacidade de autodeterminação do querer por meio da razão prática e supressão das inclinações sensíveis mediante a possibilidade de agir por um motivo racional puro. Ao final veremos que a defesa da liberdade da vontade fornece-nos uma profícua teoria do agir racional.

Palavras-chave: Liberdade da vontade. Arbítrio. Vontade. Espontaneidade. Causas. Razões.

O ocaso da noção de combinatória do Tractatus de Wittgenstein: Um estudo sobre como o conceito de regras surge no período intermediário

Diego de Souza Avendaño
Orientador: André da Silva Porto
Data da defesa: 21/11/2016

Em minha dissertação buscarei esboçar o percurso pelo qual o conceito de regra “surge” no pensamento de Wittgenstein. Irei considerar que a origem da abordagem do conceito de “regra” encontra-se no rápido desenvolvimento do pensamento do autor entre 1929 – 1934. Nesta época, seu problema imediato era remediar o erro das considerações Tractarianas acerca da necessidade lógica apresentado por Ramsey. Para corrigir este erro, Wittgenstein introduz duas inovações com as quais ele acredita poder resolver o problema e, ainda, preservar a rígida demarcação tractariana entre verdade lógica e verdade empírica. Primeiro, ele irá substituir o modelo único de cálculo subjacente à linguagem natural que imperava no Tractatus por uma concepção que ele descrever como sistema de proposições (Satzsysteme), no qual a linguagem seria vista como um complexo emaranhado de sistemas proposicionais autônomos, cada qual constituindo um espaço lógico distinto. Desta maneira, ele preserva a tese de que toda necessidade é uma necessidade lógica, contudo, será preciso abandonar a concepção referencial de significado e a independência lógica das proposições elementares. Assim, nossa proposta nesta dissertação é estabelecer todos os aspectos da filosofia do Tractatus que antecedem e fundamentam a proposta da

linguagem enquanto correspondência, enfatizando que o abandono desta última resulta em mudanças como: 1) uma palavra só tem significado no contexto do seu sistema proposicional; 2) o significado de uma palavra qualquer é a totalidade das regras que governam seu uso neste sistema; 3) o sentido de uma proposição é o método de sua verificação. Por fim, para que possamos compreender o contexto dessas mudanças, parece ser o caso de, por um lado, estabelecer a essência e a forma geral da proposição no Tractatus e, com isso, elucidar alguns aspectos do que, segundo o autor, são traços essências da linguagem e do mundo; por outro, estabelecer os limites do âmbito da análise, para que possamos compreender a sua mutação esboçada em conformidade com o novo critério do sentido, as regras, pois o que conta como objeto de análise será menos determinado por uma forma geral e mais exibido por um “cálculo” possível.

Palavras-chave: Combinatória vero-funcional; Regras; Wittgenstein; Tractatus logico-philosophicus; Período intermediário.

Entre a arte e a filosofia: sobre o pensamento de Maurice Merleau-Ponty

Edson Lenine Gomes Prado
Orientadora: Carla Milani Damião
Data da defesa: 2015

Neste trabalho procuramos desvelar alguns dos motivos pelos quais desde as suas primeiras pesquisas o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty concedeu às artes um estatuto privilegiado. No sentido de uma primeira aproximação no que concerne ao tema das relações entre arte e filosofia em seu pensamento, trata-se compreender a maneira como essas duas instâncias estão entrelaçadas em sua obra, tomando em especial a Fenomenologia da percepção e o ensaio A dúvida de Cézanne.

Palavras-chave: Arte. Filosofia. Expressão. Linguagem. Fenomenologia.

A encarnação da filosofia: uma análise da filosofia da sensibilidade de Ludwig Feuerbach

Felipe Assunção Martins
Orientador: Hans Christian Klotz
Data da defesa: 29/03/2016

O pensamento de Ludwig Feuerbach, quando bem se apercebe sua dimensão e alcance, está longe de estar limitado a uma simples crítica da religião e do cristianismo. O quase generalizado rótulo de ateu parece persegui-lo, gerando interpretações empobrecedoras do seu pensamento. Contudo, se observarmos o movimento de suas obras – das quais nos limitamos, por diversos motivos, ao período de 1839 até 1843 - podemos identificar um eixo temático mais relevante: a tentativa de revalorização para a filosofia dos aspectos sensíveis do homem. Sob esse prisma, podemos compreender tanto as obras juvenis, passando pela própria *A Essência do Cristianismo*, e chegando à sua posterior “filosofia do futuro”. A imagem desse desenvolvimento como uma “encarnação” sintetiza também a própria evolução da filosofia feuerbachiana que, acompanhada aqui cronologicamente, se desdobra desde um cenário pós-hegeliano, cuja reivindicação inicial da “realização da ideia” se prende ainda no horizonte do hegelianismo, até a sua emancipação e formação de uma filosofia autenticamente encarnada na figura humana e na sensibilidade da qual está completamente submetida.

Palavras-chave: Sensibilidade. Antropologia. Religião.

O Homo Oeconomicus em Michel Foucault: a análise do ser humano como naturalmente econômico na arte liberal de governar

Guilherme de Freitas Leal

Orientadora: Adriana Delbó Lopes

Data da defesa: 12/03/2015

A proposta de pesquisa da presente dissertação tem como referência mais básica os cursos do Collège de France dos anos de 1976 a 1979 ministrados por Michel Foucault e tem como foco principal o conceito de *homo oeconomicus* como peça chave para uma análise abrangente e articulada entre os mais variados aspectos que compõem a biopolítica tal como o pensador francês a apresenta em suas pesquisas. Essa noção específica do sujeito de interesses, do sujeito autointeressado é justamente o que possibilitará todo o entrelaçamento dos mecanismos e dispositivos que caracterizam o biopoder ao mesmo tempo em que se constitui como a energia ou a força-motriz que propulsiona seu funcionamento. Parte-se da ideia de soberania clássica e sua contraposição em relação ao biogoverno a fim de desfazer-se de uma análise do poder que busca a fundamentação metafísica ou transcendental de uma verdade que guiaria o legítimo exercício da política. Analisa-se, por conseguinte, a razão de Estado

assim como a compreensão de governamentalidade moderna a fim de esclarecer qual o modo de atuação tanto interno quanto externo por parte de um biogoverno que tem a economia como crítica interna da sua racionalidade e a população como alvo principal de sua atuação. Estrutura-se, a partir de então, o que o Foucault apresenta acerca da crítica liberal no que se refere à construção da individualidade pela tecnologia disciplinar bem como o fabricar liberdades fundamentalmente econômicas e a manutenção de um poder de polícia enquanto garantia da normalidade. Dessa forma, configurar-se-á a exposição do conceito do *homo oeconomicus* enquanto o modo de vida que serve de fonte para a constante ativação da biopolítica com suas leis, normas, disciplinas, dispositivos de segurança, policiamento, etc., tendo em vista sua lógica de ação autointeressada. Examinaremos ademais o neoliberalismo americano, mais precisamente, como a crítica à racionalidade governamental que permitiu todo um refinamento não só do próprio homem econômico – entendido como capital humano – como também da própria forma como são tratados pelas técnicas de governo. Estabelecemos, dessa maneira, uma compreensão, dos mais variados e fundamentais aspectos considerados por Foucault em seus estudos acerca do modo como a política é exercida desde a modernidade a partir justamente do conceito de *homo oeconomicus* como o grande parceiro governamental.

Palavras-chave: Biopolítica. Governamentalidade. *Homo oeconomicus*.

Dissensões dos humores e liberdade republicana: discussões sobre as condições de convergência e de divergência segundo o pensamento político de Maquiavel

João Aparecido Gonçalves Pereira

Orientador: Renato Moscateli

Data da defesa: 09/02/2017

A vida política e os elementos que a constituem sempre foram e continuam sendo objetos de estudo da filosofia política. As discussões em torno de como os homens devem se estruturar politicamente, da melhor maneira possível, têm perpassado todos os períodos da história da filosofia, destacando-se nos pensamentos políticos de diversos autores, e em não raros casos, sob perspectivas bastante divergentes. Neste trabalho, propomos discutir os textos de Maquiavel no que concerne aos elementos estruturantes da vida política, dando ênfase ao tipo de relação que pode haver entre as dissensões dos humores e a liberdade republicana. Com base nessa análise, discutiremos a originalidade do autor acerca deste assunto e, igualmente, as condições que, segundo ele,

tornam os conflitos convergentes com a liberdade, assim como aquelas que os tornam nocivos à vida livre.

Palavras-chave: Maquiavel. Dissensões dos humores. Convergência e divergência. Liberdade. Corrupção. Grandeza e ruína.

O conceito de episteme em Platão: análises em diálogos do período intermediário ao da maturidade

José Silva Ramos Filho

Orientador: José Gonzalo Armijos Palácios

Data da defesa: 26/09/2016

O objeto de estudo neste trabalho é o conceito de episteme na filosofia de Platão. Partimos do pressuposto de que o filósofo introduz novas hipóteses a partir dos diálogos do período intermediário. Um eixo para a avaliação disso surge já no *Mênon*, onde Platão distingue episteme de doxa e introduz a teoria da reminiscência. Nas demais obras aqui estudadas, *Fédon*, *Teeteto* e *A República*, Platão sistematiza suas ideias e amadurece conceitos importantes, como o de aisthesis. Nossa intenção é averiguar como o filósofo relaciona suas concepções nas obras que analisamos e, sobretudo, responder à indagação: mantém Platão uma unidade conceitual acerca do termo episteme ou muda de concepção conforme amadurece os diálogos que abordamos?

Palavras-chave: Episteme. Aisthesis. Anamnese.

Corpo e Subjetividade em Merleau-Ponty

Luana Lopes Xavier

Orientador: Fábio Ferreira de Almeida

Data da defesa: 22/02/2017

O objetivo do presente trabalho é analisar o tema Corpo e subjetividade na obra de Maurice Merleau-Ponty, tomando como viés suas críticas e interpretações do pensamento fenomenológico. Compreendemos, em especial, que a fenomenologia merleau-pontiana elege a experiência corpórea como fonte da percepção. Desta forma, a fenomenologia nos levará a uma abordagem do corpo atrelado à subjetividade ou da imbricação entre homem e natureza, expressas em

obras como *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. A intenção do nosso trabalho é mostrar como o pensamento de Merleau-Ponty se empenha em romper com os dualismos sobre a relação corpo-mente e recuperar os dados sensíveis da consciência a partir da experiência perceptiva, mais especificamente, pensar a crítica empreendida pelo autor aos estudos clássicos do corpo e à cisão moderna entre interioridade e exterioridade, tendo em vista uma fenomenologia do entrelaçamento homem-mundo. Para tal, deter-nos-emos a referências que Merleau-Ponty realiza a Descartes, Husserl e Bergson, também à obra *A estrutura do comportamento*, mas propondo, sobretudo, uma possível leitura da *Fenomenologia da percepção*.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Corpo. Consciência. Experiência. Subjetividade. Mundo.

A importância da formação do cidadão na perspectiva de Jean-Jacques Rousseau

Luiz Carlos Ferreira Braga Junior

Orientadora: Helena Esser dos Reis

Data da defesa: 06/11/2015

O filósofo de Genebra, Jean-Jacques Rousseau, em seus escritos políticos sempre se preocupou em pensar uma boa República. Sua filosofia, neste campo, dialoga com os temas da soberania, legitimidade, lei, poder, dentre tantos outros. São temas que constituem seu bojo conceitual. É interessante notar que todos estes temas se convergem em um outro, a saber: a educação cívica. Este último é o mote principal de nossa investigação nessa Dissertação. A educação cívica se mostra como um ponto fulcral que nos auxilia na compreensão do modelo político pensado por Rousseau. Modelo que sempre buscou teorizar e se esforçou para uma possível prática da defesa da liberdade e igualdade de todos os membros do corpo social. Nossa pesquisa se propôs, precisamente, analisar a possibilidade e os meios plausíveis de equacionar a liberdade e a igualdade dos cidadãos de uma República legítima com o amor pátrio que faz cada um preferir sempre o bem público. Com esse objetivo nos detemos em dissertar sobre o estado civil legítimo, posto que este se constituirá como o quadro referencial para nossas considerações acerca da formação do cidadão e do exercício da cidadania. Em seguida, procuramos investigar qual pode ser a melhor educação para o homem que vive em sociedade, com vistas à formação do amor pátrio, posto que sem essa educação o tratado social será apenas uma forma ilusória e vã. E, por último, tratamos acerca da possível prática da formação cidadã, que

possui como conselheiro o próprio filósofo ora em questão e, partindo do pressuposto que o Estado Civil legítimo implica a liberdade e a igualdade dos cidadãos, finalizaremos investigamos sobre a responsabilidade de cada membro do Estado no seu processo de formação.

Palavras-chave: Educação. Civismo. Liberdade. Igualdade e legislador.

Análise lógica da proposição e divisibilidade infinita de corpos no Tractatus de Wittgenstein

Paulo Júnio de Oliveira

Orientadora: Araceli Rosich Soares Velloso

Data da defesa: 10/11/2015

O objetivo deste trabalho é discutir o problema da divisibilidade infinita de “corpos”, um problema que era discutido já no período clássico por Aristóteles e sua análise dos paradoxos de Zenão. Nossa hipótese de trabalho é a de que no Tractatus-Logico-Philosophicus Wittgenstein teria apresentado uma possível reformulação desse problema ao tratar da análise de proposições. Uma das teses centrais no Tractatus é a de que toda a proposição tem uma análise lógica completa e esse processo de análise tem de ter um fim. Baseado nisso, nós argumentamos que segue-se necessariamente que os elementos presentes no estado de coisas descritos pela proposição não podem prosseguir sendo subdivididos, uma vez que o processo de análise da proposição que descreve tal estado de coisas é necessariamente finito.

Palavras chave: Análise lógica. Divisibilidade infinita. Tractatus.

O trono vazio: a teoria unitária do poder na genealogia teológica de Giorgio Agamben

Pedro Lucas Dulci Pereira

Orientadora: Adriana Delbó Lopes

Data da defesa: 20/02/2015

A presente dissertação tem por objetivo explorar apenas uma das portas de entrada da filosofia de Giorgio Agamben: a genealogia teológica da assinatura “poder” em sua forma unitária. A revelia da multifacetada obra de Agamben,

existe uma espécie de coluna vertebral que perpassa todo o raciocínio do filósofo nos últimos 25 anos. Agamben habitualmente coloca o seu leitor naquele lugar que ele chama de zona de indiferença, ou mesmo, de inoperosidade. A origem da ideia de uma zona de indiferença ou de inoperosidade, que Agamben usa como pressuposto ubíquo em sua obra, é justamente a teologia messiânica judaico-cristã – por isso se trata de uma genealogia teológica. Essa filosofia da indiferença ou messianismo político presente na obra de Agamben sempre se mostra a partir de três movimentos básicos operados pelo autor. Em primeiro lugar, ele faz uma crítica entre duas categorias historicamente colocadas em oposição no pensamento ocidental. Zoê e bíos, dentro e fora, lei e anomia, exceção e regra, etc. Após destacar esta polaridade, ele passa ao segundo movimento que se trata de fazer emergir uma zona de indiferença entre estes dois pólos. A figura do homo sacer, o estado de exceção, o campo de concentração, etc., são também exemplos de pessoas, lugares e situações em que essas oposições bilaterais se tornam indiferentes e entram em uma zona de inoperosidade. Tudo isso ele mostra para que, por fim, no terceiro movimento de sua argumentação, poder apresentar aquela que talvez seja sua única proposta: o momento messiânico de suspensão destituente. A forma de vida franciscana, o uso sem posse, a violência divina, ou a profanação são diferentes modos de apresentar uma ação que esteja fora da chave de leitura metafísica potência/ato. Cada um desses movimentos fundamentais será explorado nas três partes da presente dissertação tendo como foco principal a assinatura “poder” em sua filosofia.

Palavras-chave: Soberania. Exceção. Inoperosidade. Poder. Indiferença.

Direitos humanos e cosmopolitismo em Habermas: uma abordagem a partir da razão comunicativa em relação ao direito

Stefian Metzen Klein

Orientador: Adriano Correia Silva

Data da defesa: 16/09/2016

Em uma sociedade cada vez mais interdependente, a perspectiva do cosmopolitismo se apresenta como uma possibilidade de reorganização política do ambiente internacional frente aos desafios postos pela contínua interconexão das comunidades nacionais. Para tanto, o direito se mostra como meio de coordenação entre as partes para a obtenção desta intenção de uma comunidade cosmopolita. E, considerando este cenário pós-nacional, os direitos humanos parecem ser a pedra angular na construção de um ordenamento jurídico

cosmopolita que teria por alicerce a garantia da dignidade humana. É neste ambiente que o presente trabalho se insere, quando percorre o pensamento de Jürgen Habermas acerca da legitimação do direito para tentar encontrar as bases de um acordo normativo em torno dos direitos humanos e diante de uma perspectiva cosmopolita. Deste modo, inicia-se com uma breve abordagem da teoria do agir comunicativo do autor e sua relação com o direito. Em seguida, descortina-se a teoria jurídico-filosófica de Habermas em meio ao aspecto procedimental do direito e sua respectiva legitimação. E, por fim, já percorrendo os escritos mais recentes do filósofo, que incidem sobre a realidade atual, busca-se verificar as condições de possibilidade de uma identidade cosmopolita entre os cidadãos do mundo, assim como um esboço organizacional proposto pelo autor para a realização da transição de uma comunidade internacional para uma comunidade cosmopolita, em que se percebe a moral como um ponto fundamental neste contexto de normatização transnacional.

Palavras-chave: Direitos humanos. Cosmopolitismo. Ação comunicativa. Legitimação. Moral.

INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Conceito de número como predicado de segunda ordem: Estrutura da aritmética e Teoria de Tipos em Frege

Aline Stéphanie Freitas dos Reis

Orientador: André da Silva Porto

Período: 2016-2017

Neste artigo meu objetivo foi defender que há uma noção de tipos lógicos envolvida no conceito de número em Frege, dada a estrutura da predicação numérica proposta pelo autor. Tendo em vista que Frege normalmente é lido como um filósofo puramente extensionalista e que quando há apenas extensões é comum não distinguir tipos, busco mostrar que apesar dele sempre levar tudo para o nível o (com o princípio da extensionalização), ainda assim, ele teria uma noção intencional na qual me permitirá falar de tipos lógicos, pois a predicação numérica é distinta e o número seria um predicado de segunda ordem. Para isso, apresentarei a definição de número dada por Frege, focando nos seus argumentos nos quais distingue a predicação numérica de outras predicacões como a de cor, para evidenciar as características dessa estrutura da aritmética e, além disso, também irei expor brevemente alguns elementos fundamentais de sua filosofia para melhor compreensão desta definição de número. E, por fim, argumentar utilizando desta estrutura da predicação numérica, sendo ela uma predicação em segunda ordem, para poder diferenciar tipos na teoria fregeana.

A teoria da mudança e a crítica ao conceito de substância em Russell

Jean Carlos Campos de Souza Jr.

Orientador: Guilherme Ghisoni da Silva

Período: 2015-2016

O filósofo Bertrand Russell argumentou contra a linha de pensamento, que é geralmente atribuída a Aristóteles, de que a substância é algo que perdura ao longo do tempo. Para Russell, o que há na realidade são séries de particulares estáticos e individualmente distintos ordenados pela relação de sucessão e simultaneidade. Começarei destacando o Paradoxo do Movimento, utilizado por Russell como um dos exemplos para tratar o tempo no viés estático. Zenão de Eléia produz quatro argumentos para sustentar a conclusão paradoxal da inexistência do movimento, são eles: A Dicotomia, Aquiles e a Tartaruga, A Flecha

e O Estádio. Além de utilizar o Paradoxo do Movimento, Russell também utiliza a metáfora do projetor para sustentar que as coisas são formadas por uma multiplicidade de particulares estáticos no tempo, ou seja, Russell concorda com Zenão em relação ao tempo estático. Deste modo, na concepção de Russell, há particulares estáticos e em sequência no tempo, igualmente como ocorre com os frames de cada pedaço do rolo de filme. Russell tem a pretensão em anular através da teoria estática do tempo distinções desnecessárias que Aristóteles constrói com os conceitos de substância essenciais e acidentais.

Palavras-chave: Substância. Tempo. Movimento. Mudança. Zenão.

O Estado democrático de direito frente às divergências sociais em Jürgen Habermas

Marcelo da Silva Araújo

Orientador: Renato Moscateli

Período: 2015-2016

O afloramento da época moderna trouxe consigo novos desafios frente aos diversos setores da sociedade, interferindo na forma de se fazer e ver a política. Diante deles, o filósofo Jürgen Habermas apresentou importantes contribuições para o repensar da democracia, implicando em reflexões sobre o Estado democrático de direito em sua pluralidade de opiniões e de desigualdades sociais. Em tal contexto, as reivindicações vindas de grupos variados e o jogo político de interesses partidários, presentes tanto na esfera privada quanto pública, têm levado a sociedade a uma perda de orientação política, isto é, à falta de consensos sobre projetos comuns a serem defendidos pelos cidadãos. Por sua vez, o sistema manifesto no Estado, de certo modo, tem perdido a sua conexão com a sociedade civil em função do distanciamento entre seus próprios interesses corporativos e/ou privados (presentes nas pessoas que o gerem) e a realidade do “mundo da vida” habitado pelos cidadãos comuns. Daí a proposta habermasiana de democracia deliberativa ou procedimental, estabelecendo uma relação mais forte e constante entre a formação institucionalizada da opinião e da vontade políticas no âmbito do Estado (parlamentos, governos, burocracia), por um lado, e a elaboração informal da vontade e da opinião na esfera pública da sociedade civil, por outro. Em ambos os cenários, os processos comunicativos da razão intersubjetiva são o núcleo da política deliberativa, representando um meio-termo entre os modelos tradicionais de democracia reconhecidos como liberal e republicano.

Palavras-chave: Estado democrático. Jürgen Habermas. Democracia deliberativa.

MONOGRAFIAS

O Místico no Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein

Jefferson Galvão Tavares

Orientador: Guilherme Ghisoni da Silva

Data da defesa: 29/07/2016

A presente pesquisa tem por aspiração central abordar a questão do místico (e do misticismo) no Tractatus Logico-Philosophicus (1921), escrito por Ludwig Wittgenstein. O místico no Tractatus traz em si várias ambigüidades e por certo distintas interpretações. O objetivo da pesquisa é poder contribuir para uma compreensão do místico, apresentado nos aforismas 6.44, 6.45 e 6.522. Para isso, faz-se necessário percorrer, ao longo do Tractatus, uma argumentação que mobiliza encadeamento de ideias em torno do que “pode ser dito”, perpassando pela “operação do sujeito metafísico como agente da nomeação do objeto” e uma profunda reflexão sobre a questão da ética. Tendo em vista o estudo deste último tema, abordaremos como Wittgenstein tematiza a questão do místico na Conferência sobre Ética (1929/1930).

Palavras-chave: Inefável. Proposição. Sujeito transcendental. Lógica. Sentimento.

O debate entre liberais e comunitaristas: reflexões acerca do conceito de pessoa e da neutralidade do Estado

Lais Cristina Rocha de Jesus

Orientador: Renato Moscateli

Data da defesa: 23/12/2016

O liberalismo político, de forma geral, tenta excluir da esfera pública todas as considerações morais e religiosas concernentes à conduta privada dos cidadãos. Neste sentido, John Rawls defende que o Estado deve ser neutro em relação às diferentes concepções de bem defendidas na sociedade. Ele precisa funcionar apenas como um suporte a partir do qual os indivíduos estarão livres para fazer suas escolhas. Levando em consideração essa proposta liberal, podemos nos perguntar se é, de fato, possível e coerente defender que o Estado seja neutro. Para isto, recorreremos à discussão das críticas de Sandel às ideias de Rawls, especialmente a concepção de pessoa decorrente delas, a qual, na interpretação sandeliana, seria um “eu desonerado”, destituído de conteúdo e de fins.

Igualmente, tratamos de como Sandel desconstrói a premissa liberal da anterioridade do justo em relação ao bem, a qual fundamenta a tese da neutralidade do Estado.

Palavras-chave: Rawls. Sandel. Neutralidade estatal. Concepção de pessoa.

A liberdade individual na teoria política de Rousseau

Marcelo Henrique Lisboa da Silva

Orientador: Renato Moscateli

Data da defesa: 07/02/2017

O Contrato Social de Rousseau nos revela o amor que este filósofo tem pela liberdade. Do início ao fim de seu livro, o autor mostra-se extremamente favorável à liberdade. No entanto, alguns leitores liberais consideram que Rousseau aniquila por completo a liberdade individual com suas ideias de um Estado Republicano. Assim, pretendo nesta monografia mostrar que o modelo de ordenamento político rousseauiano não prejudica liberdade das pessoas, pelo contrário, ele a torna possível em uma sociedade bem ordenada. Para isso, discutirei alguns dos principais argumentos acerca da teoria política de Rousseau contida no Contrato, de forma a sustentar que nela a liberdade resiste à crítica feita pelos liberais.

Palavras-chave: Rousseau. Contrato social. Filosofia política. Liberdade. Legitimidade.