
CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 30

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 30 - São Paulo - 1º semestre de 2017

Publicação semestral - ISSN 1517-0128

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Marco Antônio Zago

Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

Departamento de Filosofia

Chefe: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Vice-chefe: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Caio Cunha Leitão, Fran de Oliveira Alavina, Mariana de Mattos Rubiano, Sandra Pires de Toledo Pedroso, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: Wassily Kandinsky, *Murnau – Landschaft mit grünem Haus*. 1909.

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por: The Philosopher's Index e Latin Americanist Research Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

FFLCH
USP

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

SUMÁRIO

Diagrama ou dispositivo? Foucault entre Deleuze e Agamben

Larissa Drigo Agostinho.....06

O pensamento do ético em Jacques Derrida: uma questão de hospitalidade

Adriano Negris Santos e Marcelo José Derzi Moraes.....20

Dois tipos de ética teleológica

Rafael Rodrigues Pereira.....35

O dispositivo da veste e a cesura entre ser e práxis: pensando um poder não fazer

Eduardo Tergolina Teixeira.....52

Critical theory, relations of domination, and a certain idea of social justice

Nunzio Ali.....75

Ética, estética, existência: Uma interpretação de Foucault a Kant (O que é Aufklärung?)

Jefferson Martins Cassiano.....91

Modelos de crítica imanente: um debate metateórico

Jorge Armino Sell.....110

Notas sobre o conceito de coisas indiferentes na *Carta* de John Locke

Antonio Carlos dos Santos e Mykael Morais Viana.....127

Thomas Hobbes: Política, medo e conflitos sociais

Hélio Alexandre da Silva.....143

Um mundo que, por acaso, não é como deveria ser: Crítica e explicação em Axel Honneth

Luiz Philippe de Caux.....165

Resenha

Antonio Negri. Marx além de Marx: ciência da crise e da subversão. Um Marx alegre

Homero Santiago e Rafael Versolato.....181

Tradução

Primeira Filípica de Cícero

Tradução, apresentação e notas de Isadora Prévêde Bernardo.....198

DIAGRAMA OU DISPOSITIVO? FOUCAULT ENTRE DELEUZE E AGAMBEN

Larissa Drigo Agostinho¹

Resumo: O objetivo deste texto é resgatar a noção de diagrama presente em Foucault para diferenciar duas interpretações do conceito de dispositivo, a leitura de Agamben e a leitura que Deleuze faz de Foucault. A noção de dispositivo de Agamben diz respeito às positividades concretas que se inserem numa rede de poder. Pretendemos demonstrar que o conceito de Deleuze não deixa de lado outros aspectos do conceito foucaultiano, o dispositivo ou diagrama além de ser uma rede entre diversos elementos discursivos e não discursivos, é também mais geral que uma episteme, neste sentido ele contém elementos que não são totalmente capturados pelo poder, forças que não se deixam materializar em aparelhos de controle, sujeitos que não se deixam sujeitar ou que escapam das teias do poder.

Palavras-Chave: Microfísica do poder – micropolítica – dispositivo – diagrama.

Introdução

É importante, neste contexto, em que celebramos o aniversário de *Vigiar e Punir*, destacarmos os pontos importantes deste livro, suas inovações com relação ao pensamento político de esquerda na França.

O que caracterizou a esquerda francesa pré e pós-maio de 68 foi um questionamento sobre a questão do poder, dirigida contra o marxismo e as concepções burguesas. Já não era mais possível, dadas as lutas políticas do período, locais e específicas, pensar num poder centralizador, ou numa unidade central e totalizadora. Para Deleuze, com Foucault, alguma coisa nova surgiu depois de Marx. O privilégio teórico dado ao Estado como aparelho de poder implica, de certa maneira, numa concepção do partido diretor, que luta pela conquista do poder do Estado, e essa concepção do partido é justificada pela concepção de um Estado como centro de onde emana todo poder. Foucault não se contenta em apontar a necessidade de uma revisão dessa teoria do poder, ele cria uma outra teoria. “Uma outra teoria, uma outra prática de luta, uma outra organização estratégica são as questões do livro de Foucault”².

Deleuze enumera seis postulados que até então marcavam a posição tradicional da esquerda, e que Foucault teria abandonado. O primeiro postulado é o postulado da propriedade. O poder seria propriedade de uma classe que o conquistou. Foucault nos mostra que o poder não produz efeitos devido à apropriação, mas depende de disposições,

¹ Pós-doutora pela Universidade de São Paulo.

² DELEUZE, *Foucault*, p. 38. Todas as traduções foram feitas pela autora.

manobras, táticas, técnicas. São as posições estratégicas da classe dominante, não os privilégios conquistados e preservados que determinam ou constituem o poder. O poder não é homogêneo, ele se define pelos pontos singulares que atravessa.

O postulado da localização, é aquele segundo o qual o poder seria poder do Estado. Para Foucault o Estado não é a fonte, mas um efeito ou resultante de uma microfísica do poder. Se as sociedades modernas são disciplinares é justamente porque o poder não se identifica com uma instituição ou um aparelho, mas atravessa todas elas. Assim, a disciplina não tem sua fonte nas estruturas jurídico-políticas do Estado de direito, mesmo que ela seja, institucional e regular, ela é um “contra-direito”: “se o juridicismo universal das sociedades modernas parece fixar os limites do exercício do poder, na direção contrária do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula sustenta, reforça, multiplica a dissimetria dos poderes e torna vãos os limites por eles traçados”³.

O terceiro postulado é o postulado da subordinação. O poder do Estado seria subordinado a um modo de produção ou infraestrutura. É difícil encontrar um objetivo econômico, em última instância, nas configurações e nos dispositivos disciplinares. No entanto, não é difícil compreender que é a economia que depende dos dispositivos disciplinares, pois eles agem na indústria, no interior dos corpos e das almas, no interior do campo econômico sobre as forças produtivas e as relações de produção. O poder não possui uma centralização global, ele é difuso, contíguo, contínuo, imanente ao seu campo.

O postulado de essência coloca em questão o poder tido como essência ou atributo que distingue aqueles que dominam dos que são dominados. O poder, para Foucault não tem essência ele é um conjunto aberto de operações. A relação de poder é o conjunto das relações de forças que passa tanto pelos dominantes como pelos dominados.

O postulado da modalidade diz respeito ao modo ação de poder, ele age ou pela violência, reprimindo ou através da ideologia, enganando ou criando ilusões. Um poder não age por ideologia mesmo quando ele concerne nossas almas, nem por violência, mesmo quando pune. A violência é uma força que se exerce sobre alguma coisa, mas ela não exprime a relação de poder, ou seja uma relação de força sobre outra força, uma ação sobre outra ação. Uma relação de forças é uma função de partilha ou segmentarização, ela marca, para excluir, analisa e reparte para controlar. Ela torna visível, “produz o real”, antes de reprimir.

O último postulado com o qual Foucault teria rompido, é o postulado da legalidade, segundo o qual o poder do Estado se exprime na lei, que surge a partir de uma obrigação ou contrato colocando fim a uma situação de guerra, neste contexto a lei se opõe à ilegalidade que se define por exclusão. Foucault defende que a lei é na verdade, a gestão das ilegalidades, algumas toleradas ou que se tornam possíveis graças à lei, umas que são privilégio da classe dominante, outras são meios de controle dos dominados. A lei não é criada num estado de

³ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 259-260.

paz, ou o resultado de uma guerra ganha, “ela é a própria guerra, a estratégia desta guerra em ato, exatamente como o poder não é a propriedade conquistada de uma classe dominante, mas um exercício atual de sua estratégia”⁴.

Ao definir a grande inovação de *Vigiar e punir* com relação ao trabalho precedente de Foucault, *Arqueologia do saber*, Deleuze ressalta o seguinte aspecto: se a *Arqueologia* propõe uma distinção entre duas formações práticas, as “discursivas” ou enunciados e as “não-discursivas” ou de meio, *Vigiar e punir* dá um passo a mais na elaboração desta relação heterogênea, já que não há correspondência nem isomorfismo, nem causalidade, nem simbolização entre as práticas discursivas e as não discursivas. Assim, por exemplo, em *Vigiar e Punir*, as prisões são tomadas como formação de meio, para Deleuze, forma de conteúdo, o conteúdo em questão é o prisioneiro, essa forma de conteúdo faz referência não a um significante do qual ela seria o significado ou palavra que a designa, ela se remete a outros termos como delinquente, bandido, delinquência, que exprimem uma maneira de conceber a infração, as penas e os sujeitos. Estes conjuntos de enunciados são uma forma de expressão, esses enunciados são aqueles nos quais são determinadas as infrações, ditas penas. As duas formas podem ter surgido no mesmo momento histórico, nem por isso elas deixam de ser heterogêneas; o direito penal enuncia os crimes e as penas para defender a sociedade, já as prisões, que agem sobre os corpos são criadas por um outro horizonte, que não é o direito penal. O direito penal é um regime de linguagem que classifica e traduz as infrações, já a prisão é um regime de visibilidade. Os dois regimes não têm a mesma forma e não partilham a mesma formação.

Este tema estava presente desde *História da loucura*, a dissociação entre os enunciados da medicina, e o tratamento dado à loucura, ou a loucura vista nos sanatórios, e os enunciados da medicina. O que até então se anunciava de maneira negativa, o que a *Arqueologia* anunciava como não discursivo ganha contornos positivos neste momento: a forma do visível e sua diferença em relação as formas enunciáveis. A questão foucaultiana seria, portanto, neste momento a de conceber de que maneira se tecem as relações entre o conteúdo e a expressão do poder, compreender de que maneira podemos pensar a dissociação entre os enunciados de uma forma de poder, os conteúdos sobre o qual este poder age. Diante da heterogeneidade dessas formas de conteúdo e expressão a questão seria saber se há uma causa comum ao campo social, ou de que maneira se dá a produção das duas formas, dos enunciados e do regime de visibilidade? A solução para estes problemas está diretamente ligada ao conceito de dispositivo ou de diagrama. Este é o problema que a noção foucaultiana de diagrama ou de dispositivo permite pensar.

⁴ DELEUZE, *Foucault*, p. 38.

A forma organiza tanto matérias quanto funções, ela organiza a prisão, o hospital, a escola, a fábrica, administra os corpos dos doentes, dos prisioneiros, dos estudantes, assim punir, educar, fazer trabalhar são funções formalizadas. Mesmo que as duas formas sejam irreduzíveis, há uma correspondência entre elas. Para Deleuze isso se deve porque podemos conceber matérias e funções puras, abstraindo as formas nas quais se inserem. É sobre essas matérias não formadas, sobre os corpos livres, e as funções ainda não determinadas que o poder age. Deleuze sublinha que, quando Foucault descreve o panoptismo ele destaca justamente estas duas faces dos processos de formalização e organização. O panoptismo é ao mesmo tempo um agenciamento concreto, ótico, um regime de visibilidade quanto uma máquina abstrata que atravessa todas as funções enunciáveis. A sua fórmula abstrata é: “técnicas que asseguram o ordenamento de multiplicidades humanas”⁵.

Esta função é a que Deleuze atribui ao diagrama em 1975, ao dispositivo em 1988, e é nestes termos que Foucault (1994, p. 299) define o dispositivo, numa entrevista, “Le jeu de Michel de Foucault” de 1973.

Um dispositivo é “um conjunto decididamente heterogêneo” que comporta discursos, instituições, construções, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, enfim, do dito e do não-dito”. O dispositivo é a rede que estabelecemos entre estes elementos. Ele é uma “espécie de formação que num certo momento tem por função maior responder a uma emergência. Ele tem “uma função estratégica dominante”, está “sempre inscrito num jogo de poder”. Além disso, o dispositivo é um caso “muito mais geral que a episteme”, E aqui vemos a relação entre o conceito de máquina abstrata deleuziana e a noção de dispositivo, como englobando epistemes. A episteme seria um caso de dispositivo, “um dispositivo especialmente discursivo, e diferente do dispositivo que é discursivo e não discurso”⁶.

Ao resumir os elementos fundamentais em questão no conceito, Agamben ressalta três aspectos. Em primeiro lugar o dispositivo é “um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não-linguístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc., o dispositivo em si mesmo e a rede que se estabelece entre esses elementos.” Em segundo lugar, sua função estratégica é concreta e se insere sempre numa relação de poder. O terceiro aspecto do conceito é que ele é algo mais geral que uma episteme, porque inclui uma episteme, “que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico”⁷.

Agamben atribui a origem desde conceito a influência que Hyppolite teria exercido sobre Foucault, o conceito de dispositivos deriva da noção de positividade que Hyppolite

⁵ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 254.

⁶ FOUCAULT, *Dits et écrits* 3, p. 299.

⁷ AGAMBEN, G. *O que é um dispositivo?*, p. 9-10.

encontra em Hegel. Assim Foucault “toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar tais elementos. E nem mesmo o de enfatizar o conflito entre estes. Trata-se para ele antes de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos "jogos" de poder”.

Ao atribuir uma “origem” à noção de dispositivo, que seria o pensamento de Hyppolite, a respeito de Hegel, ao associar dispositivo e positividade Agamben privilegia um aspecto, certamente fundamental do dispositivo, como “modo concreto”, no entanto deixa de lado um outro aspecto do conceito, que é para Foucault uma “rede” que pode ser estabelecida entre práticas e discursos, entre elementos heterogêneos. Não se trata apenas de investigar de que maneira o poder constrói seus dispositivos concretos, ou de pensar a passagem dos enunciados às práticas, mas de tentar compreender de que maneira enunciados e regimes de visibilidade se correspondem e se relacionam. Além disso, o dispositivo não é apenas um modo concreto de atuação do poder, mas um caso “muito mais geral que a episteme”. Portanto, o dispositivo não parece ser *apenas* um modo concreto de realização de uma relação de poder, mas um modelo geral, que Foucault nomeará, “incorporal”, de relação⁸.

Para Deleuze um dispositivo não é apenas uma “estratégia concreta que se insere numa relação de poder”, além disso o caráter mais geral que a episteme que o dispositivo

⁸ Em “Plano de imanência e vida” Bento Prado Jr. (2004, p. 42) compara noção deleuzeana de plano de imanência com o conceito de episteme: “Ainda que tenha chegado a definir o plano como diagrama, Deleuze o definira previamente, ao mesmo tempo, como *horizonte* e como *solo*.” Em Foucault “a *episteme* é também uma espécie de chão pré-teórico e pré-filosófico, que subjaz e prefigura (nos seus “diagramas implícitos”) a forma do saber que só pode ser compreendida a partir desse campo prévio.” É preciso também insistir que a arqueologia foucaultiana “não tem vocação epistemológica”, ela suspende o valor de verdade do discurso, mas também não se deixa confundir como a *dóxa*. Esse “impensado” não é um “fato” ou “ideologia”, mesmo que estejamos mergulhados na facticidade, a investigação foucaultiana é sempre guiada pela questão *quid juris?* No entanto, Bento Prado Jr. (2004, p.149) também destaca as diferenças que distinguem o plano de imanência deleuziano da episteme foucaultiana, pois “em momento algum, da descrição deleuzeana da *Instauratio philosophica*, há suspensão do valor de verdade.” A conclusão de Bento Prado Jr diz muito sobre a filosofia deleuzeana e talvez explique o abismo que separa a leitura deleuzeana de Foucault da leitura de Agamben do mesmo autor: “De um lado, a arqueologia de Foucault tem uma natureza, por assim dizer, propedêutica (...) e, suspendendo o valor de verdade do discurso, limita-se a abrir espaço para um pensamento “outro” ou futuro; de outro lado, a análise deleuzeana da instauração filosófica já se entende como pensamento em ato e a pergunta pela essência da filosofia já é sua própria resposta (bússola e campo magnético, simultaneamente). Noutras palavras, a um estilo crítico e reflexivo, opõe-se um estilo que se quer imediatamente metafísico e dogmático (sem atribuir, é claro, qualquer sentido pejorativo a esses termos).”

possui, não é lido da mesma maneira que em Agamben. Deleuze não entende que a episteme é “aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico”. O conceito não pode de maneira nenhuma ser compreendido como exercendo a função de validação ou legitimação de discursos científicos.

É por esta razão que gostaríamos de recuperar o conceito de diagrama, para distinguir a leitura que Deleuze faz da noção de dispositivo em Foucault da leitura de Agamben. Um problema suplementar se coloca, no entanto, Deleuze elabora este conceito em *Foucault*, numa resenha sobre *Vigiar e punir* cujo título é “Um nouveau cartographe” (publicada na revista *Critique* em 1975, o artigo que citamos, do livro foi modificado), anos mais tarde (1988) o conceito de dispositivo será reelaborado no texto *Qu’est-ce qu’un dispositif?*⁹ Aqui vemos que o dispositivo visa unificar os conceitos elaborados nos anos 70, de diagrama e também de dispositivo. Tentaremos elucidar essas sutilezas terminológicas e transformações na elaboração do conceito, visando sobretudo as diferenças com relação a interpretação de Agamben e sublinhando as consequências dessas diferenças.

Em *Foucault*, mais especificamente no capítulo *Um nouveau cartographe*, o diagrama se distingue do arquivo, auditivo ou visual, porque a arqueologia propõe a distinção entre duas formações práticas, as “discursivas” ou enunciados, e as não discursivas, ou do meio. Já a cartografia, é co-extensiva a todo meio social. O diagrama é uma máquina abstrata. Ele se define a partir de funções e matérias informais, ignorando toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não-discursiva. Um diagrama “é uma multiplicidade espaço-temporal”. E existem tantos diagramas quanto campos sociais históricos, assim o modelo de sociedade disciplinar da peste é um diagrama, da lepra, um outro diagrama.

No entanto, em *Vigiar e punir* é com relação ao panoptismo que Foucault utiliza tanto o termo de diagrama quanto o termo dispositivo. Panoptismo é um termo que descreve o funcionamento geral do panóptico figura arquitetural criada por Bentham. Trata-se de uma torre central rodeada por um prédio circular. A torre tem largas janelas que dão para o interior do anel. O prédio periférico é dividido em células, cada uma atravessa toda a espessura do prédio, elas têm duas janelas, uma com vista para a torre no interior e outra que dá para o exterior e que permite com que a luz atravesse as células. Assim, o vigia na torre é capaz de ver tudo o que ocorre em cada célula que contém apenas um indivíduo isolado. Os indivíduos

⁹ É possível que Deleuze tenha, nesta ocasião, preferido utilizar o termo dispositivo, ao invés de diagrama, em resposta às críticas de Dreyfus e Rabinow na obra *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*, publicada quatro anos antes desta conferência. Sobre estas críticas e o conceito foucaultiano de dispositivo ver: Raffnsøe, Sverre. “Qu’est-ce qu’un dispositif? L’analytique sociale de Michel Foucault.” *Symposium (Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue canadienne de philosophie continentale)* : Vol. 12, n. 1, p 44-66.

estão fechados, mas não são privados de luz e não estão escondidos, eles são vistos constantemente. Visibilidade que é uma armadilha. Porque o indivíduo é visto sem poder ver, e é este estado constante e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder.

O poder pode ser visível, mas inverificável, o indivíduo vê a torre, mas não vê sempre o vigia. O panóptico dissocia a relação ver e ser visto, este é para Foucault um “dispositivo” importante porque automatiza e des-individualiza o poder. A eficácia do poder não depende mais de força, punição e fortalezas, o peso desse modelo é substituído por outro modelo. O caráter restritivo do poder se deve a superfície de sua aplicação.

Aquele que é submetido à um campo de visibilidade, e que sabe disso, retoma por sua própria conta as restrições do poder; ele faz com que essas restrições operem sobre si mesmo; ele inscreve em si mesmo as relações de poder nas quais ele desempenha dois papéis; ele se torna princípio de sua própria sujeição. Por isso o poder externo pode se liberar de seu peso físico; ele tende ao incorpóreo; e quanto mais ele se aproxima deste limite, mais seus efeitos são constantes, profundos, adquiridos de uma vez por todas, incessantemente reconduzidos: vitória perpétua que evita todo confronto físico e que está presente de antemão¹⁰.

A caracterização do poder empreendida aqui não tende para a concretização das linhas de força em questão em diferentes esferas da vida social, o poder não tende a se materializar, mas a se dissolver quanto encontra figuras eficazes como o panóptico, por essa razão Foucault utilizará o termo diagrama, para descrever o panóptico como tecnologia política, mecanismo ideal de funcionamento do poder:

Mas o Panopticon não deve ser compreendido como um edifício onírico: é o diagrama de um mecanismo de poder na sua forma ideal; seu funcionamento, abstrai de todo obstáculo, resistência ou fricção, pode ser representado como um puro sistema arquitetural e ótico: é na verdade uma figura de tecnologia política que podemos e devemos destacar de todo uso específico.¹¹

¹⁰ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 236.

¹¹ *Idem.*, p. 239.

Não se trata apenas de um sistema de exclusão ou de organização do espaço que torna visível o indivíduo e invisível o poder, o diagrama tem funções e aplicações polivalentes. É isso o que Foucault procura destacar, um modelo de organização do poder que funciona em espaços distintos, com indivíduos distintos, e cumprindo funções distintas. Ele pode tanto tratar doentes, instruir estudantes, vigiar operários, regenerar prisioneiros, e fazer trabalhar mendigos.

Em um outro momento do texto, o termo dispositivo aparece para indicar justamente a natureza híbrida das funções em que o panoptismo se aplica: “O dispositivo panóptico não é simplesmente um ponto de junção que permite a troca entre um mecanismo do poder e uma função; é uma maneira de fazer funcionar as relações de poder em uma função, e uma função através de suas relações de poder”¹².

Assim, um dispositivo nunca pode indicar apenas o modo “em que as positivities (ou os dispositivos) atuam nas relações de poder”, pois ele é mais que uma estrutura do poder, ele é um modo de organização do poder em funções distintas, e de funções através de relações de poder. É partir desta citação que Deleuze define o diagrama como “a exposição das relações de forças que constituem o poder”, com a condição que relação aqui seja compreendida como definida a partir dos termos que liga.

O poder tende ao incorpóreo, suas relações de forças estratégicas são microfísicas, múltiplas, difusas, elas determinam singularidades e funções puras. O diagrama ou máquina abstrata é para Deleuze o mapa das relações de força, feitas de intensidade e densidades, produzindo ligações não-localizáveis e móveis, que passam de um ponto para outro incessantemente: “o poder está em todo lugar, não porque ele engloba tudo, mas porque ele vem de todos os lugares”¹³.

Assim, não se trata de uma Ideia transcendente ou de uma superestrutura ideológica, também não se trata de uma infraestrutura econômica qualificada em sua forma, função e modos de uso. No entanto o diagrama é uma causa imanente, não totalizante ou unificadora que age em toda a extensão do campo social. A máquina abstrata ou diagrama é a causa dos agenciamentos concretos que realizam e efetuam as relações de força, causas que passa no interior, no tecido dos agenciamentos. A causa imanente se atualiza, se diferencia, se integra e se desfaz nos seus efeitos. Mas o efeito também atualiza, integra, diferencia a causa imanente. Entre o diagrama e seus agenciamentos há múltiplas relações de disjunções, integração e diferenciação. Aqui Deleuze explica que seu conceito de agenciamento concreto é o que Foucault chama de dispositivo. Se um dispositivo é apenas um agenciamento concreto, então compreendemos que o termo se aplica à análise de Agamben, no entanto, se o dispositivo é também o que Deleuze chama aqui de diagrama, devemos concluir que a

¹² *Idem.*, p. 241.

¹³ *Idem.*, p. 122.

análise de Agamben é insuficiente para dar conta do que está em questão na microfísica do poder foucaultiana.

O que a noção deleuzeana de diagrama permite destacar é que ele se distingue da noção de estrutura. Não se trata de compreender de que maneira se dá a organização do poder no interior da vida social, como se o poder fosse central e organizado por uma linha única que determina lugares, espaços e funções previamente, já que todo diagrama ao lado das forças que ele conecta comporta também forças livres, desligadas, pontos de mutação, invenção, resistência, e talvez, afirma Deleuze, deveríamos partir deles para compreender o todo. De um diagrama a outro, novos mapas são traçados, novos territórios criados. “É a partir das “lutas” de cada época, do estilo das lutas, que podemos compreender o sucesso dos diagramas, ou seu re-encadeamento por cima de descontinuidades”¹⁴. Portanto, não apenas a noção permite pensar para além da noção de estrutura como ela abre espaço para o que o poder não é capaz de segmentarizar, marcar, organizar, a noção torna visível as linhas de forças incorporais, os sujeitos não sujeitos, e todo um campo ou terra desconhecida que o poder ainda não tocou.

Já a análise de Agamben ressalta o caráter absoluto do poder e reduz toda sua organização aos mecanismos de sujeição: “As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de de-subjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daí o eclipse da política que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, ou seja, de uma pura atividade de governo que não visa outra coisa que não a própria reprodução”¹⁵.

A leitura de Agamben não apenas privilegia os momentos concretos, os modelos ou exemplos, como o campo de concentração, como ao excluir de sua leitura as relações de força ou a natureza incorporal do poder, exclui também a resistência, a possibilidade da resistência, assim temos a impressão que toda resistência é criada pelos mecanismos de exclusão e controle do próprio poder, enquanto na verdade, o poder não engloba tudo, o próprio Foucault insiste neste ponto como vimos, na importância do conceito blanchotiano de *Dehors*.

Esta é a crítica que Didi-Huberman faz de Agamben em *Survivance des lucioles*. Segundo o autor Agamben teria deixado de lado o projeto benjaminiano de criação de um verdadeiro estado de exceção. Como é sabido ao se referir ao estado de exceção que se tornou regra com o nazi-fascismo, Benjamim convocava como tarefa do pensamento criar um verdadeiro estado de exceção. No entanto, para Didi-Huberman a economia do poder descrita por Agamben, ou a ideia de soberania está além de toda separação como de toda totalização. Se Taubes convocava o pensamento do nazista Carl Schmitt, era justamente para apontar a

¹⁴ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 51.

¹⁵ AGAMBEN, G. *O que é um dispositivo?*, p. 15.

necessidade de uma separação entre poderes, mas para Agamben isso não é possível porque o poder nunca é totalizável e sim sempre dividido e a separação sempre está operando no interior da genealogia do poder no Ocidente. Por isso, a frase do fascista de *Saló* “a única verdadeira anarquia é a poder” cabe tão bem nas descrições de Agamben. O que ele se esquece é uma outra fala do mesmo personagem “estamos condenados a submeter o nosso gozo a um gesto único”. Ou seja, o sádico-fascista é escravo da lei que impõe para o seu gozo, buscar o prazer sem se importar com o desejo do outro. Nesse sentido tudo lhe é permitido, todas as “liberdades”, todos os requintes de crueldade, o outro é apenas instrumento do seu gozo. Por esta razão não podemos dizer que a anarquia do poder é uma ausência de lei, já que ela obedece um imperativo de gozo muito claro. Esta anarquia não é ausência de lei, mas o império de uma lei *única*, da qual o próprio sujeito se torna escravo.

A consequência mais grave desta “anarquia” é sua limitação, fadada a repetir a si mesma, enclausurada por seus fantasmas de unidade, pureza e transcendência. A lei que dita o gozo do perverso é transcendente e por isso muito diferente dos esquemas através dos quais Foucault pensa o funcionamento do poder, a mais grave consequência deste tipo de análise, que retoma um esquema que Foucault se esforçou tanto para eliminar da política, é destacada por Didi-Huberman “o que desaparece nesta feroz luz do poder não é outra coisa senão a luz ou a incandescência, por menor que seja, de um contra-poder”¹⁶. O que se torna impossível diante desta descrição do poder é a possibilidade de uma resposta, a criação de uma alternativa. “Onde está o “verdadeiro estado de exceção” que Benjamim nomeava em 1940, em sua própria luta contra o fascismo?”¹⁷

Conclusão

A análise do arquivo comporta, portanto uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, é a borda do tempo que circunscreve nosso presente, que o sobrevoa e que indica nossa alteridade; é o que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desdobra essas possibilidades (e o domínio dessas possibilidades), a partir de discursos que cessaram de ser os nossos; seu solo de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer, e do que está fora de nossa prática discursiva; ela começa como o fora de nossa linguagem; seu lugar é a fratura de nossas próprias práticas discursivas. Neste sentido ela vale como diagnóstico. Não porque ela nos permitiria traçar o quadro de nossos traços

¹⁶ DIDI-HUBERMAN. *Survivance des lucioles*, p. 77.

¹⁷ *Idem.*, p. 81.

distintivos e assim esboçar o nosso futuro. Mas ela nos desvencilha de nossas continuidades, ela dissipa esta identidade temporal que nós amamos ver em nós mesmos para conjurar as rupturas da História; ela rompe o fio das teologias transcendentais; e onde o pensamento antropológico interroga o ser do homem ou sua subjetividade, ela faz irromper o outro, e o fora. O diagnóstico, assim compreendido, não estabelece a constatação de nossa identidade através do jogo das distinções. Ele estabelece que nós somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença do tempo, nosso eu a diferença das máscaras¹⁸.

Em 1988 Deleuze caracterizou a filosofia foucaultiana como uma análise de “dispositivos concretos”. Aqui, Deleuze utiliza o termo dispositivo para caracterizar o que antes era o diagrama, mas podemos observar que os elementos mais importantes do conceito continuam os mesmos, sobretudo a necessidade de salientar as fraturas e rupturas entre momentos históricos e as possibilidades não esgotadas pelos agenciamentos concretos do poder.

Um dispositivo é composto por múltiplas linhas distintas umas das outras. Linhas que se cruzam e se afastam sem compor sistemas fechados. Cada linha é submetida a fraturas, bifurcações, derivações. Objetos visíveis, enunciados e forças são vetores dessas linhas que fazem do Saber, do Poder e da Subjetividade cadeias de variáveis em movimento.¹⁹ Desembaraçar, distinguir as linhas de sedimentação e as linhas de fissuras e fraturas é o trabalho da cartografia: descobrir terras desconhecidas.

Deleuze retoma alguns dos elementos ou postulados a partir dos quais descreve *Vigiar e punir*. Os primeiros são a enunciação e a visibilidade. Dispositivos são máquinas que fazem ver e falar. Tornam visível a prisão criando prisioneiros, e com enunciados, a lei penal, por exemplo, organizam as regras ou do ir e vir.

Dispositivos são como os diagramas compostos por linhas de força. As forças retificam as linhas descritas acima, elas traçam tangentes, perpendiculares, ligam as linhas, as desconectam, organizam a relação e a disjunção entre falar e ver. A linha de forças é “a terceira dimensão do poder, interior ao dispositivo, variável com os dispositivos. Ela se compõe, como o poder, com um saber”²⁰.

Enfim, Foucault descobre as linhas de subjetivação. Elas são muito distintas dos processos de subjetivação que se definem inteiramente como processo de sujeições, descritos por Agamben; o que Deleuze ressalta aqui é a importância do trabalho interrompido do que

¹⁸ FOUCAULT, *Arquéologie du savoir*, p. 162.

¹⁹ DELEUZE, *Deux régimes des fous*, 317.

²⁰ *Idem.*, p. 318.

chamamos de último Foucault, trabalho em busca de uma Ética. A questão aqui, nos diz Foucault, é ultrapassar, saltar a linha de forças que constrói o poder:

Ultrapassar a linha de forças, é o que se produz quando ela se curva, faz seus meandros, quando ela escava e se torna subterrânea, ou quando a força, ao invés de entrar numa relação linear com outra força, se volta sobre si mesma, se exerce sobre ela mesma ou afeta a si mesma²¹.

Esta dimensão do Si não é pré-existente, uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de sujeito no interior de um dispositivo, é uma linha de fuga. Ela escapa das linhas precedentes. As linhas de subjetivação podem ser tomadas como o extremo de um dispositivo, elas surgem da passagem de um dispositivo para outro, preparam, neste sentido linhas de fratura. É nesta direção que caminhavam as pesquisas deixadas inacabadas por Foucault.

Vemos que para Deleuze é importante sublinhar as potencialidades inventivas dos dispositivos, que surgem de suas fraturas, das rupturas que se tornam possíveis em momentos históricos decisivos de transformação.

São duas as consequências importantes de uma filosofia dos dispositivos. A primeira é o repúdio à categoria de universal. Cada dispositivo tem seus próprios processos imanentes distintos dos que operam em outro dispositivo. O Um, o Todo, o Verdadeiro, o sujeito, o objeto são processos singulares, não universais, de unificação, subjetivação, totalização, verificação, objetivação, imanente a tal ou tal dispositivo. Isso significa que todos os dispositivos se equivalem? Não, como Nietzsche e Espinosa nos ensinaram, um modo de existência deve ser pesado a partir de critérios imanentes, a partir das possibilidades, das liberdades, da criatividade que possui e libera.

A segunda consequência de uma filosofia dos dispositivos é que ela não se interessa pelo Eterno, mas sim pelo novo. “Todo dispositivo se define pelo seu teor de novidade e de criatividade, que marca ao mesmo tempo sua capacidade de se transformar, ou já de se fissurar em benefício de um dispositivo por vir”²². A novidade de um dispositivo é sua atualidade, o atual não é o que somos, mas o que nos tornaremos, ou seja, Outro, nosso devir-outro. Deleuze ressalta, mais uma vez, a dimensão ética do trabalho do último Foucault.

Ele termina afirmando que em todo dispositivo devemos desembaraçar as linhas do passado recente e as do futuro próximo, distinguir a parte do arquivo do atual, a história e o devir, a analítica e o diagnóstico. Não prever, mas estar atento ao que bate na porta.

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*, p. 322.

DIAGRAM OR DISPOSITIF? FOUCAULT BETWEEN DELEUZE AND AGAMBEN

Abstract: The purpose of this paper is to rescue Foucault's notion of diagram to distinguish two interpretations of the notion of device in Agamben and Deleuze. According to Agamben the device concerns the concrete and positive aspects that are part of a network of power. We intend to demonstrate that Deleuze's interpretation of the concept does not leave aside other aspects of Foucault's concept; the device or diagram in addition to being a network between various discursive elements and not discursive elements, is also more general than an episteme, in this regard it contains elements that are not fully captured by power, forces that do not allow themselves to materialize in control devices, subjects who do not subject and are able to escape from the forces of control.

Keywords: Microphysics of power - micropolitics - device – diagram

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?” Trad.: Nilceia Valdati. *Outra travessia*. N. 5, 2º semestre de 2005. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>. Consultado em 21/07/2015.

CHIGNOLA, Sandro. “Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze”. *Cadernos IHU ideias*. Ano XII – Nº 214 – V. 12 – 2014.

DIDI-HUBERMAN. *Survivance des lucioles*. Minuit, 2009.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris : Minuit, 1986.

_____. *Deux régimes des fous*. Paris : Minuit, 2003.

DREYFUS, Hubert. RABINOW, P. Michel Foucault. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Chicago UP, 1982.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Dits et écrits 3*, Paris : Gallimard, 1994.

_____. *Arquéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

PRADO JR, Bento. “Plano de Imanência e vida”. In: *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.

RAFFNSOE, Sverre. “Qu’est-ce qu’un dispositif? L’analytique sociale de Michel Foucault.”
Symposium (Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue canadienne de philosophie continentale) :
Vol. 12, n. 1, p 44-66.

O PENSAMENTO DO *ÉTICO* EM JACQUES DERRIDA: UMA QUESTÃO DE HOSPITALIDADE

Adriano Negris Santos¹

Marcelo José Derzi Moraes²

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar o que denominamos de pensamento do *ético*, segundo o contexto ético-político das obras do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Ao desenvolver o tema proposto, procuramos demonstrar como a dimensão do *ético* se correlaciona com aquilo que Derrida chama de hospitalidade incondicionada. Através da perspectiva da desconstrução indicaremos que o *ético* como hospitalidade incondicional se define pelo acolhimento sem reservas do outro que chega. Com isso, a nossa intenção é deslocar a discussão acerca da alteridade do seu lugar tradicional para pensarmos novas aberturas em direção à vinda do outro a partir da dimensão ético-política, tal como trabalhada por Derrida. Palavras-chave: Alteridade – Desconstrução – Ético-político.

O cenário ético-político contemporâneo vem sofrendo diversos abalos e transformações que forçosamente o impregnou de incertezas. A tecnificação do mundo moderno, o fortalecimento de um mercado econômico mundial, as sucessivas crises econômicas e o fundamentalismo religioso são apenas alguns fatores que (re)configuraram as relações humanas e as estruturas de poder nas democracias ocidentais.

Com a intenção de evitar a repetição do discurso que domina esta época desgastada e a democracia presente, seguimos o pensamento desconstrutor de Jacques Derrida para refletir sobre o que neste trabalho denominaremos de *ético*³ e de que forma essa estância pode vir a ser compreendida como uma hospitalidade incondicional.

A fim de melhor explicitar o liame entre o *ético* e a hospitalidade incondicionada, as linhas que se seguirão terão o objetivo precípuo de responder a estas duas questões: a) quais os motivos que gravitam em torno do emprego da palavra *ético*?; b) como o *ético* pode vir a se tornar uma questão de hospitalidade?

Antes de explicar o sentido em que a palavra *ético* será usada em nosso trabalho, convém sublinhar que a desconstrução não pode propor nenhum tipo de teoria ética. Seria possível dizer que a desconstrução não quer uma ética, porém, ela está preocupada em pensar as condições de possibilidade de edificação de toda ética. Para explicar melhor o que acaba

¹ Doutorando em filosofia pela UERJ.

² Doutorando em filosofia pela UERJ.

³ Ao longo deste texto empregaremos a palavra *ético* em itálico para marcar a proposta de deslocamento semântico, diferenciando-a, assim, do seu uso ordinário.

de ser dito, daremos um passo atrás e exporemos em breves linhas o que julgamos essencial a compreensão da desconstrução derridiana.

Ao comentar sobre a desconstrução, temos que ter em mente que há uma ausência de definições precisas a seu respeito, sendo muitas vezes infrutífero o esforço de conceituá-la. Todavia, a falta de um conceito claro para defini-la não deve ser motivo para equiparar a desconstrução a qualquer tipo de niilismo ou, ainda, a uma espécie de despreocupação irresponsável com as questões éticas.

Diante dessas dificuldades, podemos iniciar o diálogo sobre a desconstrução dizendo que ela se aproxima de uma estratégia que procura denunciar o mecanismo pelo qual se estrutura os diversos textos da tradição filosófica ocidental. Essa estrutura que reiteradamente se estabeleceu ao longo dos séculos, e que herdamos muitas vezes sem questioná-la, foi chamada por Derrida de logocentrismo. Explicar o logocentrismo envolve tecer algumas palavras sobre a crítica de Derrida à linguagem, tema extensamente desenvolvido na sua obra *Gramatologia*.

De acordo com Derrida, a linguagem se organiza em torno da dicotomia significado-significante, sendo o primeiro o elemento inteligível e, o segundo, a parte sensível desse par binário. A configuração da linguagem nesses moldes reproduz o gesto metafísico clássico, uma vez que privilegia o inteligível em detrimento do sensível. Nesse sentido, para Derrida, a linguagem em toda sua extensão é metafísica. Além disso, esse esquema metafísico opera segundo uma relação essencial entre a fala e o sentido. A fala seria o significante primeiro, pois se situa mais próximo do conteúdo ideal e mais verdadeiro, o sentido. A escrita seria apenas um significante secundário, com a função de reproduzir o significante primordial (a fala). Essa conexão essencial entre fala e sentido se daria por uma experiência de autoafecção ou “ouvir-se-falar”. A consciência (ou intelecto), por meio da voz, alcançaria um sentido ou significado transcendental, anterior e preexistente a qualquer significante. É justamente essa experiência que assegura a ligação privilegiada entre a fala e o sentido, bem como o acesso à presença do ser e a verdade. O logocentrismo, sob a ótica derridiana, seria esse privilégio da unidade entre fala e sentido que reside no âmago da linguagem, sendo, ainda, um termo cunhado para designar o predomínio do *logos* nas sociedades ocidentais (razão, palavra falada, discurso, verdade).

Esse logocentrismo é expresso por Derrida segundo uma outra faceta. Sob a perspectiva logocêntrica, no momento em que se fala, mais do que garantir o acesso a um significado transcendental, a fala faz com que esse mesmo significado se faça presente. A fala é capaz de trazer à presença o significado pensado. Assim, para Derrida, a metafísica vem a privilegiar a presença (um “aqui”) e o tempo presente (um “agora”). A esse fenômeno Derrida chamou de metafísica da presença.

Nessa exposição preliminar pretendemos mostrar que num primeiro momento a desconstrução denuncia o caráter metafísico da linguagem, o que por via de consequência

abrange os textos filosóficos que herdamos da tradição. A desconstrução procura apontar que a linguagem é constituída por um sistema de signos, sendo o próprio signo metafísico por excelência. O significado (elemento inteligível do signo) é privilegiado em relação ao significante (aspecto sensível do signo). Nessa linha de raciocínio, o pensamento filosófico também seria metafísico, já que se estrutura por meio de pares conceituais (essência/aparência, ser/devir, sujeito/objeto, etc.) dispostos hierarquicamente.

O trabalho filosófico de Derrida começa com a tentativa de desconstruir ou deslocar esse conceito tradicional de linguagem através de um operador por ele nomeado de escritura (*écriture*). Como vimos acima, no sistema logocêntrico a fala seria o significante primeiro porque estaria essencialmente ligada ao sentido. A escrita (outro significante) seria uma mera representação da linguagem falada. Todavia, o que Derrida vem a afirmar é que a linguagem seria constituída unicamente pelo jogo das remessas de significantes do qual nem o significado escaparia⁴. Nesse jogo a linguagem seria possível mediante a remessa sucessiva de significantes. Diante dessa nova lógica, um significado se constituiria somente a partir da articulação de significantes. Assim, o significado não deixa de ser também um significante ou a consequência de uma determinada disposição de significantes. Teríamos, então, um deslocamento da ideia de signo, pois, para Derrida, o significado também se torna um significante. Dizer que o significado atua como significante significa: não é possível a existência de um significado transcendental; o significado perde o seu caráter transcendental e anterior a existência dos significantes.

Deve-se atentar para o fato de que a escritura derridiana não elimina o significado, muito menos destrói a linguagem. O que a escritura apaga é a ideia de um significado transcendental, independente do significante. A escritura no seu jogo de significantes possibilita a linguagem tal como tradicionalmente a conhecemos ou, como diz Derrida, “tudo acontece como se conceito tradicional de linguagem se revelasse como uma deformação de uma escritura primeira”⁵

A escritura não opera com elementos “a priori” que estejam para além do jogo de significantes, não há nada fora desse jogo. Ao contrário do sugerido pela metafísica da presença, a escritura vem mostrar que um significante nunca atinge ou se liga um significado “em si”, totalizante ou transcendental. Isso implica dizer que não é possível a concretização da presença plena do ser. Nesse sentido, a escritura representa sempre uma postergação da concretização da presença, subtraindo, assim, o privilégio da própria presença e também de um tempo presente. A escritura sempre remeterá a presença para um constante e sucessivo “depois”, diferindo no tempo a possibilidade totalização da presença. A escritura provoca uma “fratura” na presença que não mais poderá ser recomposta ou totalizada.

⁴ DERRIDA, *Gramatologia*, p. 8

⁵ DERRIDA, *Gramatologia*, p. 8-9.

Realizada essas considerações, voltamos a dizer que a desconstrução não pode propor uma ética. A ética, compreendida como um conjunto de prescrições acerca do agir humano ou ações que podem ser julgadas virtuosas, se realiza segundo os preceitos de uma linguagem metafísica que justamente é questionada pela desconstrução. A ética é orientada pela noção de bem, de justo e de correção, mas sempre foi comandada pela idéia de *logos*. Por isso se dizer que “a ética é completamente metafísica, não podendo, portanto, jamais ser simplesmente assumida ou afirmada pela desconstrução”⁶.

A ética representa um conjunto de estruturas discursivas que ditam uma normatividade, constituindo-se em variados sistemas de regras que visam regular todo agir prático, segundo um dever moral ou direcionado à busca de um “bem da vida”. Isso significa dizer que os modelos éticos já estão inseridos na ordem do cálculo, ou seja, eles são elaborados conforme regras universalizantes que estabelecem de forma premeditada e previsível um programa para a correta condução do agir do humano. É certo que a desconstrução não é contrária ao cálculo, muito menos contra a própria ética em geral. O desejo da desconstrução é deslocar o registro metafísico de toda ética para vislumbrar mais atentamente o solo sobre o qual se constrói todo o tipo de ética. Ao desconstruir o conceito tradicional de ética pretendemos reavivar algo de “arquiético” que possibilita toda ética. O que anunciamos como *ético*, para escapar de um eventual logocentrismo e suas perniciosas consequências, é justamente aquilo que vem na véspera de toda ética e se anuncia como hospitalidade.

O *ético*, tal como o estamos tratando, encampa a mesma crítica heideggeriana dirigida à ética. No texto *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger comenta que antes do florescimento da filosofia na Grécia, o pensamento não comportava a divisão em regiões, tais como a ética, lógica e a física. O pensamento originário não entendia a ética como uma área particular do saber e nem por isso ele podia ser taxado de imoral. Segundo Heidegger, antes do surgimento da filosofia se pensou o *ethos* de forma mais originária. É com o advento da filosofia (e de uma filosofia como ciência) que o pensamento entra em declínio e a ética passa a ser encarada como um produto da divisão do pensamento em disciplinas⁷.

Não obstante a inegável importância da crítica heideggeriana acerca da ética, não podemos nos manter fiéis a ela até seu ponto culminante. O *ético* concebido como hospitalidade pode se manter afinado ao pensamento de Heidegger no que concerne a sua objeção à ética; porém, o afastamento é necessário quando chegamos à temática da alteridade. Vejamos o porquê.

A estrutura existencial totalizante do *Dasein* como cuidado (*Sorge*) comporta em seu ser o modo de ser-no-mundo. Isso vem a dizer que o *Dasein* compartilha o mundo com os

⁶ BENNINGTON, *Desconstrução e Ética*, p. 9.

⁷ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 84-85.

outros entes que possuem a mesma estrutura ser-no-mundo (*ser-com/Mitsein*). Ontologicamente falando, o *Dasein* nunca está só, ele sempre vive num modo de convivência. Todavia, não podemos esquecer que o modo de ser do homem como *Dasein* é marcado pela proximidade do ser; ou seja, antes de tudo, o que é próprio do homem é sua proximidade e referência ao sentido do ser. Nessa configuração, a essência do homem revela que tanto a relação a si como a relação com os outros homens só pode se realizar a partir da unidade do ser. Dentro desse enfoque heideggeriano, a relação Eu (Mesmo)-Outro aparece somente no horizonte da unidade do ser. O Outro, ainda que entendido como alteridade, sempre vai se mostrar sob a ótica do unidade do ser, uma vez que qualquer diferença só se faz como diferença na mesmidade do ser. Poderíamos dizer que o Outro sempre vai aparecer integrado ou absorvido à lógica do Mesmo. Para vislumbrarmos melhor esse movimento, vamos nos deter por instantes no comentário de Luiz Bicca sobre o princípio de identidade em Heidegger. Ele diz:

O ser apela na identidade, na mesmidade. A que(m) apela o ser ou qual a destinação de tal clamor? Ele diz respeito ao pensamento, ao homem, na sua verdade, isto é, na sua essência a interpretação já se encontra, ao tomar esse rumo, na vizinhança da sentença de Parmênides [...]. Ela diz que “O Mesmo é tanto pensar quanto ser”. Ela não diz que pensar é igual a ser. Diz, sim, uma diversidade (pensar e ser) e também a instância ou lugar onde são como um só, onde co-participam, com-põem uma unidade arcaica, portanto anterior ao ser um-sem-o outro daqueles diversos. A mesmidade é a medida na qual e a partir de que ambos os diversos são plenamente o que são, onde e como cada um é essencialmente. E para essencializarem-se, desdobrarem-se segundo sua essência, precisam um do outro, são conjuntamente, constituindo uma unidade. Decerto eles podem muito bem ocorrer e simplesmente dar-se em separado um do outro. O pensamento adstrito ao mero tecnicismo oferece inúmeras oportunidades para ilustrar um tal estado de coisas. Mas é o co-pertencimento de ambos, ser e pensar, acentua Heidegger, que se encontra a essência da identidade ou do Mesmo⁸.

O que aos poucos estamos querendo apontar como o *ético* no pensamento derridiano é um caminho de fuga ao aprisionamento do Outro à lógica do Mesmo. O ético deve nos forçar a pensar o respeito à singularidade do Outro em face a tendência universalizante do ser. No pensamento do ser o Outro tem sua singularidade obscurecida, uma vez que ela só vem a se manifestar no horizonte da unidade do Mesmo (do Ser).

⁸ BICCA, *O mesmo e os outros*, p. 183-184.

Quanto à essa submissão do Outro ao Mesmo, o filósofo Emmanuel Lévinas explica que “a filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro e é por isso que ela é essencialmente filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem”⁹. Diferentemente de Heidegger, Lévinas pensa a relação com o Outro em termos daquilo que ele chama de ética. Na verdade, em Lévinas, o significado da palavra ética se encontra deslocado. Segundo o filósofo lituano, a ética indica muito mais uma “subjectividade que entra *em contacto* com uma singularidade excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como irrepresentável”¹⁰. Ética para Lévinas seria a condição da existência humana como abertura para o mistério que é o Outro. Antes de ser um projeto de autoafirmação, a existência humana é abertura ao Outro, o que nos faz responsáveis pelo cuidado e pela escuta atenta ao apelo do Outro. Somos todos seres éticos na medida em que desde sempre já somos constituídos como abertura e responsabilidade em face ao Outro.

A cena ética levinasiana é consagrada pela acolhida do Outro, que na sua alteridade irreduzível se manifesta pela epifania do rosto humano¹¹. O rosto do Outro para Lévinas representa ao mesmo tempo infinitude e transcendência, uma vez que o rosto do Outro é inapreensível às categorias cognitivas que usamos para conhecer os demais entes no mundo. O rosto está para além das nossas capacidades cognitivas, pois não podemos conhecer o Outro da mesma maneira que conhecemos um objeto. Tudo isso faz do Outro um mistério que escapa ao alcance cognitivo. Assim, se o Outro sempre nos escapa, devemos resguardá-lo, cuidando e o respeitando em ser modo próprio de ser. É a transcendência do Outro que marca o primeiro gesto ético em Lévinas. E diríamos nós: a transcendência do Outro é justamente o acontecimento do *ético* na desconstrução.

A proposta de Lévinas é pensar a questão da alteridade fora dos termos totalizantes de uma filosofia do ser. A alteridade em Lévinas também escapa ao horizonte de totalidade do ser de Heidegger, uma vez que o Outro se revela como uma singularidade que na sua transcendência torna-se impassível de tematização.

Tal como sucede na ética levinasiana, o âmbito *ético* da desconstrução se volta para a recepção do Outro desde sua alteridade. Aqui, já nas linhas do pensamento derridiano, o *ético*, indica, primeiramente, assim como em Lévinas, um deslocamento do sentido clássico da ética. Esse *ético* de que estamos a falar se traduz na acolhida do Outro que chega sem se identificar e sem identificação. Isso significa que de acordo com a perspectiva desconstrucionista não estamos a tratar de uma alteridade que já estaria previamente

⁹ LÉVINAS, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 229-230.

¹⁰ LÉVINAS, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 275.

¹¹ A ética em Lévinas se faz pelo acolhimento do rosto do outro, contudo, essa acolhida da transcendência do outro escapa a qualquer teoria do conhecimento, pois se situa para além de qualquer especulação teórica, de qualquer possibilidade de tematização (Cf. HADDOCK-LOBO, *A justiça e o rosto do outro em Lévinas*, p.76-78).

estabelecida em sua identidade. A relação com o Outro não representa dois núcleos identitários, constituídos cada qual desde sua presença a si, que se encontram e assim estabelecem um contato, uma relação. Não se trata da ligação entre sujeitos autônomos a partir de um horizonte inteligível. A singularidade do Outro não é redutível à universalidade do conceito, uma vez que não é possível assimilar o Outro à esquemas cognitivos que supostamente o viriam torná-lo familiar. Nesse sentido, o primeiro gesto ético seria o acolhimento e o respeito a essa estranheza do Outro.

O *ético* derridiano abre o espaço para se pensar uma espécie de alteridade que se instaura e se conserva em razão da sua inacessibilidade. Mas é essa inacessibilidade como retraimento estrutural que vem a revelar a transcendência do Outro. No trato cotidiano podemos certamente falar, conceituar e categorizar o Outro, mas é igualmente certo que jamais poderemos totalizar um conhecimento acerca do Outro. O acesso ao Outro é sempre marcado pela limitação e, justamente por esse motivo, o Outro nos transcende. Essa limitação de acesso ao Outro é bem ilustrada por John Caputo quando aponta Derrida como tributário à *Quinta Meditação Cartesiana* de Husserl. Caputo ao refletir sobre as *Meditações Cartesianas* diz: “se eu pudesse intuir o outro precisamente em sua alteridade, entrar no fluxo da corrente de uma vida que não é a minha, a sua alteridade dissolver-se-ia, então, e se transformaria em mim mesmo e seria minha, a minha dor, por exemplo, e não a dor do outro”¹².

Ao longo de nosso discurso anunciamos alguns pontos de contato entre Derrida e Lévinas. Talvez a principal ligação entre eles seja o tema da alteridade. Entretanto, ainda que a alteridade seja um elemento aglutinador dessa relação, ela também vai ser aquilo que provocará a disjunção entre esses dois pensadores. Para melhor compreensão da nossa proposta de trabalho, a seguir comentaremos um pouco sobre o que, em nossa ótica, constitui o ponto de separação entre esses filósofos no que diz respeito à alteridade.

De acordo com Derrida, o Outro que Lévinas pensa segundo o imperativo da transcendência ética possui traços antropocêntricos. O pensamento de Lévinas mostraria uma insistência na figura do homem por meio de outro humanismo. Para Derrida, o Outro levinasiano é já o outro homem: o homem como outro, o outro como homem. Assim “o humanismo do outro homem persiste em insistir na figura humana – o que acaba, ainda, produzindo um discurso excludente e violento”¹³. Dizer que o discurso da ética levinasiana é excludente significa para Derrida desconsiderar o animal como um Outro, uma vez que ele está fora do conceito de humanidade. Derrida pretende pensar a alteridade considerando a acolhida e o respeito de todo e qualquer outro, incluído, nesses termos, o animal. A estância do *ético* é um discurso preocupado com a demanda do Outro, incluindo o ser vivente chamado de animal. O *ético* em Derrida nos ajuda a compreender que o limite homem-animal

¹² CAPUTO, *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 35-36.

¹³ HADDOCK-LOBO, *Derrida e o Labirinto de Inscrições*, p. 204.

é fruto de posicionamento antropocêntrico que sempre entendeu o animal com um vivente privado de linguagem. Nesse sentido, registra-se a hegemonia de um discurso que ao longo da história promoveu o domínio de todas as formas do vivo não-humano.

Para Derrida a alteridade significa um Outro que é totalmente outro (*Tout autre est tout autre*), o qual indica a diferencialidade atinente a todos os viventes e todas as relações do vivente ao não-vivente e não apenas, como acontece em Lévinas, as relações humanas. Ao comentar o lugar do diferendo entre Derrida e Lévinas, a portuguesa Fernanda Bernardo lembra que o Outro da desconstrução é “*tout autre est tout autre*”, ou seja, absolutamente todo e qualquer outro e não apenas o outro homem da ética levinasiana. A autora diz que o

“*Tout autre est tout autre*” pretende lembrar a Levinas que, na sua unicidade de eleito, o “absolutamente outro” é “absolutamente todo e qualquer outro”: não importa o quê ou quem [...], e não apenas o “outro homem”, na sua condição de próximo, de semelhante ou de irmão, em cujo rosto “Deus”, um “Deus transcendente até à ausência” nos vem à ideia, no consagrado dizer levinasiano¹⁴.

O *ético* da desconstrução refere-se à abertura irrestrita para o Outro que chega. Esse Outro, como vimos, é absolutamente todo e qualquer outro. Ele é absolutamente outro porque, ainda que seja possível empregar os mais diversos métodos cognitivos, esse Outro sempre escapará a tentativa de totalização ou fechamento a respeito de seu conhecimento. Certamente tematizamos o Outro com desejo de assimilá-lo, porém, é igualmente correto que esse desejo nunca será satisfeito em sua completude. Desse modo, a transcendência do Outro põe em manifesto a incapacidade de cognição completa e exauriente desse Outro.

Vista sob esse ângulo, a alteridade pensada por Derrida pode ser encarada como uma experiência do segredo. Dizemos que o Outro é um segredo porque sua origem é refratária a qualquer forma de conhecimento. Por isso, Derrida salienta: “Outrem é secreto porque é outro. Sou secreto, estou em segredo como um outro. Uma singularidade está, por essência, em segredo”¹⁵. O segredo, pensado na filosofia de Derrida, indicaria uma recessividade primeva que nos imporia a incessante tarefa de interpretação, uma vez que não poderíamos acessar um suposto fundamento ontológico último que pudesse sustentar e garantir a explicação de toda a estrutura da realidade. Conforme explica John Caputo, o segredo se constitui pela sua recessividade e esse retraimento tem como efeito “a multiplicação das interpretações, o interpretar sem um fim, de tal modo que o fim é sem final (the end is without end), e isto por amor às coisas mesmas, que sempre nos escapam”¹⁶.

¹⁴ BERNARDO; JUNGES. E. *Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Ab-soluta*, p. 591.

¹⁵ DERRIDA, *Papel Máquina*, p. 357.

¹⁶ CAPUTO, *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 44-45.

Essa situação de segredo é similar ao “estar-diante-de”¹⁷. O “estar- diante-de” vem a representar a vontade de conhecimento do Outro, o qual estamos sempre “diante-de”. Trata-se da vontade de assimilação do Outro por uma subjetividade, um ego ou um “eu”. Esse “estar- diante-de” refere-se ao impulso de que se desdobra na pergunta e na investigação sobre o lugar e a origem do Outro. Todavia, o Outro é transcendência e, sendo dessa maneira, o desejo de “consumir”, assimilar ou tornar familiar esse Outro é o que sempre permanecerá negado.

Entretanto, por mais paradoxal que possa parecer, essa alteridade instaura uma “relação sem relação”, pois ao diferir no tempo e no espaço a vontade de apropriação do Outro, instaura-se, a partir de então, toda a possibilidade de relação com o Outro. É a experiência do impossível¹⁸ da alteridade que atua como condição de possibilidade para toda a “relação-com-Outro”. Nas palavras de Paulo Cesar Duque-Estrada a situação do “estar diante” é descrita da seguinte forma:

trata-se de uma condição de estar diante e, ao mesmo tempo, paralisado, sem ter acesso ao que se está diante de; condição de estar relacionado, numa relação impossível (“relação sem relação”, diz Derrida), ao que é tão legível quanto ilegível. Condição, enfim, de estar diante: do texto, da lei do texto, do querer dizer do autor, de um acontecimento, das leis do direito, de um objeto, de si mesmo, etc. Conseqüência: esta Lei, leis das leis, instiga e, ao mesmo

¹⁷ A situação aqui é idêntica àquela descrita por Franz Kafka em seu conto *Diante da Lei*. Derrida utiliza desse conto kafkaniano para explorar a ideia de transcendência do Outro (a Lei, no caso) como segredo. A *impossibilidade* de ingressar na Lei revela toda a possibilidade de *relação com as leis*. Há um enigma *diante-da-lei*, uma vez que há uma singularidade que se liga à Lei, mas que nunca poderá se realizar na essência genérica dessa Lei. Dada essa situação, Derrida salienta que são inevitáveis a pergunta e a investigação sobre o lugar e a origem da Lei, pois, ela se dá ao se privar, sem dizer sua proveniência ou localização. É justamente esse silêncio que constitui o fenômeno da Lei (Cf. DERRIDA, *Préjugés – Devant la loi*, p. 120-121).

¹⁸ O impossível para Derrida não registra um fechamento, uma clausura. Ao contrário, o impossível atua como abertura para possibilidade e como condição de possibilidade (Cf. DERRIDA, *Canallas*, p. 67). No interior do registro clássico, mais precisamente em Aristóteles, o possível é encarado à luz dos vários modos de se dizer o ser. Dessa forma, o ser pode ser dito em ato ou em potência. A potência indica que algo ainda não existe ou não está realizado por completo, mas pode vir a ser. O ato, ao contrário, é algo que existe e se dá presentemente. Nesse sentido, a possibilidade é similar a potência, pois indica sempre a virtual chance de atualização do real. O impossível denotaria uma denegação de atualização da realidade. Na esteira do pensamento de Derrida, o impossível seria espécie de radicalização do possível. O impossível aqui representaria uma possibilidade que nunca se atualiza ou, dizendo de outro modo, uma possibilidade que jamais se concretizará ou se consumará num ato. O impossível derridiano é a “porta” de abertura para vinda de todo o acontecimento, do imprevisível e de tudo aquilo que escapa a um programa previamente estabelecido. Essa impossibilidade é sempre experimentada quanto estamos diante da transcendência do Outro.

tempo, interdita, pelo corte da diferença, um desejo dilacerante, em seu excesso e impossibilidade, de acesso às coisas mesmas¹⁹.

No *ético* o Outro aparece como segredo e é justo que seja dessa maneira. A alteridade só se conserva como segredo. Para se manter um gesto respeitoso frente a esse segredo, para nos mantermos no âmbito do *ético*, devemos acolher o Outro sem perguntar sobre sua origem, sua proveniência ou lhe pedir qualquer identificação. Acolher o Outro dessa forma é acolhê-lo irrestritamente. Uma acolhida irrestrita do Outro só se faz sob os olhos de uma hospitalidade irrestrita, sem condições ou, ainda, hiperbólica.

Uma hospitalidade incondicional é aquela em que eu devo abrir a minha casa (*chez moi*) ao Outro, ao outro absoluto, ao desconhecido, de modo que se ceda o lugar ao Outro, “que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome”²⁰.

O princípio de hospitalidade ou a Lei da hospitalidade em Derrida incita não a vontade de apropriação, mas o desejo de acolhida sem reservas do Outro. Uma colhida que está fora da ordem do cálculo, fora do âmbito das leis e do direito. A abertura irrestrita para vinda do Outro nesse sentido é uma experiência do impossível. Dessa maneira, toda e qualquer relação possível com o Outro, para se faça justiça à alteridade, deve, necessariamente, passar pela prova dessa experiência do impossível.

Tradicionalmente, só admitimos a hospitalidade regulada por um direito, um direito de hospitalidade. A princípio, o estrangeiro (*hostis*) para ser recebido como hóspede (*guest*) deve se valer de um direito à hospitalidade ou do direito ao asilo. Aqui percebemos que a hospitalidade deve necessariamente se submeter a um direito, as leis de um modo geral. A hospitalidade está sempre circunscrita por uma jurisdição restritiva e limitativa. Sem observar a instância da lei e do direito, aquele que chega “a minha casa” (*chez-moi*) é compreendido como hóspede ilegítimo, logo, clandestino e passível de expulsão. As leis de um Estado, a instituição do direito, impõem o limite e as condições para todo aquele que chega, marcando-o como hóspede (caso esteja conforme o direito) ou como hostil/inimigo (palavra igualmente inscrita na ambivalência do *hostis*). O direito é o limite que inclui ou exclui; o direito é o limite que determina toda a possibilidade de um direito à hospitalidade ou relega a pecha da hostilidade ao Outro.

Assim sendo, o ético como hospitalidade incondicional parece incessantemente requisitar sua própria limitação para que possa vir a ser efetivado. Paradoxalmente, para que essa hospitalidade incondicional seja efetiva ela precisa da lei, da força coercitiva da intuição das leis e do direito. Sem a força da lei a hospitalidade incondicional é apenas um apelo a

¹⁹ DUQUE-ESTRADA, *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*, p. 52-53.

²⁰ DERRIDA; DUFOURMANTELLE, *Da Hospitalidade*, p. 25.

singularidade do Outro. No entanto, quando essa hospitalidade incondicional se efetiva através das leis, ela passa a ser condicionada e já deixamos de nos atentar para singularidade do Outro para cair na generalidade da regra. Nesse ponto fica marcado o paradoxo entre a incondicionalidade da hospitalidade e a condicionalidade das leis que efetivam essa hospitalidade ou, dizendo de outra forma, a tensão entre a singularidade do Outro e a universalidade da regra.

Pelo panorama descrito, podemos dizer que há dois tipos de hospitalidade: uma incondicional e outra condicional. A primeira (incondicional) se encontra fora do âmbito das leis, enquanto que a segunda (condicional) estaria adstrita à ordem das leis, do direito e do cálculo. Essas duas figuras da hospitalidade de fato são heterônomas, porém, ambas se requisitam mutuamente. Portanto, há nessa correlação uma espécie de paradoxo. Para que a hospitalidade incondicional seja efetiva, ela precisa necessariamente se “trair” para vir a acontecer, ou seja, ela requisita a imposição de condições através das leis ou do direito para que se torne efetiva²¹. Essa “perversibilidade” ou esse “arquiperjúrio” que habita no coração da hospitalidade nos é descrito por Derrida do seguinte modo:

A hospitalidade pura ou *incondicional* supõe que o que chega não foi convidado para ali onde permaneço senhor em minha casa e ali onde controlo minha casa, meu território, minha língua, lá onde ele deveria (segundo as regras da hospitalidade *condicional*, ao contrário) se curvar de certa forma às regras em uso no lugar que o acolhe. A hospitalidade pura consiste em deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. Essa hospitalidade pura ou incondicional não é um conceito político ou jurídico. [...] Essa hospitalidade pura, sem a qual não existe conceito de hospitalidade, vale para a passagem das fronteiras de um país, mas tem um papel também na vida corrente: quando alguém chega, quando o amor chega, por exemplo assume-se um risco, uma exposição. Para compreender essas situações, é preciso manter esse horizonte sem horizonte, essa ilimitação da hospitalidade incondicional, embora sabendo que se pode fazer disso um conceito político ou jurídico. Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política²².

²¹ A hospitalidade incondicional seria uma lei acima das leis, logo ilegal, fora-da-lei (nómos a-nómos). Mas ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional necessita das leis, ela as requer. A lei não seria efetivamente incondicional se não devesse tornar-se efetiva, concreta. A lei tem necessidades das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso corrompem ou pervertem-na (Cf. DERRIDA; DUFOURMANTELLE, *Da Hospitalidade*, p. 71).

²² DERRIDA; ROUDINESCO, *De que Amanhã*, p. 77.

Para pensar uma acolhida irrestrita do Outro, como completamente outro, é imprescindível ter em mente que não devemos perguntar seu nome ou seu lugar de origem; enfim, é necessário deixá-lo chegar e oferecer um lugar, sem dele exigir qualquer reciprocidade. É por meio do acolhimento desmesurado, num acolhimento “sem lei” ou “fora da lei” que se dá o ético como hospitalidade.

Uma acolhida sem restrições pede igualmente uma responsabilidade absoluta, infinita, para com o Outro. Aquele que abre “as portas” para o Outro não só o acolhe como também assume uma responsabilidade absoluta. No entanto, uma hospitalidade incondicional, na medida em que recebe irrestritamente o Outro, também não pode deixar de configurar uma infinita exposição ao risco. Uma vez que o Outro é alteridade irreduzível, “pode bem ser um violador, um assassino, um ladrão, um terrorista... pode, enfim, ser alguém que vem trazer o mal e lançar a desordem no seio do “próprio””²³. Com a finalidade de atenuar o risco que é inerente à exposição ao Outro, necessário se faz a lei, o direito. É necessário recorrer ao cálculo da lei para afastar os efeitos perversos da incondicionalidade. Nesse sentido Derrida comenta que

Calcular os riscos, sim, mas sem fechar a porta ao incalculável, ou seja, ao porvir e ao estrangeiro, eis a dupla lei da hospitalidade. Ela define o lugar instável da estratégia e da decisão. Da perfectibilidade, como progresso. Esquece-se muitas vezes que é em nome da hospitalidade incondicionada (aquela que dá seu sentido a qualquer acolhida do estrangeiro) que é preciso tentar determinar as melhores condições, a saber, tais limites legislativos e, sobretudo, tal utilização das leis²⁴.

Ao trilhar por um de muitos caminhos possíveis no interior do pensamento derridiano, procuramos apresentar não só o que neste trabalho estamos chamando de *ético*, mas também a possibilidade de o mostrar na forma de uma hospitalidade incondicional. O *ético*, pensado segundo estratégia da desconstrução, revela-se como “estância” de acolhimento para a vinda de uma alteridade que se apresenta como Outro, um absolutamente outro e qualquer outro. Sob essa perspectiva, o *ético* solicita uma colhida da ordem do incondicional – uma hospitalidade incondicional. Ela consiste numa espécie de hospitalidade que manda romper com o direito, com a lei. Haveria uma hospitalidade “fora-da-lei” (a Lei da hospitalidade incondicional), independente das leis e da soberania do Estado.

²³ BERNARDO, *A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir*, p. 389.

²⁴ DERRIDA, *Papel Máquina*, p. 250.

De outro lado, vimos que o *ético* como hospitalidade só vem a se tornar efetivo a partir do momento em que sofre condicionamentos. Os riscos e a desmesura dessa hospitalidade seriam atenuados por meio das leis, na forma da exclusão, da restrição e do condicionamento. Nesse horizonte, não há como afastar a enigmática presença da violência do poder, consubstanciada nas leis de um Estado, essencialmente necessária para que se perfaça um direito à hospitalidade que, como tal, sempre será condicionado.

Diante dessa conjuntura, a tarefa mais positiva da desconstrução consiste justamente na possibilidade de se refletir sobre novas formas de abordagem acerca da alteridade, bem como sua relação com as leis, com o direito e, numa dimensão mais ampla, como todo cenário ético-político contemporâneo. Assim constituímos uma abertura para repensar o *ethos*, ou seja, a morada, a casa própria, o lugar de residência familiar e o modo de nela estar, bem como o modo de se relacionar consigo e com os outros, com os outros como com os seus ou como estrangeiros.

A experiência de um mundo globalizado, composto de sociedades multiculturais, onde as fronteiras e a soberania dos Estados se tornam cada vez mais tênues, nos leva a considerar de extrema importância pensar o que quer dizer para nós, hoje, palavras como hospitalidade, justiça, estrangeiro, alteridade, visitante, cidadão, Estado-nação, exílio, direito de asilo, direito nacional e internacional, guerra e paz. Pelo viés da desconstrução, vislumbramos a oportunidade de demonstrar que tais conceitos estão dispostos em harmonia com um arranjo hierárquico que espelha escolhas estratégicas e ideológicas de um pensamento tradicional. Numa atitude mais efetiva, a desconstrução também permite repensar, com caráter inovador, os temas mais caros ao eixo ético-político, tais como: democracia, alteridade, direito e, num horizonte mais abrangente, as próprias noções de ética e política.

The thought of the ethical in Jacques Derrida's view: a matter of hospitality

Abstract: The objective of this paper is to present what is called thought of *the ethical*, according to the ethical and political context of the works of the french-algerian philosopher Jacques Derrida. This argumentation is an attempt to demonstrate how the dimension of *the ethical* is correlated to what Derrida calls unconditional hospitality. Through the deconstruction perspective it is indicated that *the ethical*, as unconditional hospitality, is defined by welcoming the other without restrictions. With that, the intention is to shift the discussion about otherness from its traditional perspective to new possibilities for the coming of the other, starting from the ethical-political dimension, as presented by Derrida.

Keywords: Otherness – Deconstruction – Ethical-political.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNINGTON, Geoffrey. *Desconstrução e Ética*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

BERNARDO, Fernanda. *A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir*. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 20 (2001), pp. 333-426.

BERNARDO, Fernanda; JUNGES, Márcia. *E. Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Ab-soluta*. In: *Revista Filosófica de Coimbra* — n.º. 42 (2012) pp. 585-604.

BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

CAPUTO, John. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Forham University Press, 1997.

_____. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*. In: DUQUE-ESTRADA Paulo Cesar (org.). *As margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio / Edições Loyola, 2002.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción: Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução: Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Shneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa. São Paulo: Editora Papirus, 1991.

_____. *Papel Máquina*. Tradução: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Estação Liberdade, 2004.

_____. *Préjuges. Devant la loi*. In: LYOTARD, J. et al. *La Faculté de Juger. Colloque de Cerisy*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Tradução: Antonio Romane. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que Amanhã*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

_____. (Org.). *Às Margens: A Propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *A justiça e o rosto do outro em Lévinas*. Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito: Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.1-132, abr./set.2010.

_____. *As muitas faces do outro em Lévinas*, in: Paulo Cesar Duque-Estrada (org.) *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2004.

_____. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Porto Alegre: Editora Zouk 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA. 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer Academic, 1987.

_____. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

DOIS TIPOS DE ÉTICA TELEOLÓGICA

Rafael Rodrigues Pereira¹

Resumo: o objetivo deste trabalho consiste em mostrar que as éticas consequencialistas e as éticas eudaimônicas, mesmo sendo teleológicas, são profundamente divergentes. O foco de nossa análise estará na maneira pela qual os autores antigos e os modernos entendem a noção de “felicidade” – como uma forma de atividade pelos primeiros e como um estado de coisas pelos últimos. Argumentaremos que esta diferença faz com que as concepções dos antigos tenham mais em comum com as doutrinas deontológicas modernas do que com as consequencialistas. No final de nossa exposição exploraremos alguns desdobramentos desta tese, em relação a temas como a noção de maximização e o altruísmo.

Palavras-chave: eudaimonismo; consequencialismo; ética teleológica; felicidade.

I – Éticas teleológicas

O objetivo deste trabalho consiste em discutir as principais diferenças entre dois tipos de ética teleológica, as eudaimônicas e as consequencialistas. Acredito haver muita confusão entre as duas, pelo fato de poderem ser agrupadas sob a mesma classificação.² Tentarei mostrar que são profundamente diferentes. Esta reflexão, embora seja, sobretudo, ética, também tem desdobramentos na área da política, onde encontramos propostas consequencialistas (por exemplo, utilitaristas) e de inspiração eudaimônica (por exemplo, o comunitarismo).

Podemos começar nossa exposição discutindo o que é uma ética teleológica. Uma das definições mais famosas vem de Rawls: trata-se de uma concepção em que “o bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem”.³

Rawls, na verdade, também pode ser considerado um bom exemplo de autores que parecem misturar de forma equivocada diferentes concepções teleológicas. Na sequência da definição que vimos acima, de fato, afirma que:

¹ Professor adjunto em ética do departamento de filosofia da Universidade Federal de Goiás – UFG.

² Tenho visto, em muitos congressos, palestrantes afirmarem que o utilitarismo é uma doutrina que “começou nos gregos”. Um exemplo deste erro pode ser visto em GUIRALDELLI, *Filosofia política para educadores*, posição 1407: “o utilitarismo é uma doutrina em filosofia política que, embora moderna, tem um pé na antiguidade”. Este tipo de aproximação, sem dúvida, se baseia no fato de que tanto o eudaimonismo quanto o utilitarismo conferem centralidade à noção de “felicidade”. Mas isto, como espero mostrar no decorrer deste trabalho, é muito pouco para ver o utilitarismo como algum tipo de “retomada” da visão dos antigos.

³ RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 26.

As teorias teleológicas diferem, muito claramente, em seu modo de especificar a concepção de bem. Se ele for tomado como a realização da excelência humana nas diversas formas de cultura, temos o que podemos chamar de perfeccionismo. Esta noção se encontra em Aristóteles e Nietzsche. Se o bem for definido como prazer, temos o hedonismo; se for felicidade, o eudaimonismo, e assim por diante. Tomarei o princípio da utilidade na sua forma clássica como aquele que define o bem como a satisfação do desejo, ou talvez melhor, como a satisfação do desejo racional.⁴

Há vários problemas, a nosso ver, nesta descrição. A ética de Aristóteles, por exemplo, é classificada como perfeccionista e não como eudaimônica, sendo que os elementos perfeccionistas de sua doutrina claramente se subordinam à promoção da felicidade enquanto sumo bem.⁵ Rawls também parece ignorar que o utilitarismo se baseia na promoção da felicidade, e, portanto, deveria ser considerada eudaimônica de acordo com sua classificação. Também não fica claro se sua definição geral – o justo como “aquilo que maximiza o bem” – significa que o bem deve ser visto como *resultado* de nossas ações, o que já implicaria uma estrutura consequencialista; se este for o caso, então, como veremos mais adiante, Rawls também está equivocado ao classificar desta forma éticas eudaimônicas como a de Aristóteles.

Este pode ser um bom exemplo, assim, de como as éticas dos antigos costumam ser aproximadas de forma contestável a concepções modernas como o utilitarismo, devido à centralidade da noção de Bem. Como dissemos, tentaremos mostrar o quanto esta aproximação pode ser equivocada. No entanto, mesmo defendendo que as duas abordagens são divergentes em importantes aspectos, acreditamos que ambas devem, sim, ser classificadas como teleológicas. Daí o título de nosso trabalho.

Este caráter teleológico torna-se claro se adotarmos uma definição que, embora siga a mesma linha da de Rawls, adquira contornos mais amplos: definimos uma ética teleológica como aquela em que o conceito central ou primordial é uma noção de Bem. Esta definição evita algumas ambiguidades que existem, a meu ver, na expressão “o justo como a maximização do bem”. Isto com certeza está correto em relação ao consequencialismo, mas sua aplicação às éticas eudaimônicas dependerá, como veremos, de como a noção de “maximização” é compreendida.

A partir da definição geral que oferecemos, tanto as éticas consequencialistas quanto as eudaimônicas são teleológicas. As primeiras, de fato, consideram que o valor moral de uma ação depende de suas consequências. Se estas forem “boas”, a ação tem valor ou é

⁴ RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 27.

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098a17.

correta. Se forem ruins, a ação é considerada imoral. Ora, dizer que a justificação depende de algo ser “bom” implica que o Bem é a noção primordial. Como disse Rawls, o sentido de justo, aqui, é claramente derivado do de bem. É preciso salientar, pois isso será importante mais adiante, que a estrutura de uma ética consequencialista implica que o bem seja visto como um estado de coisas no mundo, na medida em que trata-se de algo que é *produzido* por nossas ações.⁶

Em relação às éticas eudaimônicas, basta analisar, justamente, o termo “eudaimonia” para nos certificarmos do caráter teleológico destas abordagens. Sua origem etimológica é “ter um bom *daimon*”, expressão usada originalmente para designar pessoas que teriam sido favorecidas pelos deuses em suas vidas.⁷ A *eudaimonia*, assim, é uma vida que vale a pena, uma vida lograda, ou, como dirão os autores contemporâneos, “boa vida” ou “florescimento”. O termo também costuma ser traduzido por “felicidade”, mas, como veremos mais adiante, esta tradução é enganosa se não levarmos em conta a forma diferente com que autores antigos e modernos tendem a compreender esta noção.

A questão central das éticas gregas, assim, é “como eu devo viver”,⁸ e a resposta sempre é “a vida virtuosa”, embora diversas questões paralelas – por exemplo, o que são as virtudes ou como são adquiridas – diferenciem os autores uns dos outros. A *eudaimonia* é colocada como o “sumo bem”, aquilo em função do qual todas as nossas ações são ou devem ser, em última instância, realizadas.⁹ A centralidade da noção de Bem é assim claramente estabelecida, e, portanto, o caráter teleológico destas abordagens.

II – Felicidade eudaimonista e consequencialista

Apesar desta classificação comum, as éticas consequencialistas e as eudaimônicas, como procuraremos argumentar, são profundamente diferentes. Nossa exposição se concentrará na concepção de *eudaimonia* dos antigos, que deve ser compreendida como uma forma de *atividade*, ao passo que na visão moderna – e em particular nas concepções consequencialistas – a felicidade é entendida como um estado de coisas. Como veremos, esta diferença aparentemente trivial tem profundas consequências. Posteriormente, em um segundo momento de nossa exposição, iremos explorar alguns destes desdobramentos, em relação a temas como a maximização e o altruísmo.

⁶ Cf. MULGAN, *Utilitarismo*, p. 184: “o ponto básico do consequencialismo consiste em que a resposta apropriada ao valor é promovê-lo. Se você acha que x é bom, então deve tentar aumentar a quantidade de x no mundo”.

⁷ JAEGER, *Paidéia*, p. 965.

⁸ PLATÃO, *A República*, 352d. Cf. ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 27.

⁹ É o que Vlastos chama de “axioma eudaimonista” (VLASTOS, *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*, p. 33).

O que significa, assim, dizer que a *eudaimonia* dos gregos é uma forma de atividade? Podemos começar nossa análise por Aristóteles, que a entende, justamente, enquanto uma “atividade bem sucedida”. O termo grego que mais se aproxima deste significado – *energia* – já aparece na definição que se encontra no capítulo 7-1 da *Ética a Nicômaco*: “o bem humano é uma atividade [*ἐνέργεια*] conformada por uma excelência”.¹⁰ É interessante lembrar que esta definição é decorrente do famoso argumento do *érgon*: o termo *ἔργον* tem a mesma raiz de *ἐνέργεια*, e significa “agir” (em oposição a falar), realização ou execução; Aristóteles define assim a felicidade como a realização da atividade racional, por ser esta aquela que é peculiar ao ser humano, que expressa o que ele realmente é.¹¹

Podemos considerar que esta dimensão “ativa” da felicidade está estreitamente ligada à conexão desta com as virtudes (e, portanto, a sua dimensão ética): se viver é agir,¹² então “viver bem” é agir bem, de forma virtuosa. É importante observar, assim, que a noção de bem implicada em uma ética teleológica não precisa necessariamente ser algo – um objeto ou estado de coisas – que obtemos *através* de nossas ações, compreendido de forma separada destas. Podemos nos lembrar, aqui, da distinção entre *práxis* e *poiésis* proposta por Aristóteles em EN-VI: no ato de produzir (*ποιήσεως*) o fim é externo à atividade, ao passo que no agir (*πράξεως*) o fim é interno à própria ação.¹³ De forma relacionada, Aristóteles afirma que as ações virtuosas devem ser escolhidas por si mesmas¹⁴ – em flagrante contradição, portanto, com as éticas consequencialistas, nas quais o valor moral de nossos atos não está neles próprios, mas sim naquilo que deles resulta.

A compreensão da *eudaimonia* como uma forma de atividade se liga a outro ponto, central para a ética dos antigos, acerca dos respectivos papéis da virtude e da fortuna na boa vida. Muitos autores – por exemplo, Platão em seus primeiros escritos e os estoicos –, adotam uma tese da *suficiência*, afirmando, assim, que a virtude é necessária e suficiente para uma pessoa ser feliz. Uma pessoa virtuosa terá uma boa vida mesmo sofrendo desgraças como, por exemplo, a morte de seus entes mais queridos.¹⁵

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098a17. Embora o termo *eudaimonia* não apareça aqui, Aristóteles já havia estabelecido anteriormente que o sumo bem é a felicidade (1095a20). A dimensão “ativa” da *eudaimonia* será reforçada logo adiante, quando Aristóteles afirma que esta não pode ser entendida apenas como uma posse: “é possível que uma condição subsista sem que daí resulte qualquer bem, como acontece com quem está a dormir ou com alguém que está, de algum outro modo, inativo; assim não é capaz de entrar em atividade, coisa necessária à ação e *a fortiori* à boa ação” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098b33-1099a5. Cf. *Política* 1328a37-38; 1332a7-10 e *Magna Moralia*, 1200a34-34).

¹¹ Cf. DESTREÉ, “Como Demonstrar o Próprio do Homem”, p. 398.

¹² Cf. *Ética a Nicômaco*, 1175a11: “a vida é uma certa atividade”.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140b6.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1105a31-3.

¹⁵ IRWIN, “A Felicidade Permanente”, p. 227.

Podemos considerar que este tipo de reflexão remete diretamente à compreensão da felicidade enquanto atividade: de fato, se aquela consiste, essencialmente, em um “agir bem”, então dependerá, em um sentido forte, do próprio agente, e não da fortuna. Mesmo que tenhamos muito azar em nossa vida, a felicidade ainda dependerá fundamentalmente de como reagirmos a este azar, e não no próprio azar. A virtude, muitas vezes, se destaca, justamente, em situações adversas – se agimos bem até mesmo nestas situações, então é possível afirmar que somos felizes.¹⁶ Como diz Annas,

a felicidade é assim pensada como ativa e não como passiva, como algo que envolve a atividade do agente, e, portanto, sendo, consensualmente, dependente do agente. Este tipo de consideração já descartaria de saída, por exemplo, a riqueza. A felicidade não pode ser uma coisa, por melhor que ela seja, que alguém possa presentear a você. No mínimo ela envolve o que você *faz* com a riqueza, o tipo de *uso* que faz disso.¹⁷

A dimensão da *eudaimonia* enquanto atividade implica, assim, que esta não possa ser vista como algo que simplesmente “acontece” ao agente em um sentido passivo. Como veremos mais adiante, a visão moderna admite esta possibilidade: posso ser feliz simplesmente porque tive sorte – ganhei na loteria, uma pessoa maravilhosa por acaso se

¹⁶ Alguns autores – em particular Aristóteles – adotam uma tese mais moderada, que podemos chamar, seguindo Irwin, de tese da *dominância* (IRWIN, “A Felicidade Permanente”, p. 227). A virtude ainda é o bem mais importante para a boa vida, mas não é, por si só, suficiente. Mesmo nesta versão, no entanto, a compreensão da felicidade como atividade ainda é central: para Aristóteles os bens externos são, em geral, *instrumentos* necessários para o exercício da virtude (por exemplo, uma pessoa precisa ter dinheiro para poder ser magnânima), e mesmo quando estes bens são propriamente *contribuintes* desta felicidade a pessoa virtuosa ainda é vista como norma e medida de quais seriam os bens “verdadeiros” (1113a29) – daí a tese de que a pessoa viciosa é necessariamente infeliz (IRWIN, “A Felicidade Permanente”, p. 220).

¹⁷ ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 45, tradução nossa. Embora estejamos focando mais, aqui, a concepção de Aristóteles, podemos afirmar que o entendimento da *eudaimonia* como uma forma de atividade é característica da visão dos antigos de forma geral. Os principais elementos que apontamos acima, como a centralidade da virtude para a felicidade em comparação à fortuna, são comuns à maioria dos filósofos deste período. Platão, por exemplo, também confere à virtude este papel dominante, considerando que a contribuição dos bens externos para a *eudaimonia* depende do uso destes por parte da pessoa virtuosa (PLATÃO, *Eutidemo*, 661b4-d4) (as posições de Platão nem sempre são as mesmas em seus textos, mas esta pode ser considerada sua posição dominante, por assim dizer). Também para os estoicos nosso sumo bem é “ser feliz” e não a felicidade, – ou seja, uma atividade, e não de um estado de coisas (ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 36). Epicuro talvez seja um caso mais complicado, devido a seu hedonismo – a noção de prazer parece remeter mais a um estado de coisas do que a uma atividade. Não temos tempo de desenvolver, neste artigo, o caso de Epicuro, mas é importante notar que, independentemente da análise que possa ser feita de sua concepção, isso não afetaria essencialmente o que estamos afirmando aqui: a conclusão à qual se poderia chegar, em função desta análise, é a de que sua ética não é eudaimônica (cf. nota 22).

apaixonou por mim etc. Para os antigos, no entanto, a felicidade sempre estará ligada àquilo que *fazemos*, e, portanto, ainda temos que “agir bem” em relação a estas circunstâncias afortunadas – usar o dinheiro que ganhamos de forma virtuosa, sermos bons companheiros para quem nos ama etc.

Podemos agora passar à comparação com o consequencialismo. Como foi dito, trata-se de uma concepção normativa segundo a qual o valor moral de nossas ações depende de suas consequências. Estas são vistas como um “estado de coisas” gerado no mundo. A ação moralmente correta, assim, seria aquela onde o Bem é maximizado nestas consequências – por exemplo, se a quantidade de prazer gerado for maior do que seria nas ações alternativas.

As versões mais comuns do consequencialismo são o egoísmo racional e o utilitarismo, onde o bem a ser maximizado é a felicidade. Em tais concepções, como dissemos, o valor moral de uma ação não está nela própria, mas sim em algo que dela resulta, onde o Bem (em geral a felicidade) é maximizado. Após o que foi visto acerca das éticas eudaimônicas, a relevância deste fato na comparação que estamos propondo deveria ser óbvia: a compreensão da *eudaimonia* como uma forma de atividade faz com que o “bem” em questão seja uma qualidade inerente à própria ação – um “agir bem” – e não algo que se obtém através desta. Neste sentido, as éticas eudaimônicas parecem se aproximar mais de concepções deontológicas do que de consequencialistas.

Como se sabe, existe uma tensão, na teoria moral moderna, entre estes dois tipos de abordagem. O que caracterizaria uma ética deontológica – dentre as quais Kant seria a principal referência – é justamente o fato de a correção ser uma propriedade intrínseca à própria ação.¹⁸ É assim que para Kant, por exemplo, o ato de mentir é errado em si mesmo, ao passo que em uma moral consequencialista esta correção dependerá dos resultados positivos ou negativos da mentira.¹⁹

Ora, conforme já foi mencionado, para Aristóteles as ações nobres (*τὸ καλόν*) devem ser escolhidas por si mesmas. Mais do que isso: como a atividade envolvida na boa vida é, essencialmente, a atividade racional, existe em Aristóteles a ideia kantiana de que uma ação deve ser realizada “porque é o certo”, como um comando da razão, incorporado na expressão *ὁρθὸς λόγος*.²⁰ Esta dimensão também é bastante clara, por exemplo, nos estoicos, para quem

¹⁸ POJMAN, *Ethics – discovering right and wrong*, p. 131.

¹⁹ Como se sabe, o chamado “utilitarismo de regra” seria uma forma de tentar incorporar alguns elementos deontológicos ao utilitarismo. Mas isso não afeta o ponto que estamos discutindo, pois mesmo neste caso o critério de correção ainda está nas consequências ruins de se desobedecer à regra, e não na ação considerada em si mesma.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1107a1; 1138b20. Como comentaremos mais adiante, é preciso considerar que, embora faça sentido dizer em uma situação particular que fazemos o certo “porque é o certo”, o valor desta ação ainda depende de sua contribuição para uma concepção substantiva de boa vida. Assim, a noção de sabedoria prática ou *phronesis*, em Aristóteles, é definida como uma deliberação excelente sobre a concepção correta de *eudaimonia* (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140a26). A operacionalidade da *phronesis* depende de

as ações moralmente perfeitas (*katorthōmata*) são aquelas realizadas de acordo com o *logos* divino, que pode ser entendido como uma espécie de “lei” da razão.²¹

Julia Annas, em um determinado trecho de *The Morality of Happiness*, comenta de forma clara o afastamento entre as éticas eudaimônicas e as consequencialistas:

Esta ideia, de que meu fim ou objetivo último envolve minha própria atividade, não sendo um bem que outros poderiam igualmente conseguir para mim, é importante para nossa compreensão das teorias antigas. Vai de certa forma no caminho de explicar a ausência quase completa, nestas éticas, de qualquer coisa parecida com ideias consequencialistas. O objeto de meu fim racional abrangente é eu agir de um jeito e não de outro, meu obter ou usar bens, e não apenas os bens em si mesmos. Meu bem final não poderia ser uma coisa boa, nem ser apenas um bom estado de coisas. Estes são descartados desde o início pelo fato de que não têm nenhuma conexão essencial com minha atividade; alguém poderia obter e me presentear com uma boa coisa ou estado de coisas, mas isso seria irrelevante para meu bem final, que precisa depender de mim consegui-lo.²²

A partir destas considerações, torna-se claro como a aproximação entre éticas eudaimônicas e consequencialistas – pelo fato de ambas serem teleológicas, centradas em uma noção de Bem – pode ser um erro grosseiro. Como vimos, a forma diferente de entender o que é felicidade faz com que as éticas eudaimônicas, de forma geral, se aproximem mais

uma educação prévia de nossos desejos, para que estes visem o verdadeiro bem. Existe, portanto, um entrecruzamento da razão com nossas inclinações, o que se distancia da concepção de racionalidade pura ou transcendental que encontramos em Kant. Este ponto se liga a outra importante divergência entre estes autores, acerca da universalidade de nosso juízos morais: em Aristóteles a noção de *ὁρθὸς λόγος* expressa sim a ideia de que existe uma “coisa certa a se fazer”, mas esta é uma verdade moral inerente a circunstâncias específicas, apreendida pelo homem de prudência, graças, justamente, à concepção adequada de *eudaimonia* que este possui (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1141b22). Como comenta Zingano, o particularismo aristotélico não impede que a ética também acomode regras gerais do tipo “no mais das vezes”, e até mesmo algumas restrições deontológicas, como, por exemplo, em relação ao assassinato ou ao adultério (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1107a9). Mas mesmo estas podem ser derivadas, em última instância, do registro do particular, que é, assim, o mais fundamental para Aristóteles (ZINGANO, “Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica”, p. 357).

²¹ ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 303.

²² ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 37, tradução nossa. Na sequência, Annas comenta que Epicuro, apesar de seu hedonismo, não é consequencialista, por levar a sério o modelo eudaimônico das éticas antigas. Entre os antigos, seria possível encontrar elementos consequencialistas somente nos Cirenaicos e no *Protágoras* de Platão, mas estes teriam, justamente, problemas sistemáticos por conta disso (ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 37).

das concepções deontológicas do que das consequencialistas. Este fato é com frequência ignorado – como vimos no caso de Rawls, ele próprio um autor deontológico, de inspiração kantiana. Rawls não parece perceber que concepções como a de Aristóteles estariam mais próximas de sua própria visão do que do utilitarismo por ele criticado. Este fato é confirmado, diga-se de passagem, pelo debate político contemporâneo, em que autores comunitaristas – os que mais se inspiram nas concepções eudaimônicas – com frequência são, como o próprio Rawls, adversários do utilitarismo.²³

O afastamento das éticas consequencialistas não significa, no entanto, que as éticas eudaimônicas devam ser consideradas um tipo de concepção deontológica em sentido mais estrito, sobretudo se estas últimas são definidas a partir da “prioridade do justo”, como propõe Rawls. Como vimos anteriormente, a questão central das concepções eudaimônicas é “como eu devo agir para ter uma vida feliz”, e, portanto, sua noção central é uma concepção de Bem entendida como boa vida. Isso significa que o valor da justiça – ou da “ação correta” – ainda depende de sua contribuição para que a vida do agente seja uma vida que valha a pena. Neste sentido o “bem” antecede o “justo”, como se espera em uma ética teleológica. Ainda que a maioria dos autores gregos considere que a *eudaimonia* envolve fortemente o exercício da razão, existe uma abertura, neste tipo de concepção, para se argumentar que talvez a vida boa não seja a do homem justo, mas sim, por exemplo, a do herói – como era o caso, de certa forma, no período arcaico grego, quando a ideia de *eudaimonia* era associada à figura do guerreiro –, ou até mesmo uma vida de expressão artística (que é uma resposta que poderíamos, até certo ponto, enxergar em Nietzsche). Tais concepções precisam assim fornecer algum argumento que justifique que o modo de vida do homem justo, ou do sábio, é a melhor vida que um ser humano pode viver. Esta é a função que exerce o argumento do *érgon* em Aristóteles, assim como a noção de *oikeiosis* nos estoicos.

Este tipo de argumento não faz sentido em éticas deontológicas, pois estas *partem* da noção de justiça, entendida como anterior a qualquer concepção de Bem, inclusive a boa vida.²⁴ Em uma concepção deontológica, assim, o motivo último pelo qual eu devo realizar uma ação ou escolher um princípio de justiça é simplesmente “porque é o justo”, independentemente de sua contribuição para que o agente tenha uma vida lograda.²⁵

²³ Cf. SANDEL, *O que o dinheiro não compra*, p. 32-33; TAYLOR, “The Diversity of Goods”, p. 129 *et seq.*

²⁴ Cf. SANDEL, *O liberalismo e os limites da justiça* (sobretudo prefácio e capítulos I e IV).

²⁵ Isso não impede, obviamente, que um agente deliberando sobre sua felicidade possa chegar à conclusão que uma vida baseada em princípios de justiça kantianos ou rawlsianos seja uma boa vida. Mas este não é o tipo de reflexão que estabelece o valor moral destes princípios. Este ponto está diretamente ligado ao fato de que nos autores modernos encontramos uma nítida separação entre as esferas da moral e da felicidade, contrariamente ao que se via nos antigos. A deliberação sobre a boa vida não é mais considerada uma reflexão de natureza moral, embora as obrigações morais possam – e até devam – ser levadas em conta neste tipo de deliberação.

As concepções *eudaimônicas*, portanto, são éticas teleológicas, nas quais o Bem antecede o justo, assim como ocorre nas éticas consequencialistas. O que estamos tentando mostrar neste artigo, no entanto, é que a maneira diferente pela qual o Bem é entendido nestas concepções faz com que as primeiras, paradoxalmente, possuam mais afinidades com as éticas deontológicas do que com estas últimas. Se a felicidade consiste em “viver de uma certa maneira”, e não em um estado de coisas produzido no mundo, então o bem é algo que se expressa e se incorpora em nossas ações, e não um estado de coisas que resulta delas. Esta maior afinidade, no entanto, não deve nos induzir a cometer o erro oposto, de confundir as éticas eudaimônicas com as deontológicas. Em uma ética eudaimônica, o valor de nossos atos ainda depende de como estes expressam e incorporam um ideal de pessoa virtuosa e de boa vida. Estamos aqui falando, portanto, de três formas distintas de compreender a ética, que possuem diversos pontos de aproximação e de afastamento entre si.²⁶

Podemos agora passar à análise de alguns desdobramentos desta distinção, conforme anunciamos anteriormente. A nosso ver, é possível evidenciar a dimensão teleológica das éticas eudaimônicas em função de um importante elemento tradicionalmente associado a doutrinas consequencialistas, que é a noção de maximização. Vimos que Rawls define as éticas teleológicas como aquelas em que “o justo maximiza o bem”. De fato, se estamos interessados em promover algo “bom”, a atitude racional parece ser a de fazê-lo o máximo possível. Por que deveríamos promovê-lo somente até certo ponto?

É claro que em nosso dia-a-dia muitas coisas parecem ser boas somente até certo ponto, como comida, por exemplo. Mas isso ocorre porque há alguma outra noção de bem sendo implicitamente maximizada, como a saúde. Queremos ser saudáveis o máximo possível, e, por isso, deveríamos evitar comer em demasia. Em uma ética teleológica, assim, um bem específico só pode ser limitado por outro bem (ou até mesmo pelo justo, desde que esta noção, por sua vez, seja compreendida em função do bem – como ocorre no utilitarismo de regra). Neste sentido, o sumo bem de uma ética teleológica – em geral a felicidade – não pode sofrer este tipo de limitação, devendo, portanto, ser maximizado.

A maximização é claramente uma característica de éticas consequencialistas.²⁷ Mas, e quanto às eudaimônicas? Isso depende, a nosso ver, de como compreendemos esta noção: de forma meramente quantitativa ou também qualitativa.

²⁶ O debate político contemporâneo, conforme já foi comentado, ilustra bem este entrecruzamento complexo entre os três tipos de concepção: a estrutura teleológica de sistemas políticos centrados em concepções substantivas de boa vida, comum entre os comunitaristas, contrasta fortemente com a neutralidade do Estado defendida por Rawls (ver discussão sobre “concepções abrangentes” em *Liberalismo político*). Isso não impede, como dissemos, que os comunitaristas se juntem a Rawls e outros liberais deontológicos em sua oposição ao utilitarismo.

²⁷ MULGAN, *Utilitarismo*, p. 184.

Uma boa forma de ilustrar este ponto é através da amizade: Aristóteles considera que a *philia* é um elemento essencial da boa vida, e que, sem amigos, não é possível sermos felizes.²⁸ Se a amizade é um bem, então podemos esperar que ela deva ser maximizada, mas o que isso significa exatamente? Que deveríamos ter a maior *quantidade* possível de amigos? Aristóteles nega isso explicitamente, afirmando ser algo supérfluo, pois o que importa é ter bons amigos.²⁹ Se pensarmos na amizade desta forma mais qualitativa, será que a noção de maximização não se aplica mais? A nosso ver sim: de fato, ter bons amigos parece ser uma maneira mais efetiva de aumentar a presença da “amizade” em nossas vidas do que simplesmente ter muitos deles. A partir do momento em que a amizade é reconhecida como um bem, faz sentido, em uma ética teleológica, que busquemos ter o máximo possível dela (a não ser que seja limitada por algum outro bem), mas seria simplista pensar nisso em termos meramente quantitativos.

A maximização, no entanto, é muitas vezes compreendida de forma quantitativa, o que leva alguns autores a negar que esta noção esteja presente nas éticas gregas. Este é um ponto no qual iremos discordar da análise de Julia Annas, que havíamos acompanhado, em grande parte, até aqui:

Também não é surpreendente que as éticas antigas, com uma única exceção marginal,³⁰ nunca desenvolvam nada como a ideia consequencialista relacionada de um modelo maximizador de racionalidade. Se meu objetivo ético é produzir um bom, ou o melhor, estado de coisas, então é simplesmente racional produzir o máximo possível dele. Mas as éticas antigas não visam a produção de um bom estado de coisas, e, portanto, não são tentadas em pensar que a racionalidade deveria tomar a forma de maximizá-los. Ao invés disso, meu objetivo é viver de uma certa maneira, fazer o melhor uso dos bens, e agir mais de certas maneiras do que de outras. Nenhuma destas coisas pode ser sensivelmente maximizada pelo agente. Por que eu deveria querer maximizar minhas ações corajosas, por exemplo? Viso agir corajosamente quando isso é requerido. Não tenho nenhuma necessidade, normalmente, em produzir tantas situações perigosas quanto possível, para poder agir bravamente nelas.³¹

Annas está, aqui, claramente, interpretando a noção de maximização de forma quantitativa. Isso pode fazer sentido em uma lógica consequencialista, em que o bem é algo

²⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1155a5-12.

²⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1170b20-30.

³⁰ Os Cirenaicos.

³¹ ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 38, tradução nossa.

que resulta de nossos atos. No entanto, como dissemos, se o entendermos como uma qualidade inerente às próprias ações, isso abriria espaço, a nosso ver, para uma interpretação qualitativa: claro que não faria sentido procurarmos realizar o maior número possível de ações corajosas. Mas faz, sim, sentido que procuremos levar uma vida que é “a melhor possível”, e, para isso, devemos, quando a ocasião se apresenta, ser “os mais corajosos” que pudermos ser.

A noção de virtude, de fato, parece aceitar graus. Podemos ilustrar este ponto através da doutrina da mediania de Aristóteles. Ele nos diz que há muitas formas de errar, e apenas uma de acertar.³² À primeira vista, isso pode indicar uma ausência de gradação – ou acertamos, ou erramos – mas trata-se apenas de uma questão de terminologia, pois Aristóteles deixa claro que a noção de mediania só pode ser aplicada a um *continuum* divisível,³³ e, em outro trecho, nos diz que o meio-termo é um “extremo”, o que sugere, justamente, a existência de graus.³⁴ As ações que estão fora da mediania, assim, não devem ser todas julgadas da mesma maneira, pois algumas estarão mais próximas do acerto do que outras. Há aqui, claramente, uma gradação – e onde há graus, pode-se, sim, falar em maximização. Uma ética eudaimônica seria aquela em que procuramos agir ou viver com excelência, portanto “o melhor possível”.³⁵

Se aceitarmos este tipo de interpretação, então é possível afirmar que a maximização é uma característica de éticas teleológicas em geral, como sugere a definição de Rawls. Se o conceito central é uma noção de Bem, então este sempre deverá ser, de um ponto de vista racional, maximizado. A diferença entre uma concepção eudaimônica e uma consequencialista, mais uma vez, está no fato de que nestas últimas a maximização é o resultado da ação, ao passo que nas primeiras a própria ação virtuosa já encerra, em si mesma, uma maximização, por ser realizada com excelência, contribuindo para que nossa vida, por sua vez, seja a melhor. No primeiro caso, como vimos, a maximização tende a adquirir contornos mais quantitativos, e no segundo mais qualitativos.

Os pontos de contato e de afastamento entre éticas eudaimônicas e consequencialistas possuem ainda outros importantes desdobramentos, como, por exemplo, em relação à questão do egoísmo e do altruísmo. Iremos abordá-la de forma bastante sucinta, já que este tema, por si só, renderia um outro artigo ou até mesmo um livro.

³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106b29.

³³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106a26.

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1107a8.

³⁵ A crítica de Kant à noção aristotélica de mediania se baseia, justamente, no fato de esta última ser um tipo de grau. Para Kant, ao contrário, ou a ação está correta ou não está (ainda que no sentido de ser permissível), pois a máxima é diferente em cada um destes casos (KANT, *Metafísica dos Costumes*, parte II, “Introdução à Doutrina da Virtude”, seção XIII).

Diferentemente do que ocorre nas principais teorias morais modernas, as éticas eudaimônicas são centradas na promoção da felicidade do próprio agente. Sua questão primordial, como vimos, é “como *eu* devo viver”. Trata-se, assim, do agente perguntando a si mesmo o que deve fazer para que *sua* vida valha a pena.

É preciso considerar, obviamente, que uma concepção objetiva de boa vida não é válida apenas para um indivíduo isolado, mas sim algo que é compartilhado por uma certa comunidade – trata-se de um bem comum, ou ainda um “viver junto”, como diz Ricoeur.³⁶ Daí, justamente, a maneira pela qual ética e política caminham lado a lado, sobretudo no período clássico, e a política pode ser vista, segundo Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, como a ciência arquitetônica do sumo bem.³⁷ Isso não impede, no entanto, que as éticas antigas sejam concepções *agent-centered*, como dirão os autores contemporâneos.³⁸ Seu ponto de partida é a busca do agente por sua própria felicidade, ainda que esta, quando devidamente compreendida, só possa se realizar na vida em comunidade.³⁹

Aos nossos ouvidos modernos, isso pode soar como algo bastante egoísta – e, portanto, até mesmo como algo que não é propriamente moral, já que hoje em dia tendemos a entender como “morais” questões que afetam, fundamentalmente, a relação com o outro. Podemos considerar que as concepções pós-cristãs são caracterizadas por uma separação entre as esferas da moral e a da felicidade pessoal, enquanto nas éticas antigas estas ainda caminhavam juntas.

Muito já foi escrito para tentar mostrar que as éticas gregas não devem ser entendidas como um egoísmo mesquinho, em um sentido mais estrito – a começar pelos próprios autores antigos.⁴⁰ Podemos considerar que estas concepções certamente não são “alter-direcionadas” da mesma forma que as modernas tendem a ser – muitas virtudes, de fato,

³⁶ RICOEUR, *Soi même comme un autre*, p. 214.

³⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1094a29.

³⁸ STATMAN, “Introduction to Virtue Ethics”, p. 8.

³⁹ Como diz Aristóteles, “parece ser sensato aquele que tem o poder de deliberar corretamente acerca das coisas que são boas e vantajosas para si próprio, não de um modo particular (...) mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao bem viver em geral” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140a25).

⁴⁰ Cf. discussão de Aristóteles sobre a diferença entre a autoestima (*φιλαντρος*) da pessoa vil e a da pessoa virtuosa (EN IX-8). A tese central parece ser a de **que** a pessoa vil se identifica, sobretudo, com a parte não racional de sua alma, o que leva o “cuidar de si” a assumir a forma de satisfação de desejos previamente dados. A pessoa virtuosa, no entanto, compreende que seu verdadeiro *self* está na parte racional da alma, o que conecta sua autoestima ao desenvolvimento e exercício das virtudes (podemos encontrar a mesma linha de raciocínio em outros autores do mundo antigo, como, por exemplo, em Epíteto). Nos textos contemporâneos, as tentativas de lidar com este problema são, em geral, sofisticadas e com contornos mentalistas. Hardie, por exemplo, em um conhecido artigo, faz uma distinção entre desejos “ego-referentes” e “ego-direcionados”: estes últimos seriam egoístas no sentido estrito, visando apenas o que beneficia o próprio agente, mas os primeiros admitem desejos altruístas pelo bem de outros – por exemplo, por sua família ou seus amigos (HARDIE, “O bem final na ética de Aristóteles”, p. 54).

parecem beneficiar sobretudo o próprio agente, e apenas de forma secundária os outros – como, por exemplo, a temperança. Por outro lado, também não seria correto vê-las como uma forma estrita de egoísmo, pois muitas virtudes são sim alter-direcionadas, como a generosidade. O altruísmo, assim, não parece constituir a espinha dorsal das éticas eudaimônicas, mas isso não impede que estas consigam acomodar elementos com esta característica – embora talvez em um sentido mais fraco do que as morais modernas. Como dissemos, não temos tempo de desenvolver este tema, mas gostaríamos de comentar como, mais uma vez, a compreensão da *eudaimonia* enquanto forma de atividade é importante: meu interesse maior está em exercer bem certa atividade, e não em obter alguma coisa através dela; se esta atividade, consiste, por exemplo, em agir racionalmente, isso me levará, em diversas situações, a realizar ações altruístas – e de maneira autêntica, ou seja, simplesmente por ser um requerimento da razão, e não como um meio de obter algo que é do meu interesse; até porque, neste último caso, eu não estaria realmente exercendo “bem” a atividade. Estas considerações nos ajudam, assim, a entender afirmações como esta de Aristóteles, segundo a qual o homem valoroso “se beneficia com a prática de atos nobres, ao mesmo tempo em que beneficiará o seu próximo”.⁴¹

Podemos tentar resumir o ponto em questão afirmando que as éticas gregas, embora não sejam propriamente egoístas, são, sim, “agent-centered”, pelo fato de a *eudaimonia* consistir primariamente na felicidade do próprio agente. Esta caracterização já nos fornece uma base para fazer interessantes contrapontos com as duas principais concepções consequencialistas modernas, o egoísmo racional e o utilitarismo.

O egoísmo racional estabelece que todo agente deve, racionalmente, fazer aquilo que é do seu interesse.⁴² Isso também não precisa ser interpretado como um egoísmo estrito, pois tais “interesses” podem envolver desejos alter-direcionados, como proteger sua família. A principal diferença com o eudaimonismo, no entanto, está ligada, justamente, à maneira de compreender a felicidade: no egoísmo racional, os desejos ou interesses do agente são vistos como algo dado, um fato no mundo – que ele deve procurar promover *quaisquer que sejam*. As éticas antigas, por outro lado, enfatizam fortemente a necessidade de educarmos e moldarmos nossas inclinações, de modo a “desejar as coisas certas”.⁴³ A nosso ver, este aspecto está diretamente ligado à compreensão da *eudaimonia* como uma atividade bem sucedida, pois isso estabelece uma espécie de padrão objetivo ao qual o agente deve se adaptar. É assim que Aristóteles, como vimos, considera que o sumo bem está na atividade racional excelente, e, portanto, nossas inclinações – a parte apetitiva da alma – devem ser

⁴¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1169a12. Cf. Nota 40.

⁴² Trata-se, assim, de uma doutrina normativa, que não deve ser confundida com a tese do egoísmo psicológico, que apenas descreve o que seria uma tendência comportamental (SHAVE, *Rational Egoism*, p. 2).

⁴³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1104b10. PLATÃO, *A República*, 401-401.

harmonizadas a esta atividade.⁴⁴ Podemos assim considerar que embora tanto o egoísmo quanto o eudaimonismo sejam concepções “agent-centered”, eles relacionam a ética e os interesses pessoais seguindo caminhos opostos: o egoísmo parte da pergunta “o que é a ética” e responde “aquilo que é do meu interesse”, enquanto o eudaimonismo parte da pergunta “o que é do meu interesse”, e responde “a vida ética”. O primeiro, assim, rebaixa a moral aos desejos subjetivos do agente, enquanto a segunda procura elevar estes desejos ao nível da ética, vista como uma padrão objetivo de comportamento.

O caráter *agent-centered* das éticas eudaimônicas também estabelece importantes pontos de divergência com o utilitarismo. Este último, de fato, é uma doutrina profundamente altruísta, muitas vezes chamado de “doutrina da benevolência universal”. Tenho a obrigação moral de maximizar o prazer ou satisfação de preferências em minhas ações, mas não se trata especificadamente da minha felicidade ou de qualquer outra pessoa, mas sim de um saldo líquido, considerado de um ponto de vista neutro ou imparcial. Este caráter agregador do utilitarismo – o procedimento de comparar prazeres ou satisfações e então adiciona-los ou subtrai-los – só é possível, diga-se de passagem, justamente pelo fato de a felicidade ser tratada como um estado de coisas. Como diz Regan, é como se esta fosse um líquido em um recipiente (que somos nós), o que permite retirar ou adicionar outros líquidos até verificar se o saldo é positivo.⁴⁵ Este procedimento, como se sabe, é fonte de diversas críticas – como a do próprio Regan, de que diz que para o utilitarismo os indivíduos não têm valor em si mesmos, pois são meros “receptáculos de preferências”,⁴⁶ ou a famosa crítica de Rawls, pela qual o utilitarismo não respeita a separação entre as pessoas.⁴⁷

Depois do que vimos até aqui, deve ficar bastante claro que nada disso faria sentido em uma ética eudaimônica. A compreensão da felicidade como uma atividade que só pode ser realizada pela própria pessoa – o que está relacionado, justamente, ao caráter “agent-centered” destas concepções – faz com que não seja possível ignorar a separação entre os indivíduos, a biografia pessoal de cada um.

Além disso, o ponto de vista “neutro” com que utilitarismo pesa prazeres ou preferências claramente contribui para uma concepção mais passiva de felicidade: contrariamente ao que ocorre nas éticas eudaimônicas, esta pode, aqui, ser simplesmente algo que “acontece” a você, ou que lhe é oferecida por terceiros.

Muitas preferências pessoais, obviamente, envolvem tarefas que só podem ser realizadas pelo próprio agente – por exemplo, se o desejo consiste em exercer alguma atividade, como ser cantor ou jogador de futebol. É preciso considerar que mesmo neste caso, em uma concepção consequencialista, o bem ainda é compreendido como um estado

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1102b26.

⁴⁵ REGAN, “The Case For Animals Rights”, p. 144.

⁴⁶ REGAN, “The Case For Animals Rights”, p. 144.

⁴⁷ RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p. 30.

de coisas, pois não consiste na própria excelência com que a ação é realizada, mas sim no prazer ou na satisfação que resultam disto. Mas o ponto, de qualquer forma, é que esta conexão, embora possível, não é necessária – minhas preferências podem ser satisfeitas, ou meu prazer causado, por sorte ou pela ajuda de terceiros. A compreensão da felicidade em termos de estados de coisas faz com que seja irrelevante, para o utilitarismo, *como* estes estados são produzidos.⁴⁸

Este fato é reforçado pela separação entre moral e felicidade pessoal que, conforme já comentamos, é característica das principais doutrinas modernas. De fato, quando dissemos, mais acima, que nossas preferências podem envolver atividades que só o agente pode realizar, estávamos, ali, nos referindo à esfera da felicidade pessoal. Do ponto de vista *moral*, no entanto, estamos, em geral, promovendo mais a felicidade de outros do que nossa própria – o que reforça este caráter mais passivo, de algo que recebemos de terceiros, que, como vimos, tanto contrasta com a *eudaimonia* dos gregos.⁴⁹

A pessoa virtuosa, obviamente, também realiza ações altruístas, que promovem a felicidade alheia (embora isso não constitua, como dissemos, o ponto de vista distintivo da ética, como tende a ocorrer nas morais modernas). Mas a compreensão da *eudaimonia* como uma forma de atividade faz com que mesmo neste caso o foco ético da “boa vida” esteja no agente que realiza a ação, por ser esta excelente e ele virtuoso, e não em quem a recebe. Paradoxalmente, assim, quem age de forma generosa é que deve ser considerado primariamente “feliz” para os antigos, e não quem é beneficiado por esta ação.⁵⁰ Uma pessoa não virtuosa que, por algum motivo, tenha sorte ou receba muita ajuda de outros, pode talvez alcançar a felicidade utilitarista, mas não a *eudaimonia*.

Conclusão

Neste trabalho, procuramos mostrar, por um lado, que as éticas eudaimônicas devem ser classificadas como teleológicas, junto com as doutrinas consequencialistas. Por outro lado, também desenvolvemos a tese de que essa classificação comum não impede que estas

⁴⁸ Cf. MULGAN, *Utilitarismo*, p. 137.

⁴⁹ Como diz Julia Annas, Aristóteles parece estar se referindo justamente a este aspecto quando rejeita a honra como candidata ao sumo bem, pelo fato de esta consistir, sobretudo, em uma ação daqueles que nos honram, enquanto o sumo bem deve ser algo que depende de nós e que dificilmente nos pode ser retirado (ANNAS, *The Morality of Happiness*, p. 36; ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1095b23).

⁵⁰ Isso não impede, obviamente, que uma pessoa possa ser “ajudada a ser feliz” no sentido próprio da *eudaimonia*, dependendo do uso que fará da ajuda que recebe – por exemplo, alguém que ganhou na loteria e usa este dinheiro de forma virtuosa, ou se colaboramos para que um jovem receba uma boa educação, que contribua de forma decisiva para a formação de seu caráter. Mas, mesmo neste caso, a felicidade estará na *atividade* excelente que o agente poderá realizar graças à ajuda que recebeu.

concepções sejam profundamente divergentes. Para chegar a esta conclusão, nos apoiamos, sobretudo, nas maneiras pelas quais a noção de felicidade é tratada nos dois tipos de abordagem – como uma forma de atividade pelos antigos e como um estado de coisas pelos modernos. Esta linha de análise nos permitiu explorar diversos aspectos envolvidos nesta divergência, como a noção de maximização e a questão do egoísmo e do altruísmo.

Um dos resultados aos quais chegamos, surpreendentemente, foi o que as éticas eudaimônicas possuem mais afinidades com concepções deontológicas (sem se confundir com elas) do que com as consequencialistas, na medida em que o valor moral das ações – o bem – se situa mais nas ações consideradas em si mesmas do que em suas consequências. Este resultado, por si só, já bastaria para mostrar como é um erro grosseiro a aproximação comumente feita – tanto no campo ético quanto político – entre a “ética da felicidade” dos gregos e doutrinas morais modernas também centradas na felicidade, como o egoísmo racional e o utilitarismo. Talvez a lição a ser tirada daí seja que o debate contemporâneo tem muito a aprender com as doutrinas eudaimônicas, na medida em que várias de suas tensões internas poderiam ser reestruturadas em função da maneira pela qual os antigos abordavam a ética. Este caminho, a nosso ver, ainda é pouco explorado.

Two kinds of teleological ethics

Abstract: the aim of this paper is to show that eudaimonics and consequentialists ethics, even though they are both teleological, are deeply divergent conceptions. Our focus will be on the different ways ancient and modern authors deal with the notion of happiness, as a kind of activity or as a state of affairs. We'll argue that the understanding of eudaimonia as an activity makes ancient ethics, paradoxically, closer to deontological ones than to consequentialistic ones. At the end of our paper we'll explore some related issues such as the notions of maximization and altruism.

Keywords: eudaimonism; consequentialism; teleological ethics; happiness.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (tradução de Antônio de Castro Caeiro). São Paulo: Editora Atlas, 2009.

DESTRÉE, Pierre. “Como demonstrar o próprio do Homem? Por uma leitura dialética de EN, I, 6”. In: ZINGANO, Marco (org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

GUIRALDELLI, Paulo Jr. *Filosofia política para educadores* (edição digital). São Paulo: Editora Manole, 2013.

- IRWIN, Terence. “A felicidade permanente: Aristóteles e Sólon”. In: ZINGANO, Marco (org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.
- JAEGER, Werner. *Paidéia – a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KANT. *Metafísica dos costumes – parte II*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- LAÉRCIO, D. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le Livre de Poche, 1999.
- MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2007.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- POJMAN, Louis P. *Ethics – Discovering Right and Wrong*. Belmont-CA: Wadsworth, 2006.
- REGAN, Tom. “The Case for Animals Rights”. In: LAFOLLETTE, H. (ed): *Ethics in Practice*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. *O que o dinheiro não compra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- STATMAN, Daniel. “Introduction to Virtue Ethics”. In: STATMAN, D (ed). *Virtue Ethics – a Critical Reader*. Washington DC: Georgetown University Press, 1997.
- TAYLOR, Charles. “The Diversity of Goods”. In: SEN, A. & WILLIAM, B. (eds) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SHAVE, Robert. *Rational Egoism: A Selective and Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca-NY: Cornell University press, 1991.
- ZINGANO, Marco. “Lei moral e escolha singular na ética aristotélica”. In: ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

O DISPOSITIVO DA VESTE E A CESURA ENTRE SER E PRÁXIS: PENSANDO UM PODER NÃO FAZER.

Eduardo Tergolina Teixeira¹

Resumo: O presente artigo tem por alvo discutir a questão da veste a partir da teoria de Giorgio Agamben. É exposta, em um primeiro momento, a concepção de *potência*, trazida pelo filósofo italiano dos ensinamentos aristotélicos, apresentando-se, em seguida, a constatação agambeniana sobre a *cesura entre ser e práxis*. As noções de *dispositivo* e de *oikonomia* são trazidas na sequência, a fim de pavimentar o terreno à análise do específico dispositivo *veste-nudez*, analisado em seguida. Expõem-se, então, algumas ideias críticas a esse respeito, finalizando-se o trabalho com o aporte da categoria da *profanação*. Resta como pano de fundo a análise da fratura entre a *vida e forma*, entre *ser e sua obra*, e a necessidade da preservação da característica por excelência da humanidade: a *potência-de-não*.

Palavras-chave: veste – nudez – dispositivo – profanação – potência-de-não

*“E formou-se a confusão,
Depois desse desacato,
A Eva se foi ao mato
E logo atrás o Adão,
Resultado - a punição
Que tanto transtorno encerra,
Veio a doença - veio a guerra,
Veio a miséria - a ganância,
E nasceu a discordância
Nos quatro cantos da terra!
E o Senhor disse ao Adão,
Já roído pelo desgosto:
Tu vais - com o suor do teu rosto,
Comer - de hoje em diante - o pão,
Sentir frio - dormir no chão,
A vida será uma luta,
Dá toda a lida bruta,
Decretada a cada um:
-Vivemos nesse zum-zum,
Só por causa de uma fruta”.*
(“Paráiso Perdido”, Jayme Caetano Braun)

¹ Doutorando em filosofia pela UNISINOS.

1. A potência-de-não

Na esteira do que dito por Edgardo Castro – quando da passagem de Giorgio Agamben por terras portenhas, onde proferiu conferência na Universidade de San Martín –, há uma categoria que atua como eixo a nos guiar no percurso da obra do filósofo italiano, categoria oriunda de uma leitura feita por este da filosofia de Aristóteles, categoria à qual Castro atribui uma função primacial no pensamento de Agamben, categoria esta cunhada precisamente como *potência-de-não*².

Aristóteles, distinguindo *ato* e *potência*, ensina que um menino tem, em potência, a capacidade de construir uma casa. Para tanto, o garoto deverá crescer e se desenvolver, alfabetizar-se, ir ao colégio e depois à universidade, cursar arquitetura e adquirir uma série de capacidades que lhe permitam, então, em ato, efetivamente construir uma casa. Comparando esta situação do garoto à de um arquiteto, podemos mais bem perscrutar o que Agamben deseja com essa categoria da potência-de-não: o garoto pode, em potência, construir uma casa – chegar a adquirir todos os conhecimentos que lhe permitam assim proceder –, mas “não pode *não* a construir”. O arquiteto, em contrapartida, detém tanto a capacidade, a potência, de construir uma casa, como a capacidade, potência, de *não* a construir. Trata-se de um sentido muito específico da potência.

A partir dos ensinamentos aristotélicos (*De anima*, 417-421 e ss.), Agamben expõe dois significados para o conceito de potência; um *genérico*, outro *específico*. A criança, que tem a potência, a capacidade de construir uma casa, mas que, para tanto, deverá passar por um processo de aprendizagem da arquitetura, evidencia a acepção *genérica* de potência; o arquiteto, a seu turno, que já levou a cabo todo o percurso de aquisição de tais capacidades, nos possibilita entrever o sentido *específico* da potência, ou seja, no momento em que *não* está construindo a casa, mas comendo ou dormindo, *conserva* essa potência de construir (sentido específico). Neste sentido, resta clarividente que, se é bem verdade que o garoto tem a potência de construir uma casa, não pode *não* construir essa casa (uma vez que, para tal, precisará caminhar por toda a senda do aprendizado da construção de moradias). O arquiteto, a seu turno, tem em potência tanto a capacidade de construir a casa como a de não construir. É a “capacidade de um não exercício, da disponibilidade de uma privação, de uma potência de não”³.

² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=lc3kcJzYbs>, acessado em 31 de julho de 2015.

³ CASTRO, *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. p. 165.

Umbilicalmente ligada a tal noção está a ideia de uma potência que nunca passa completamente ao ato, não se esgota no ato, que segue como potência, ainda quando “*se atualize*” (conforme Castro), uma potência que “excede suas formas e suas realizações”⁴.

Castro, entendendo a centralidade de tal categoria ontológica no pensamento de Agamben, pontua a necessidade de, a partir de tal concepção, repensar-se o estatuto da obra de arte, da política (a relação entre poder constituído e poder constituinte) e do próprio homem enquanto ser vivente. Tais observações são tomadas em linha de conta a partir de uma passagem de *La potenza del pensiero*, em que o filósofo italiano assim expõe a questão:

Noi dobbiamo ancora misurare tutte le conseguenze di questa figura della potenza che, donandosi a se stessa, si salva e accresce nell'atto. Essa ci obbliga a ripensare da capo non soltanto la relazione fra la potenza e l'atto, fra il possibile e il reale, ma anche a considerare in modo nuovo, nell'estetica, lo statuto dell'atto di creazione e dell'opera e, in politica, il problema della conservazione del potere costituente nel potere costituito. Ma è tutta la comprensione del vivente che dev'essere revocata in questione, se è vero che la vita dev'essere pensata come una potenza che incessantemente eccede le sue forme e le sue realizzazioni⁵.

A estratégia de Agamben é indisfarçada. Aferrado à categoria da potência-de-não, o filósofo busca enfatizar a singularidade⁶ própria ao agir humano. Busca apontar o especial caráter de nunca se deixar apreender completamente, a capacidade intrínseca e inafastável do ser humano de poder *não fazer*, de criativamente *resistir*. Exemplo paradigmático trazido pelo pensador é o conto do escrevente Bartleby⁷.

No texto “Sobre o que podemos não fazer”, Agamben assevera que Deleuze conceituou a *operação do poder* como uma técnica que almeja *separar* os homens daquilo que podem, ou seja, de sua potência. Nessa particular situação, as forças humanas de ação teriam o seu exercício obstaculizado de dois modos: ou pela privação das condições materiais a tal exercício inerentes, ou pelo advento de uma proibição que torne esse exercício formalmente impossível. Trata-se de um tipo de poder que o filósofo italiano adjetiva de “opressivo e brutal”, que separa os homens de sua potência, deixando-os impotentes⁸.

Entretanto, há “uma outra e mais dissimulada operação do poder” que objetiva não separar o homem de sua potência, mas separá-lo de sua *impotência*, de seu *poder não fazer*,

⁴ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_1c3kcJzYbs, acessado em 31 de julho de 2015.

⁵ AGAMBEN, *La potenza del pensiero*. p. 295.

⁶ AGAMBEN, *A comunidade que vem*. p. 9.

⁷ MELVILLE, *Bartleby O Escrevente*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Grua. 2014; AGAMBEN, *Bartleby, ou da contingência*; AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 39.

⁸ AGAMBEN, *Nudez*. p. 57.

impedir o humano de poder não exercitar uma potência sua. Amparado no livro IX da Metafísica, Agamben afirma que toda potência é também impotência, todo fazer é também não fazer: “é precisamente esta ambivalência específica de toda a potência, que é sempre potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer, que define em primeiro lugar a potência humana”⁹. Nesse sentido, o ser humano é aquele que, calcando sua existência sob o signo da potência, ao contrário dos animais – que satisfazem uma única e específica potência –, pode tanto fazer quanto *não* fazer, pode tanto algo como o seu contrário. Poder a potência quanto sua impotência, manter uma *relação com a potência*, este o específico estatuto humano.

A crítica de Agamben, nesse ponto, é dirigida à sutileza com que os indivíduos, na atualidade, são manipulados, tal qual marionetes, por um poder sedizente democrático. A preferência, hodiernamente, não é por uma operação de poder que aja sobre o humano, separando-o do que pode fazer, mas sub-repticiamente apartar o ser daquilo que ele pode *não* fazer e assim, de maneira delicada e perspicaz, definir suas escolhas, conduzi-lo da forma que melhor aprouver. Esta cesura, esta privação da impotência determina – mesmo que por vias oblíquas e dissimuladas – uma ação frontal e direta sobre a liberdade, utilizando-se, todavia, sobretudo como força argumentativa, justamente, a categoria da liberdade: “faze o que tu queres”, e não “tenha a possibilidade de não fazer”; “ganha bônus para falar com quem tu quiseres”, e não “tenha a possibilidade de não falar, de não utilizar o celular”.

A licenciosidade, o afrouxamento da disciplina e das regras que, *a priori*, cobre tal discurso como um verniz argumentativo é, na verdade, um verdadeiro ditar de normas e comportamentos, justamente valendo-se da sutil técnica do esfumar as capacidades de não fazer. Agamben assevera que:

Separado da sua impotência, privado da experiência do que pode não fazer, o homem de hoje crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial “não há problema” e o seu irresponsável “pode fazer-se”, precisamente quando deveria antes dar-se conta de ser entregue numa medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu qualquer controle. Tornou-se cego não às suas capacidades, mas às suas incapacidades não ao que pode fazer, mas ao que não pode ou pode não fazer¹⁰.

A especificidade da operação de poder sobre a potência-de-não é alertada por Agamben no sentido de que, precedentemente, quando se agia, de maneira direta e inequívoca, sobre a potência de fazer, restava hígida e intocada a potência-de-não, categoria fundamental ao agir de resistência. Funcionando, agora, todavia, de maneira dissimulada e

⁹ AGAMBEN, *Nudez*, p. 58.

¹⁰ Idem.

inconfessada, sobre a potência-de-não, a operação de poder mina as bases do próprio resistir, indicando, de maneira sutil, o (único) caminho a seguir. Uma vez extraviada a familiaridade com tal categoria, resta o ser humano confuso, perdido, adotando, assim, a opção cognoscível, ou seja, “agindo”, “fazendo”. Acaba por ter comprometida sua relação com a possibilidade de não fazer, restando obnubilado em sua impotência e, pois, quiçá até mesmo de maneira inconsciente, levando a cabo unicamente e exclusivamente a potência. Ao mesmo tempo em que se amoldam os comportamentos, borram-se as fronteiras. Isto, alerta Agamben, acaba por nos retirar as determinações não só de nosso agir, mas de nossa própria identidade¹¹.

2. Superando o dualismo

Tão fundamental quanto preservar a potência-de-não como fonte e estratégia do ato de resistir é não perder de vista o caráter *autônomo* da potência, a qual não pode ser considerada apenas como suporte ou mero viabilizador do ato, esvaindo-se quando do advento deste. A propósito, Castro aponta para um aspecto precípua da teoria agambeniana e que, de fato, perpassará toda a sua obra: a necessidade de depormos a concepção dicotômica, substituindo-a pela ideia de *bipolaridades*¹². Trata-se, com efeito, de uma poderosa chave hermenêutica para a compreensão dos textos do pensador italiano. Em uma entrevista com Agamben, feita por Flavia Costa, o filósofo, ao explicar seu método arqueológico, expõe sobre a necessidade que percebe de superar essa lógica binária que estrutura a cultura ocidental, como segue:

G. A.: Na perspectiva arqueológica, que é a de minha pesquisa, as antinomias (por exemplo, a da democracia *versus* totalitarismo) não desaparecem, mas perdem seu caráter substancial e se transformam em campos de tensões polares, entre as quais é possível encontrar uma via de saída. Não se trata, então, de distinguir o que é bom do que é mal em Heidegger ou em Schmitt. Deixemos isto aos bem pensantes. O problema, sobretudo, é que se não se compreende o que se põe em jogo no fascismo, não se chega a observar sequer o sentido da democracia.

F. C.: O que você entende por arqueologia? Que lugar ocupa em seu método de trabalho?

G. A.: Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-

¹¹ AGAMBEN, *Nudez*, p. 59.

¹² Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_lc3kcJzYbs, acessado em 31 de julho de 2015.

se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular¹³.

Superar a lógica binária. A questão, pois, não se cuida de se estabelecerem dicotomias, mas de transformar as dicotomias em *bipolaridades*, que não se podem resolver: não se trata de pensar “ou potência ou ato”, mas de pensar “potência e ato”, uma “potência próxima ao ato”, que nunca se resolve na dicotomia potência-ato¹⁴. Uma potência que, mesmo advindo o ato, autonomamente conserva-se enquanto potência. Este, sem dúvidas, um dos caminhos entrevistados e indicados por Agamben para se fazer frente às operações de poder e às lógicas da dominação, permitindo-se, daí, conceber a desativação de *dispositivos*.

3. O dispositivo

Em 2005, Giorgio Agamben esteve no Brasil. Em uma de suas conferências, na Universidade Federal de Santa Catarina, o filósofo abordou o tema do *dispositivo*, resultando, daí, o texto “O que é um dispositivo?”, publicado na Revista *Outra Travessia*, número 5, e também pela Editora Argos, da Unochapecó, obra esta que também reuniu outros ensaios do pensador, tomando o título “O que é o contemporâneo?”.

Partindo da ideia de que “dispositivo” constitui uma categoria central no pensamento foucaultiano, Agamben resume o que significa o termo no pensamento do filósofo francês. Três aspectos principais são enfatizados: (i) cuidar-se-ia de um vasto conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, uma rede perfectibilizada entre elementos como instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, discursos, proposições filosóficas etc.; (ii) estabelecido

¹³ COSTA, “Entrevista com Giorgio Agamben”.

¹⁴ CASTRO, https://www.youtube.com/watch?v=_lc3kcJzYbs, 7min15.

sempre em uma relação de poder e orientado sempre a dar conta de uma função estratégica concreta e (iii) resulta da interseção entre relações de poder e relações de saber¹⁵.

A tese colocada por Agamben é de que o termo técnico na doutrina foucaultiana tem sua origem em Hegel, por via de Jean Hyppolite (mestre de Michel Foucault), que, no capítulo terceiro do ensaio *La philosophie de l'histoire de Hegel*, trata da razão e da história, ideias de “positividade” e de destino (*Raison et histoire. Les idées de positive et de destin*). Agamben explica que, na teoria hegeliana, “positividade” está inserida na contraposição entre religião natural (concernente à imediata relação entre a razão humana e o divino) e religião positiva (“conjunto das crenças, das regras e dos ritos que numa determinada sociedade e num determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior”¹⁶). Na religião positiva, pois, conforme Hegel, haveria sentimentos gravados na alma, por coerção, daí advindo comportamentos, decorrência da relação de comando e obediência¹⁷. Nesse diapasão, Hyppolite, acentuando a centralidade de tal questão em Hegel, extrai a conclusão de que a oposição entre natureza e positividade corresponde à dialética entre liberdade e coerção e entre razão e história, asseverando que, na doutrina hegeliana, haveria duas acepções viáveis para o conceito de positividade: (i) tratar-se-ia de um obstáculo à liberdade humana e, nesse contexto, reprovada pelo pensador alemão (perscrutar os elementos positivos significaria tentar encontrar o que há de imposição, de coercitivo aos homens, “o que torna opaca a pureza da razão”) e (ii) afigurar-se-ia uma categoria que deve estar em necessária relação de conciliação com a razão, perdendo o caráter abstrato e adaptando-se à riqueza concreta da vida (este é o aspecto que acaba por preponderar no pensamento de Hegel)¹⁸. Indicando que ao filósofo alemão o termo “positividade” renderia a definição de “elemento histórico”, com todos os seus consectários de regras, disciplinas, imposições, ritos, instituições determinadas aos indivíduos desde fora, mas que são por estes interiorizadas em comportamentos, sentimentos, crenças, Agamben aduz que, valendo-se de tais elementos, Foucault acaba por se colocar ante um sério questionamento de âmbito muito concreto: o da “relação entre os indivíduos como seres viventes e os elementos históricos, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder”¹⁹.

Após tais linhas de exposição sobre as possíveis origens do termo “dispositivo” em Foucault, Agamben, então, anota o que é por ele vislumbrado quando se está a tratar de tal categoria.

¹⁵ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. p. 29.

¹⁶ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 30.

¹⁷ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 31.

¹⁸ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 32.

¹⁹ Idem.

4. A *oikonomia*

Inicia falando da pesquisa que empreendeu em relação ao termo *oikonomia*, pesquisa esta que definiu como genealogia teológica da economia²⁰. A palavra grega *oikonomia* quer dizer *administração da casa, gestão* desta. O filósofo italiano acentua que, para Aristóteles, *oikonomia* é uma prática, uma *práxis* que deve se haver com determinada questão, determinado problema no âmbito particular, em uma dada situação concreta. A indagação que Agamben se coloca é, uma vez que é sabido que, entre os séculos II e VI, a Igreja se utilizou de tal termo para definir o que chamou de economia divina, donde surgiu a necessidade de inserir *oikonomia* nos saberes teológicos? E como aportou a locução “economia divina”²¹?

Consoante a demonstração de Agamben, estava-se, à época, diante do problema por excelência da teologia cristã: a questão da Trindade. Na medida em que a religião católica é monoteísta, como admitir que três são as pessoas divinas? Como admitir que Pai, Filho e Espírito são um único Deus? Para dar uma resposta a tal indagação entrou em cena o conceito de *oikonomia*.

Contra aqueles que entendiam impossível conceberem-se três pessoas e um único Deus (sob pena de incorrer-se no politeísmo ou paganismo), Tertuliano, Hipólito, dentre outros, trazendo o termo grego de administração da casa, teorizaram no sentido de que, assim como em uma casa o pai delega tarefas e funções aos filhos, mas nem por isso tem seu estatuto de pai questionado, sua autoridade comprometida, também, da mesma forma, o Pai confere a gestão, a economia, a administração dos homens a seu Filho, não tendo por isso vilipendiada sua condição suprema de Deus, o qual, quanto à sua *substância* é uno; quanto à *economia*, é tríplice.

Paulatinamente, a partir daí, a categoria da *oikonomia* foi se fazendo mais e mais sofisticada, até se tornar sinônimo da encarnação de Cristo e de uma economia da redenção e da salvação, sendo Jesus adjetivado de “o homem da economia”²². Dessa forma, diz Agamben, “a *oikonomia* torna-se o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã”²³.

Todavia, a tentativa dos teólogos de solucionar esse problema do dogma trinitário acabou por criar outro, de sérias proporções. Ao passo que, pelo emprego da *oikonomia*, logrou-se dissociar o *ser* Deus da gestão, da administração, da *ação* governativa do mundo, terminou-se por se estabelecer uma cesura, uma divisão entre o ser e sua ação, entre essência e operação, entre ontologia e práxis.

²⁰ AGAMBEN, *O Reino e a Glória*.

²¹ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 35.

²² AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 37.

²³ Idem.

Nesse sentido, sendo nosso tempo imensamente tributário do pensamento teológico cristão, havendo herdado e adotado fortemente suas categorias de forma secularizada (bastando, para tanto, pensar o que significa, que importância ostenta o termo “economia” nos nossos dias), a internalização de tal forma de pensar terminou por determinar a promoção de *um ser totalmente dissociado de sua prática*, uma administração completamente despreocupada e cindida da essência, acabando os procedimentos, estratégias e práticas por assumir uma autonomia, uma automaticidade, por tornarem-se fins em si mesmos, não tendo como finalidade e pressuposto indiscutível e inarredável o ser. Esse, segundo Agamben, o transtorno herdado da doutrina teológica da *oikonomia*²⁴. Apaga-se o sujeito, tendo-se, então, na prática, na administração, no governo, na economia, o fundamento primeiro e último da política, da estética e da ontologia.

O pensador italiano aponta que – à medida que referido termo cresce em importância no interior da teologia, terminando por significar “governo salvífico do mundo e da história dos homens”²⁵, incorporando, pois, a concepção de providência – uma transladação do vocábulo grego é feita pelos padres para o latim. E, justamente, vertendo “*oikonomia*” para o latim, escolhem, para indicar tal ideia, o termo “*dispositio*”.

Nesse ponto da argumentação, o que Agamben quer demonstrar é que a noção de dispositivo empregada por Foucault tem, de alguma forma, um vínculo com toda essa carga teológica herdada no ocidente. Essa cesura verificada entre o sujeito e a prática é justamente o ponto em que, nesse particular investigativo, o filósofo francês irá se debruçar, almejando aquilatar, com sua análise acerca dos dispositivos, uma administração da vida, um amoldamento de ações, uma gestão de comportamentos, os processos por meio dos quais, separando *sujeitos* e práticas, buscar-se-á produzir um ser *sujeitado*; “processos de subjetivação”.

Servindo-se da teorização foucaultiana, mas indo além desta, Agamben propõe que façamos uma divisão geral, em dois grandes grupos: os *seres viventes* e os *dispositivos*, havendo uma constante captura daqueles por estes. Seguindo na esteira teológica, fala de uma ontologia das criaturas e de uma *oikonomia* dos dispositivos, “que procuram governá-las e guiá-las para o bem”²⁶. Nesse diapasão, Agamben, para quem *a terminologia é o momento poético do pensamento*²⁷, define o que entende por dispositivo:

chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar

²⁴ Ibidem.

²⁵ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 38.

²⁶ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 40.

²⁷ AGAMBEN, *Estado de exceção*. p.15.

e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar²⁸.

Entre os seres vivos e os dispositivos, em que aqueles são incessante e constantemente capturados, encontra-se uma terceira figura, a do *sujeito*. O sujeito, para o pensador italiano, resulta de um “corpo a corpo” entre os seres e os infindáveis dispositivos a partir dos quais se produzem os processos de subjetivação. Essa proliferação de dispositivos, dando lugar a um *indivíduo-sujeito* em diversas dimensões, acaba por levar ao paroxismo o mascaramento que, de alguma forma, sempre esteve junto à identidade pessoal²⁹.

5. A veste

Dentro do presente contexto, debruçar-nos-emos sobre a análise de um dispositivo em particular; um dispositivo que acompanha o humano desde tempos imemoráveis, dispositivo este que, inclusive ou sobretudo, nos dias de hoje exerce um fascínio e uma captura de maneira muito poderosa, agindo fortemente em processos de subjetivação, determinando comportamentos, definindo formas de tratamento, concepções indiscutíveis e pressupostas e, desse modo, agindo agudamente nos discursos. Trata-se do dispositivo da *veste*.

No ensaio *Nudez*, Agamben reflete sobre o tema da veste, assentando seu irremediável caráter teológico. Parte da Sagrada Escritura, na qual se lê, em Gênesis, 3:7, que, após a queda por conta da ingestão da maldita fruta, “então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus”. Na esteira de ensinamentos teológicos, precedentemente ao momento do pecado, não havia uma simples ignorância por parte de Adão e Eva em relação ao seu estado de nudez. Estavam, sim, trajados, por uma veste sobrenatural, uma *veste de graça*³⁰. O ato de seguir a serpente e levar a cabo a desautorizada ação, acabou por despojá-

²⁸ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 41.

²⁹ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 42.

³⁰ AGAMBEN, *Nudez*, p. 73.

los do traje glorioso, sendo então, diante do embaraçoso constrangimento, forçados a confeccionar suas primeiras vestes: tangas de folhas de figueira³¹. A abertura de olhos, em verdade, foi um despojamento, um desnudamento, uma *perda* da veste da graça. Segue-se, então, que Deus – antes de expulsá-los – produz túnicas de pele de animais, símbolo da morte e do pecado, e os veste em substituição às folhas: “E fez o Senhor Deus a Adão e à sua mulher túnicas de peles, e os vestiu” (Gênesis, 3:21). Segundo Agamben, a partir desta “transformação metafísica”, ocorrida por conta da perda da graça em função da queda, engendra-se um dispositivo teológico, que articula veste e nudez, e nesta relação se assenta a própria possibilidade do pecado³².

Peterson, conforme Agamben, acentua ser a graça uma veste e a natureza, nudez. Fazendo referência ao brocardo alemão que diz que “a veste faz a raça”, aduz que não só a raça, mas o homem mesmo é feito do que veste, não sendo interpretável por si próprio. Assevera que a natureza humana apenas se cumpre na graça, sendo a esta subordinada. Nesse sentido, Adão, vestido da justiça, da inocência e da imortalidade, devém a criatura completa, nos termos em que Deus o concebeu, na glória e na graça. Na mesma medida em que a veste recobre e dá guarida ao corpo, a graça, em Adão, vela aquilo que a natureza caída e abandonada por Deus à sua própria sorte deixa revelar: a degenerescência da carne, “o devir visível da nudez do homem, a sua corrupção e putrefação”. É nesse sentido que se conclui que o homem apenas poderá ser interpretado a partir de tais peculiaridades, a partir da veste de graça, que lhe pertence somente de maneira exterior, nos exatos termos e exatamente como uma veste³³.

Consoante Agamben demonstra, o nudismo ou naturismo, diante dessa ótica, nada mais faz do que buscar preencher essa fratura e recuperar essa perdida veste de graça. Almejando promover uma clara e manifesta diferenciação para com a nudez pornográfica ou prostibular, os adeptos do naturismo, mesmo que em um movimento inconsciente, tencionam retomar a nudez sem vergonha³⁴, a justiça, a inocência e, em decorrência, a imortalidade, perdidas com a queda e o abandono divino.

³¹ “e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais” (Gênesis, 3:7).

³² AGAMBEN, *Nudez*, p. 75.

³³ AGAMBEN, *Nudez*, p. 79-80.

³⁴ “E ambos estavam nus, o homem e a sua mulher; e não se envergonhavam” (Gênesis, 2:25). “Depois da queda, sentem, em contrapartida, a necessidade de se cobrirem com as folhas de figueira. A transgressão do mandamento divino implica, portanto, a passagem de uma nudez sem vergonha a uma nudez que deve ser coberta”. Há uma nostalgia de uma nudez sem vergonha, da possibilidade de estar nu sem se corar (AGAMBEN, *Nudez*, p. 87). A nudez sem vergonha das crianças talvez seja uma chave para entender passagens como Lucas 18:15-17, “E traziam-lhe também meninos, para que ele lhes tocasse; e os discípulos, vendo isto, reprendiam-nos. Mas Jesus, chamando-os para si, disse: Deixai vir a mim os meninos, e não os impeçais, porque dos tais é o reino de Deus. Em verdade vos digo que, qualquer que não receber o reino de Deus como menino, não entrará nele”; Mateus 18:1-4: “Naquela hora chegaram-se a Jesus os discípulos e perguntaram:

Pelo fio de toda a exposição, diz o filósofo que apenas se conseguirá entender e, então, neutralizar, desarticular, tornar inoperoso o dispositivo em comento caso se busque e se consiga remontar arqueologicamente, desde a fonte, a oposição teológica nudez-veste, natureza-graça³⁵. Pôr em questão o dispositivo nudez-veste, indagar-se acerca dessa bipolaridade e tencionar compreender os pressupostos de sua operatividade e seu centro vazio. E tal tarefa, na modernidade, encontra sérias dificuldades. Pense-se na indiferença estampada nos rostos das manequins (sendo, justamente, o rosto o espaço por excelência da expressão e das manifestações emocionais humanas). Agamben promove a comparação das feições gélidas e ausentes de expressões manifestas nos rostos das modelos na passarela aos afrescos de pintores que, retratando a expulsão do Paraíso e o momento primeiro na antropogênese em que tiveram os humanos de usar vestes, não deixam de acentuar as expressões faciais de Adão e Eva, em geral, imensamente marcadas pela emoção, carregadas de significado de pavor, medo, vergonha, dor³⁶. O lugar por excelência da expressão dos sentimentos humanos e, também, da nudez – o rosto –, nas modelos, já não é mais rosto. Roupas e nudez entram em indiscernibilidade, “há somente a veste da moda, isto é, um indecível de carne e pano, de natureza e graça. A moda é a herdeira profana da teologia da veste, a secularização mercantil da condição edênica pré-lapsária”³⁷.

Essa falta ocasionada pela precipitação no pecado – falta da justiça, da inocência, da imortalidade/vida, da cognoscibilidade, da graça e da glória – é feita para desaparecer nos tempos atuais. A consciência de tal privação é induzida ao esquecimento, na medida em que os processos de subjetivação, a partir dos dispositivos, almejam, na separação entre ser e práxis, promover a pura operabilidade, associada à sujeição. Isso é exemplarmente visto no dispositivo nudez-veste, através da arrogância das belas mulheres a desfilarem, estampada na inexpressão de seus rostos (que, como diz Agamben, “já não são mais rostos”), no pedantismo dos agentes políticos bem vestidos, da pretensa completude, plenitude, certeza e autossuficiência vestidas em ternos, gravatas, jalecos e togas. Está em jogo no dispositivo nudez-veste uma clara relação de poder entre vestido e desvestido³⁸, e isso desde tempos

Quem é o maior no reino dos céus? Jesus, chamando uma criança, colocou-a no meio deles, e disse: Em verdade vos digo que se não vos converterdes e não vos fizerdes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus. Portanto, quem se tornar humilde como esta criança, esse é o maior no reino dos céus.”; Mateus 19:13-15, “Então lhe trouxeram algumas crianças para que lhes impusesse as mãos, e orasse; mas os discípulos os repreenderam. Jesus, porém, disse: Deixai as crianças e não as impeçais de virem a mim, porque de tais é o reino dos céus. E, depois de lhes impor as mãos, partiu dali”.

³⁵ AGAMBEN, *Nudez*, p. 82.

³⁶ AGAMBEN, *Nudez*, p. 94. Um exemplo por todos pode ser visto em <https://www.youtube.com/watch?v=ArOnJCMriyI> (la Cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso Terrestre, Masaccio), acessado em 1.8.2015.

³⁷ AGAMBEN, *Nudez*, p. 95.

³⁸ AGAMBEN, *Nudez*, p. 71.

imemoráveis, como denunciavam, exemplificativamente, as obras *Ecce Homo*, que retratam um momento chave da história cristã: o da interação entre Pilatos e o povo, a propósito da figura de Cristo e de sua pretendida condenação.

Em sua imensa maioria, as pinturas desse momento retratam um Cristo quase nu e um Pilatos vestido com rematado apuro. Dentre tais obras, destaque-se, *v.g.*, a de Ticiano Vecellio³⁹, que retrata um Pilatos trajado com exaustiva preocupação. Faz uso de vestimentas em tecidos sofisticados, portando uma fina peça assemelhada a uma casula, com peles ao redor do pescoço e onde os punhos tocam, além de chapéu cravejado de pedras e anéis nas mãos; à comparação de um Jesus praticamente nu, apenas parcialmente coberto por um ralo tecido, posto à casualidade para encobrir as partes pudendas⁴⁰, sequer entre suas mãos, ocupadas que estão com uma corda entre si amarrada, além de segurarem a cana⁴¹. E tais cenas se repetem em outros quadros, denotando a intensa relação de dominação que há, à propósito da roupa, entre trajado e despido⁴². Essa relação entre trajado e nu, vestido e maltrapilho, até os dias de hoje – e talvez, justamente, hoje sendo reafirmada de maneira poderosa, chegando ao seu paroxismo – denota a existência de uma relação de poder, tencionando o trajado com seu exagerado apuro, quem sabe, preencher a falta que justamente lhe determina a necessidade do outro, forçando uma enganada crença na pretensa autossuficiência e desconsideração do “sem-traje”.

Os dispositivos proliferados – dentre os quais joga um papel determinante o dispositivo nudez-veste –, a serviço que estão da rede que se transformou a *oikonomia*

³⁹ Disponível em <http://blogdaboitempo.com.br/2014/12/08/agamben-o-fascinio-discreto-de-poncio-pilatos/>

⁴⁰ AGAMBEN, *Nudez*, p. 84.

⁴¹ Mateus, 27:29.

⁴² *Ecce Homo*, Caravaggio, 1605,

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:CaravaggioEcceHomo.jpg; *Ecce Homo*, Andrea Mantegna, 1500, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce-homo_Mantegna.jpg; *Ecce Homo* por Mihály Munkácsy, 1896,

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Munk%C3%A1csy_Ecce_Homo_part.JPG; *Ecce Homo*, Antonio Ciseri, 1871,

[https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Antonio_Ciseri_\(1\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Antonio_Ciseri_(1).jpg); Também por Hieronymus Bosch, 1470,

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Hieronymus_Bosch.jpg; por

Abraham Janssens, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Janssens_Ecce_Homo.jpg; pro

Antonio da Coregio, 1525-1530, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Eccehomo.jpg;

Tintoretto, 1546, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Tintoretto_-_ecce_homo_masp.JPG;

Quentin Massys, 1520,

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Quentin_Massys-Ecce_Homo-1520,Doge%27s_Palace,Venice.jpg;

também por Lodovico Cardi,

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:CigoliEcceHomo.jpg.

(providência, governo “divino” – e, pois, inquestionável – dos homens), na tentativa de esconderem a falta, por meio da dissociação ser e prática, acabam por abrir uma outra fratura, verificada na *dessubjetivação*. O advento de sujeitos sujeitados, dessubjetivados, simulacros de homens políticos, terminou por levar o ocidente a uma crise política sem precedentes (como já tantas vezes alertou Agamben).

O dispositivo da veste, como dito, tem um papel central neste aspecto, na medida em que é evidente o caráter político inserto na roupa. A apresentação do indivíduo faz-se pelo *rostos*, mas também – e talvez em igual, ou maior, medida – pelo *traje*. E já pudemos perceber que, a um só tempo e não por acaso, referido dispositivo ataca justamente esses dois elementos: a *roupa* e o *rostos*. Promovendo o deslocamento da expressividade do rosto para a veste – e sendo o indivíduo trajado segundo “a providência”, conforme ditado pelo governo divino e indiscutível dos homens –, pode-se mais bem levar a cabo os processos de subjetivação, transferindo uma identidade que era para ser transmitida pelo rosto para um produto específica e devidamente produzido para o amoldamento do ser, para a construção de uma personalidade, para uma forma muito específica de vida.

A moda, nesse passo, afigurando-se uma verdadeira *assinatura teológica da veste*⁴³, servindo-se de suas profetizas, as *manequins*, as modelos – verdadeiros sujeitos *sem rostos*, *dessubjetivados*, *irreais*, a serviço dessa específica face da *oikonomia* –, “sugere” e “dá dicas”, de maneira sutil, pontual e eficiente, veste os indivíduos, obrigando-os a determinados trajés para se verem incluídos e para obterem determinados poderes, anulando-lhes, justamente, a própria potência-de-não.

A forçada ação, levada a cabo pelo Criador, de impor a indumentária das *tunicae pelliceae* a Adão e Eva é secularizada e praticada, tal e qual, pela moda nos tempos de hoje, promovendo ações dissociadas *in totum* do ser, impondo o *ritmo* dessa bipolaridade, da captura, da dominação e das relações de poder. *Ritmo* este que pode ser interpretado também sob o aspecto temporal, mais uma vez secularizado, diante do claro deslocamento ditado pela moda entre o inapreensível de um “ainda não” e um “não mais”⁴⁴ “*estar-na-moda*”.

De fato, as relações de poder, as formas de tratamento, os papéis no âmbito social, se definem em grande medida a partir da veste. A vestimenta, neste particular – assumindo-se a bipolaridade agambeniana –, se apresenta tanto como fonte de conhecimento, quanto também como obstáculo epistemológico (conforme Bachelard⁴⁵). Ao mesmo tempo em que acorro ao homem de terno e gravata, de toga, de túnica, de jaleco, *v.g.*, para *saber*, também reconheço que a veste me impõe um manifesto limite, uma fronteira social, epistemológica, política. Referido dispositivo coloca o trajado simbolicamente na condição de autoridade,

⁴³ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 67.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ BACHELARD, *A formação do espírito científico*.

alegorizando e referendando, inclusive, a prática dos eventuais atos de exceção e a sua assunção ao estatuto de soberano, por meio do qual precipita a vida humana à condição de nudez e à situação de *bando*⁴⁶. O traje, nesse contexto, é elemento fundamental ao deslocamento do trajado para dentro e para fora do estado de exceção.

Seguindo no tema da *falta*, a autoridade das vestes jurídicas (talares), no campo do Direito, não deixa de flertar, de maneira obstinada, com a psicose aferrada ao *convencer-se de uma ausência de castração*, quiçá passível de ser evidenciada, exemplificativamente, no apego desmedido ao uso da gravata (conforme Freud explica⁴⁷) ou dos demais elementos do aparato indumentário. A fim de cumprir-se com o ritual secularizado, a toga ou as vestes talares devem ser ainda postas por cima do próprio traje obstinado do “terno e gravata”. Convencendo-se de que não sofre a castração, o “operador do direito” (será uma confirmação da cesura ser e prática?) não tem o sentimento de falta. Está no campo da certeza. Manda e ensina⁴⁸. E sua certeza está protegida pelo simbólico concretizado na roupa. Nesse contexto, amparado pela indumentária, o agente trajado pode colocar em prática de maneira legitimada toda a crueldade e perversidade própria aos atos de exceção. Na melhor das hipóteses, o agente, numa situação que tal, nota e sofre a castração (percebe o vazio), mas rapidamente tampona-o com o simbólico.

Impossível deixar de lembrar – em relação ao tema da falta – de Roberto Esposito, para quem a comunidade deverá ser engendrada justamente a partir não “do que tenho”, mas “do que *me falta*”. É a falta que vai constituir a verdadeira comunidade⁴⁹. Para tanto, é fundamental que haja em nós esse *reconhecimento da falta*. Nossa sociedade está constituída sob a categoria da propriedade, do que “tenho” (nos seus mais diversos matizes), não da falta. A sociedade de hoje está amparada sobre o signo do *credor*, não do *devedor*. A ausência do reconhecimento de que somos todos – e eternamente – devedores reafirma uma forma de vida imunitária. A consciência da “falta” propicia um agir de doação, ao contrário do atual agir imunitário e individualista, próprio à noção do crédito e à visão do outro como ameaça – ou como sujeito. Nesse cenário, vemos que o nosso direito, e com ele a nossa política, está irremediavelmente orientado a conferir guarida e tutelar o que “tenho”, a agir como servo da propriedade. Dessa forma, quanto mais direito, menos doação, menos gratuidade, menos abertura⁵⁰ – e, por que não dizer, menos política (mais espectralidade política). O direito, ao invés de assumir uma postura crítica (pondo em questionamento a dominação), está de mãos dadas com os demais dispositivos de administração da vida humana, sendo, ele

⁴⁶ AGAMBEN, *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*.

⁴⁷ FREUD, *A Interpretação dos Sonhos*. Vol. V.

⁴⁸ BACHELARD, *A formação do espírito científico*.

⁴⁹ ESPOSITO, *Communitas*. p. 30-31.

⁵⁰ RUIZ, “A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre Schmitt e Benjamin”. p. 31.

próprio, apenas mais um deles⁵¹. Ficamos, assim, descomprometidos e desvencilhados de um comportamento ético, de abertura, de potência, e um dos tantos instrumentos reafirmadores desse contexto de captura é, sem dúvidas, em nossa ótica, a roupa.

6. O questionamento da fratura entre ser e práxis e do dispositivo veste-nudez

Como forte questionamento a esta cesura percebida entre o ser e sua *práxis*, entre a existência e a normatividade, Agamben traz à baila a vida monástica, cujos seguidores tinham como horizonte e finalidade promover uma justaposição o mais perfeita possível entre forma e vida. Nesse sentido, buscavam nada fazer que não detivesse uma profunda significação e estivesse absolutamente conectado com sua vida cenobítica. Obra e vida, nesse sentido, terminavam por ingressar em uma zona de indistinção, o monge acabando por ser (vida) aquilo revelado por – e expressão de – suas práticas (forma); cada ato seu detinha uma devida significação e se encontrava inserido e em orientação à sua vida monástica. E é precisamente nesse diapasão que a roupa acabará por ostentar um papel de surpreendente relevo.

O filósofo italiano assevera que é na seara monástica que o termo *habitus*, o qual em sua gênese designava “modo de ser ou agir” e que nos estoicos delineava a ideia de “virtude”, acabará por assumir a concepção de *modo de vestir*⁵². Nada obstante na própria antropogênese o surgimento das vestes esteja vinculado a um aspecto de ordem moral, na medida em que o Criador obriga Adão e Eva a vestirem as peiças em consequência da desobediência perpetrada, Agamben assevera que é no contexto cenobítico que perceberemos a moralização completa dos elementos da veste, cada qual carregando, então, um preciso significado, que deveria retratar a própria vida monacal:

Por isso, descrever a veste exterior equivalerá a expor um modo de ser interior. O hábito do monge não concerne, de fato, ao cuidado do corpo, mas é, sobretudo, *morum formula*, ‘exemplo de um modo de vida’. Sendo assim, o pequeno capuz (*cucullus*) que os monges usam dia e noite é uma advertência para ‘manter em cada instante a inocência e a simplicidade das crianças’. As mangas curtas da túnica de linho (*colobion*) ‘significam a renúncia a qualquer ato e a qualquer obra mundana’ – e aprendemos de Agostinho que as mangas longas (*tunicae manicatae*) eram procuradas como sinal de elegância. As alças de lã que, passando por baixo das axilas, mantêm as vestes aderentes ao corpo dos monges significam que eles estão prontos para qualquer trabalho manual.

⁵¹ Conforme se pode claramente concluir da exposição agambeniana sobre o *dispositivo*.

⁵² AGAMBEN, *Altíssima Pobreza*. p. 25.

O pequeno manto (*palliolus*) ou sobreveste (*amictus*) com que se cobrem o pescoço e os ombros simboliza a humildade. O bastão (*baculus*) lembra que eles ‘não devem caminhar inermes em meio à multidão berrante dos vícios’. As sandálias (*gallicae*) significam que ‘os pés da alma devem estar sempre prontos para a corrida espiritual’.

Esse processo de moralização do hábito alcança seu ápice no cinto de pele (*zona pellicia, cingulus*) que o monge deve sempre usar: ele o constitui como ‘soldado de Cristo’, pronto a combater o demônio em todas as circunstâncias (...) Mais ainda: o *habitus cinguli* (que obviamente não pode significar ‘a veste do cinto’, mas equivale a *hexis* e *ethos* e indica um hábito constante) constitui uma espécie de *sacramentum*, um sinal sagrado (...), que significa e manifesta a mortificação dos membros em que estão contidas as sementes da luxúria e da libidinagem⁵³.

Vemos, pois, que, em contraposição a uma *práxis* (no caso, o vestir, com todas as suas implicações políticas) que está dissociada do ser (acabando o indivíduo atualmente por trajar uma indumentária que se desconecta de sua existência, retirando desta sua relevância), o que se percebe do paradigma monástico é a busca de uma total integração entre essência e operatividade, revelando o ato de trajar a própria significação da vida do monge. No limiar normativo-existencial entre forma e vida, produz-se uma vida absolutamente integrada à prática, acabando os atos por refletirem e estarem absolutamente comprometidos com a vida cenobítica. Trata-se de um questionamento poderoso aos nossos tempos, em que o vestir é ditado pelo andar da inexpressividade dos rostos da moda, cuja significação à vida parece não resistir a um olhar mais apurado. Os monges, nesse passo, com suas práticas profundamente ligadas às suas vidas, produzem uma crítica mordaz ao ato de vestir de nossos tempos, revelando a fissura aberta e a castração inafastavelmente verificada.

Na contemporaneidade, ademais, a despeito da imperante assinatura teológica da veste, com suas imposições sociais e políticas, percebemos a existência de comportamentos que almejam questionar esse dispositivo⁵⁴.

⁵³ AGAMBEN, *Altíssima Pobreza*, p. 26.

⁵⁴ Quando do impasse havido nas contas da Grécia, a qual buscava o auxílio dos demais países da chamada Zona do Euro para não se precipitar em um doloroso colapso financeiro, foram feitas, por diversas vezes, filmagens do parlamento grego em suas discussões sobre o tema, chamando atenção uma prática lá adotada pelos respectivos deputados: a deposição maciça que se fez do uso da gravata. Alexis Tsipras, primeiro-ministro grego, promovendo o que se cunhou como uma “quase revolução indumentária no universo da política”, aboliu o uso do acessório em todas os eventos políticos, dos mais singelos aos de oficialidade mais extrema⁵⁴, causando constrangimentos e até mesmo uma inusitada situação em que o seu colega da Itália, Matteo Renzi, presenteou-o publicamente, frente às câmeras, com uma gravata italiana, rogando-lhe que doravante a trajasse. Tsipras

A par de tais e outros – não tantos, mas verificáveis na sociedade – questionamentos a respeito do dispositivo da veste, operante a serviço da rede da *oikonomia*, inegável, no entanto, o domínio e captura avassaladora que a moda – um fenômeno essencialmente ocidental e moderno⁵⁵ – promove na atualidade. Fica a pergunta: como enfrentar um dispositivo tal? De que forma a ele fazer frente? A estratégia é tencionar pura e simplesmente destruí-lo?

7. A título de conclusão: a profanação

O primeiro e fundamental ponto é tencionarmos conhecer os dispositivos à exaustão. Apenas conhecendo-os e adquirindo consciência sobre sua existência e seu funcionamento lograr-se-á adotar a melhor estratégia para a eles se fazer frente. O exame minucioso fará aflorar a cognoscibilidade do que Agamben batiza de “corpo-a-corpo dos seres vivos com os dispositivos”⁵⁶, as relações donde advém a captura e a separação a estes próprias.

Os dispositivos têm por função (i) promover separações, retirando aquilo que outrora era de uso comum de todos e reservando-o a um determinado âmbito, em separado, sendo então de domínio de alguns poucos autorizados (dessa forma, pratica-se a *sacralização*). Ademais, os dispositivos têm por finalidade (ii) operar capturas, enredando seres em suas malhas, adequando os indivíduos em seus comportamentos, gestos, pensamentos, emoções (e nesse sentido a roupa é um exemplo rigoroso).

agradeceu sorridente, respondendo que, caso se chegasse a um acordo quanto ao auxílio à Grécia, ele a usaria de bom grado (Disponível em <http://expresso.sapo.pt/internacional/renzi-que-deu-uma-gravata-a-tsipras-acredita-em-acordo-europa--grecia=f909256>, acessado em 3 de julho de 2015). Da mesma forma, o ministro de finanças grego, Yanis Varoufakis, ao encontrar com seu colega britânico, George Osborne, quebrou drasticamente o protocolo dos encontros de governo, abolindo o terno e a gravata e se apresentando à reunião de jaqueta e camisa para fora das calças, cumprimentando Osborne com uma das mãos no bolso (Disponível em <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2936484/The-laidback-approach-Greece-s-new-Essex-educated-finance-minister-arrives-talks-George-Osborne-leather-jacket-minus-tie.html>, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/greece/11385560/From-Yanis-Varoufakis-leather-jacket-to-Berlusconi-bandana-the-most-radically-dressed-politicians.html>, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/03/greece-finance-minister-yanis-varoufakis-normal-person>, acessados em 3 de agosto de 2015). Evidentemente que alguns profissionais do aparato da moda já estão vendo aí “tendências” sendo ditadas, mas, de todo modo, vale pensarmos nesse registro a título de questionamento do dispositivo da veste. De igual sorte, interessante lembrar da situação narrada por Juremir Machado da Silva, o qual foi recebido por Michel Houellebecq em sua residência em Paris, para uma matéria jornalística, a propósito de seu último livro, quando, na ocasião, o autor se apresentara para a entrevista trajado em pijamas (disponível em <http://www.correiopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=6836>, acessado em 3 de agosto de 2015), promovendo um indisfarçado questionamento à imposição das vestes adequadas.

⁵⁵ Conforme LIPOVETSKY, *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*.

⁵⁶ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 44.

Agamben diz, dessa forma, que a estratégia não pode ser simples. Almejar puramente os *destruir* seria qualquer coisa de muito ingênuo. O pensador italiano percucientemente assevera que, assim como não há religioso sem separação, da mesma forma, ao revés, toda separação guarda um signo de religiosidade⁵⁷. Trata-se a moda, conforme dito alhures, de uma assinatura teológica da veste, a qual por intermédio de um sofisticado, detalhado e refinado aparato, utiliza-se do dispositivo veste-nudez para – em meio a rituais sacrificais – capturar os seres vivos que ingressam no vórtice de seu corpo-a-corpo (não só os consumidores finais, alvos por excelência, mas também os próprios *designers*, estilistas, fotógrafos, assim como as modelos de rostos sem expressividade, se afiguram igualmente capturados e dessubjetivados). Além de se capturar, promovem-se flagrantes separações, sacralizando-se objetos, entidades e práticas, em um contexto de secularização. Como romper com essa lógica? De qual estratégia fazer uso para afrontar e questionar esses dispositivos que minam, sobretudo, a potência de não fazer do indivíduo?

Agamben apresenta um “contradispositivo”, que restitui ao uso comum aquilo que foi separado; que desativa o dispositivo e anula o afastamento por este perpetrado: tal contradispositivo é precisamente a *profanação*. Profanar, nesse contexto, seria trazer de volta ao comércio de todos aquilo que, de alguma forma, foi apartado pelos ritos sacrificais por conta da ação dos dispositivos. Essa restituição levada a cabo pela profanação objetiva desarticulá-los e desativá-los, não simplesmente os destruindo, mas conferindo-lhes um novo uso, comum. Agamben, nesse sentido, dá o exemplo da criança que brinca com antigos objetos dos pais, objetos antes importantes, carregados de significação e de seriedade, mas que atualmente se encontram antiquados, ultrapassados. Assim como a criança brinca, conferindo-lhes um novo uso, diferente do original, que, no mais das vezes, até recorda o anterior propósito e uso, mas que é de fato outro, não mais o mesmo; assim também deverá ser feito com os dispositivos, desarticulando-os, desativando-os, tornando-os inoperosos, fazendo aflorar a possibilidade de um outro e novo uso, sendo o antigo apenas lembrado, de maneira, quem sabe, esmaecida.

Cuidar-se-ia a profanação, nessa conjuntura, da “perda de um ídolo”⁵⁸, ídolo este marcado pela separação, pela veneração e pelo excessivo respeito. Ao passo que o sacralizado exige circunspeção, atenção ilimitada, respeito excessivo, consideração desmedida (conforme o termo *religio/relegere* está a denotar: a atenção demorada e redobrada, o reler, o revisar,

⁵⁷ AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 45.

⁵⁸ “[S]eria nesse contexto perder um ídolo, encontrar novamente à nossa porta a questão da verdade, antes ofuscada pela presença de sua meia-irmã mais robusta e vigorosa. Tarefa da filosofia talvez seja criar campos de tensão, desfraldar limites demarcados demais” (NASCIMENTO, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*).

próprios aos ritos religiosos⁵⁹, a profanação privilegia uma certa des-consideração, um des-respeito, uma irreverência, uma des-atenção, um des-sacralizar.

Ações que tomem em linha de conta o agir crítico, questionador, que promovam um descolamento da automaticidade imposta, que preservem hígida a possibilidade, própria ao humano – e somente a ele –, de não fazer, de fazer criativa e diferentemente, de dar um novo e impensado uso ao hodierna e correntemente visto e tratado; ações que prestigiem a *potência-de-não*. Talvez esteja aí, conforme Agamben, a chave para uma nova política, para uma política que vem.

E somente quando lograrmos, nesse diapasão, reconhecer os dispositivos e sua funcionalidade, tivermos consciência desse corpo a corpo produzido entre estes e os seres viventes, poder-se-á, por meio da ação profanadora, tencionar encontrar brechas que permitam a consideração da *potência-de-não* em sua autonomia, para, quiçá, preenchendo a cesura ser e prática – conferindo razão e tributo à secular investida franciscana –, conseguirmos, em efeito, vislumbrar uma vida indissociada de sua práxis; uma práxis que seja, em todos os seus termos, vida.

THE CLOTHING APPARATUS AND THE SEPARATION BETWEEN BEING AND PRAXIS: THINKING ABOUT A POWER OF NOT-DOING

Abstract: The goal of this article is to discuss the *vesture*, starting from Giorgio Agamben's theory. In the first part, the conception of *potency* (brought by the Italian philosopher from the aristotelian teaching) is exposed. Then, we present the Agamben's verification about the breaking between the *being* and the *praxis*. Ensuing, the notions of *device* and *oikonomia* are examined, in order to make easy the path to analyze the specific device *vesture-nudity*, what we do next. So, we make some critical notes about that and we finish the work bringing the category of *profanation*. The text's background is the fracture between *life* and its *form*, between *being* and its *doing*, and the necessity of to preserve the characteristic, by excellence, of the humanity: the *potency of not*.

Keywords: vesture – nudity – device – profanation – potency of not

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Altíssima Pobreza*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

⁵⁹ AGAMBEN, *Profanações*. p.66.

- _____. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti, 2ª. ed., São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo, 2ª. ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2010.
- _____. *O Reino e a Glória*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- _____. Conferência na UNSAM. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_lc3kcJzYbs, acessado em 31 de julho de 2015.
- _____. <http://blogdaboitempo.com.br/2014/12/08/agamben-o-fascinio-discreto-de-poncio-pilatos/>, acessado em 31 de julho de 2015.
- BÍBLIA SAGRADA. Disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/>, acessado em 3 de agosto de 2015.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. In https://www.youtube.com/watch?v=_lc3kcJzYbs, acessado em 31 de julho de 2015.
- COSTA, Flavia. “Entrevista com Giorgio Agamben”. Tradução de Susana Scramim. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 131-136, jan/jul. 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011, acessado em 31.7.2015.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Vol. V. Disponível em <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/artigos/147-obras-completas-de-sigmund-freud.html>, acessado em 3 de agosto de 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MELVILLE, Herman. *Bartleby O Escrivente*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Grua, 2014.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre Schmitt e Benjamin”. *Cadernos IHU*. Ano 10, n° 39. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

Outros endereços eletrônicos consultados e acessados em 3 de agosto de 2015:

<https://www.youtube.com/watch?v=ArOnJCMriyI>

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:CaravaggioEcceHomo.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce-homo_Mantegna.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Munk%C3%A1csy_Ecce_Homo_part.JPG

[https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Antonio_Ciseri_\(1\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Antonio_Ciseri_(1).jpg)

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Hieronymus_Bosch.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Janssens_Ecce_Homo.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Eccehomo.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Tintoretto_-_ecce_homo_masp.JPG

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Quentin_Massys-Ecce_Homo-1520,Doge%27s_Palace,Venice.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:CigoliEcceHomo.jpg.

<http://oglobo.globo.com/ela/moda/novo-primeiro-ministro-grego-abre-mao-da-gravata-lanca-moda-entre-os-politicos-16948727>

<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/01/1581007-che-grego-novo-primeiro-ministro-dispensa-gravata-e-biblia.shtml>

<http://expresso.sapo.pt/internacional/renzi-que-deu-uma-gravata-a-tsipras-acredita-em-acordo-europa--grecia=f909256>

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2936484/The-laidback-approach-Greece-s-new-Essex-educated-finance-minister-arrives-talks-George-Osborne-leather-jacket-minus-tie.html>

<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/greece/11385560/From-Yanis-Varoufakis-leather-jacket-to-Berlusconis-bandana-the-most-radically-dressed-politicians.html>

<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/03/greece-finance-minister-yanis-varoufakis-normal-person>

<http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=6836>

CRITICAL THEORY, RELATIONS OF DOMINATION, AND A CERTAIN IDEA OF SOCIAL JUSTICE

Nunzio Ali¹

Abstract: Nowadays, many authors claim to belong to the critical theory tradition although their research focuses on a heterogeneity of topics and not all of them refer to the Frankfurt School. Within this debate, this paper shows how relations of domination could be considered the main object of investigation of critical theory. This could help us not only to delineate its methodology, but also, and mainly, to provide a compelling answer to some objections critical theory seems to face. Last but not least, it could additionally show that this object is strictly related to a certain idea of social justice. In this way, critical theory could remain consistent with its immanent or reconstructive methodology, and, in the same way, it could be better grounded in its emancipatory intention, thus avoiding falling into relativism. Obviously, we are aware that the critical theory tradition is concerned with a huge number of issues. It focuses on highly differentiated social phenomena, addressing its criticism to capitalism, ideologies, unjust socio-economic distribution, a certain idea of individual freedom, ways of conceiving identity, and many others. This paper, however, argues that it is possible to view how critical theory tackles all these topics from the same essential perspective: it criticizes eminently the relations of domination that these social phenomena reproduce. Moreover, by considering relations of domination as critical theory's main object of investigation, we can draw a particular grammar of justice which is imminently *relational* or *intersubjective*.

Keywords: Critical Theory; Relations of Domination; Immanent Critique; Social Justice; Power.

1. Critical theory and relations of domination

Nowadays, many authors claim to belong to the critical theory tradition although their research focuses on a heterogeneity of topics and not all of them refer to the Frankfurt School. For this reason, numerous works² have recently flourished containing as their central issue the methodology adopted by authors who consider themselves critical theorists in order to stress the fundamental features of investigation they share, and, in doing so, define the specific methodology that should characterize critical theory. From an initial insight, we can assert that critical theory's main area of interest is social criticism, but this appears to be too

¹ PhD. Student in Ethics and Political Philosophy - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Email: nunzioali@gmail.com. Supervisor: Professor Dr. Alessandro Pinzani.

² STRYDOM, *Contemporary Critical Theory and Methodology*; GIACCHETTI LUDOVISI, (edited by), *Critical Theory and the Challenge of Praxis*. CORTELLA, "Paradigmi di teoria critica"; HRUBEC, "Participatory and Critical Social Philosophy. Critical vs. Authoritarian Theory".

general and vague, mostly because not all social criticism adopts the perspective of critical theory.

This paper, then, attempts to show that relations of domination could instead be considered critical theory's main object of investigation. This could help us not only to delineate the methodology of critical theory but also, and mainly, to provide a compelling answer to some objections it seems to face. Last but not least, it could additionally show that this object is strictly related to a certain idea of social justice.

One of the most important advantages of this approach might be to overcome a classic controversy in political and social philosophy concerning two different, and apparently irreconcilable, perspectives faced by social and political theorists. In the first perspective "the task is to discover or invent an 'ideal theory' employing the method of rational construction, and then to ask how the resulting abstract moral principles can be 'implemented' in practice."³ In the second perspective, instead, "one should start from the reality of concrete political contexts, reject normative cloud cuckoo conceptions and confine oneself to what is possible and acceptable here and now in view of deep-seated interest conflicts."⁴ This paper sustains that critical theory is able to avoid this fruitless opposition; we can, though, obtain this result only if we are able to reject the two main objections presented against critical theorists' methodology, that is, immanent or reconstructive critique. The first objection concerns a presupposed lack of autonomy where the normative status of critical theory necessarily depends on the normative standards it aims to criticize but that it is not able to generate autonomously.⁵ The second objection regards the intention of critical theory to offer not only a simple critique of the state of things, but, above all, a critique which is able to stimulate changes and transformations. This objection holds that even if critical theory effectively offers a transformative critique, it is not able to guarantee, or even point out or suggest, that these transformations and changes would be emancipatory and that they would really represent an improvement.⁶

This paper suggests that it is possible to reject these two important objections by considering relations of domination as the main object of critical theory. Obviously, we are aware that the critical theory tradition is concerned with a huge number of issues. It focuses on highly differentiated social phenomena, addressing its criticism to capitalism, ideologies, unjust socio-economic distribution, a certain idea of individual freedom, ways of conceiving identity, and many others; and in all these cases it proceeds to highlight internal and necessary contradictions. This paper, however, argues that it is possible to notice how critical theory

³ FORST, *The right to justification*, p. 1.

⁴ FORST, *The right to justification*, p. 1.

⁵ JAEGGI, "Repensando a ideologia".

⁶ STAHL, "What is Immanent Critique?". For a complete explanation, see: STAHL, *ImmanenteKritik. Elementeiner Theoriesozialer Praktiken*.

tackles all these topics from the same essential perspective: it criticizes eminently the relations of domination that these social phenomena reproduce.

This way of considering relations of domination as the main object of investigation of critical theory draws a particular grammar of justice which is imminently *relational* or *intersubjective*. This means that a critical theory of justice focuses primarily on unjustifiable social relations, whether political or economic. In other words: “all those relations, in more or less institutionalized form, that fall short of the standard of reciprocal and general justifiability and are marked by forms of exclusion or domination.”⁷ This gives rise to some important consequences concerning questions of distributive justice and *power*.

2. The immanent/reconstructive critique and the active role of the actors

Even if it is true that the immanent critique or reconstructive critique is its own methodology of critical theory, this methodology can assume different specifications that focus more on some aspects than others. For instance, in the first generation of the Frankfurt School the points of view of the actors was generally underestimated and they embraced instead the concept of alienation; contrarily, the last generation of critical theorists pays particular attention to actors’s points of view but in some cases has appeared to lose its emancipatory intention – a central element in the critical theory tradition – for example in terms of eradicating social suffering.⁸ However, what is clear enough in recent developments in critical theory is its efforts to avoid paternalism in any form. This means not only avoiding the adoption of ‘external’ normative principles, but also taking into serious consideration the points of view of the victims of injustice or domination. Therefore, critical theory must proceed following a methodology based on an immanent/reconstructive critique and on the active role of the actors.

According to Stahl, “traditionally, an immanent critique is a form of social critique which derives the standards it employs from the object criticized, that is, the society in question, rather than approaching the society with independently justified standards.”⁹ But this can only be a starting point in precisely defining an immanent critique in the sense understood by critical theory. What appears immediately evident is that we can realize different forms of social critique depending on the way we assume the relevant standard. Cooke,¹⁰ for instance, identifies four broad positions which can be characterized as critical

⁷ FORST, *Justification and Critique*, p. 120.

⁸ See the interesting reconstruction and actualization of the concept of social suffering by RENAULT, “A Critical Theory of Social Suffering”.

⁹ STAHL, “What is Immanent Critique?”, p. 2.

¹⁰ COOKE, *Re-presenting the Good Society*.

social theory: conventionalist, radically contextualist, context-transcending, and authoritarian. We can define the first and the last respectively as internal and external social critique; both of them, however, present some important shortcomings. Precisely, an external critique (authoritarian) seems problematic in terms of justificatory power because it claims too much regarding the force of objective moral truths, while a strong internal critique (conventionalist) seems problematic in terms of transformative potential because a mere demand for consistency and accord concerning the self-understanding of the members and their concrete behaviors seems only to permit a very weak form of critique. For this reason, Ferrara¹¹ sustains that only the two remaining versions of social critique are compatible with an immanent critique, that is, the radically contextualist and the context-transcending. The former

appeals to normative ideas implicit but not fully realized within a given sociocultural context. The changes in question are deemed changes for the better because they bring us closer to how things would be, if only we were able to realize our own deepest hopes and aspirations.¹²

While the latter

appeals to normative ideas that are at once immanent to the sociocultural context in question and transcend it. As in the case of the second position, the ideas appealed to are context immanent in the sense that they are implicit within a particular sociocultural context, although, [...] in contrast to the second position, they are not merely expressions of our deepest hopes and aspirations (although they are that too); they represent hopes and aspirations that everyone, everywhere should have if they are to be able to fulfill their potentials as human beings.¹³

Ferrara locates some exemplary authors of the critical theory orientation, such as Walzer and Rorty, within the radical contextualist version of social critique, and others, such as Habermas and Honneth, within the context-transcending one. Now, we can observe that both versions of social critique adopt a position that is consistent with the origins of immanent critique, which we can track down in the Hegelian, Marxist, and Frankfurt School traditions. In fact, according to them, an immanent critique is supposed to be a strategy that not only proceeds from the actual social practice of a society, but also that attempts to go

¹¹ FERRARA, “Rethinking Critical Theory Once Again: Immanent Critique and Immanent Normativity”.

¹² COOKE, Re-presenting the Good Society, p.14.

¹³ COOKE, Re-presenting the Good Society, p. 15.

beyond a mere reproduction of the normative commitments of its members on the level of theory; in other words, it intends to stimulate a transformation. Therefore, we can agree that Stahl's specific interpretation of immanent critique fits well with these intentions and coheres with both radically contextualist and context-transcending versions of social critique. Thus, according to him, immanent critique:

is a form of social critique that evaluates both the empirical behavior constituting social practices and the explicit self-understanding of their members according to standards that are, in some sense, internal to those practices themselves. By doing so, immanent critique aims at a transformation of such practices that encompasses both actions and self-understandings.¹⁴

This definition of immanent critique is very close to the concept of "reconstruction".¹⁵ Indeed, a reconstructive critique "claims to present rules, structures, evaluative criteria, and social processes in which symbolic objects emerge and gain social meaning; and, at the same time, they are rules, structures, and processes that show potentials for emancipation."¹⁶

Jaeggi¹⁷, also, in her attempt to redefine and actualize the critique of ideology understood as a critique of domination, offers a similar interpretation of immanent critique, which stresses, above all, its internal standards and its potential in terms of the transformation of norms and social practices. She identifies five main features that distinguish immanent critique. First, immanent critique starts from norms that are inherent to a given social situation. These norms are grounded rationally, and they are constitutive to some determinate social practices and to their institutional setting. Second, immanent critique takes into account the relationship between norms and reality, which it criticizes as inverted or equivocal in itself, rather than as dissolved or weakened. In other words, the norms in question are effective but, as effective, they become contradictory. This means that the relationship between norms and reality is both false and necessary at the same time. Third, immanent critique focuses on the internal contradictions of reality and on the norms that constitute it. This kind of contradiction is not casual; rather, it is necessary and compulsory. In other words, there are inevitable reasons why norms and their respective practices and institutions cannot be realized without contradictions. Fourth, immanent critique is, then,

¹⁴ STAHL, "What is Immanent Critique?", p. 7.

¹⁵ The term is understood in the sense that Nobre and Repa suggest in *Habermas e a reconstrução*.

¹⁶ NOBRE, - REPA, *Habermas e a reconstrução*, p. 8, (my translation).

¹⁷ JAEggi, "Repensando a ideologia".

transformative. Its aim is not simply the reconstruction of the existent order, nor the restoration of a functional coincidence between norms and reality, but is to be guided by the need to construct a contradictory situation for something new. Last, immanent critique is simultaneously criticism of a practice based on norms or standards (whereby this practice does not match) and the critique of these standards themselves.¹⁸ She provides a classic example of this way of proceeding, namely, in the case of an immanent critique of bourgeois-capitalist society. In this case, the contradictions between freedom and equality in natural law understanding and capitalistic social reality should lead not only to a transformation of economic and social organization, but also to a transformation of the concepts of freedom and equality themselves, for example, toward a positive conception of freedom and a more materialistic conception of equality.

As we have seen, critical theory adopts a methodology that tends to exclude paternalism in any form, but this concern should be addressed not only to avoid any ‘external’ standards from which to investigate a particular society, but also in terms of attitudes regarding actors’s or participants’s points of view. Many critical theorists share the same opinion about the active role that actors or participants play in social critique, in particular since the introduction of Habermas’s paradigm.¹⁹

The way in which a critical theorist faces the role of agents or participants in the social practice that is the object of her investigation has to do with an important dispute about the position the theorist must assume: of an observer or of a participant. In the former case, the observer position allows the critical theorist not to become trapped in the same ideological mechanisms that she intends to reveal and denounce; however, she may run the risk of disregarding the subjective motivations and convictions of the social actors, and at the same time she might distance herself from them, losing the concrete possibility to convince them through her critical investigation. On the other hand, the participant position makes it possible to avoid these kinds of problems; however, the critical theorist might not be able to maintain the necessary distance from the social praxis and its implicit normative criteria to provide a compelling critique.²⁰

Celikates sustains that it is possible to avoid this fruitless contraposition because even if the agents are not professional sociologists or philosophers they “do not only do and think what they are doing and thinking, but they are able to relate to what they and others are doing and thinking either critically or affirmatively.”²¹ This does not mean that they always reflect on and justify what they are doing; however, “they are in principle capable of doing so and

¹⁸ JAEGLI, “Repensando a ideologia”, p. 156-157.

¹⁹ HABERMAS, *The Theory of Communicative Action - Vol. I and Vol. II*.

²⁰ PINZANI, “Teoria crítica e justiça social”.

²¹ CELIKATES, “Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn”, p. 30.

actually do so quite regularly in everyday situations of crisis and conflict.”²² In this way, one can sustain that agents are able to do this without believing in the agents’ capacity to be fully autonomous and self-transparent.

In order to understand these everyday practices and fairly common capacities of justification and critique, Celikates suggests adopting some elements of theory from Boltanski and Thévenot’s work.²³ They hold that the competencies and capacities of knowledgeable agents are not conceived as obscure mental faculties but instead as realized in the actual performances of the agents. Boltanski and Thévenot identify six principles of worth operative in the different situations of everyday life: “On the basis of each of these principles, a form of common good can be exhibited that we called a polity or cite.”²⁴ According to them, “this model aims not only to account for the arguments deployed by people in the course of their disputes, but also for the means they employ to seek to leave the dispute behind them and re-establish agreement.”²⁵ They call these means reality tests. It follows that we can therefore distinguish two general cases of critique. First, it can take as its object the way in which a test is conducted locally and show that its conduct did not respect established procedures. In the second case, the critique might become more radical; it can take the test with itself as its target, and therefore the very regime of justification applied to a situation is rejected.

In this section, we have clarified what kind of methodology characterizes critical theory. It is mainly based on the central idea of an immanent critique which is able to evaluate effectively the norms and social practices of a society, take into due consideration the self-understanding of the members of that society, and provide a critique with a high level of transformative potential. Now, as we have already stated in the introduction, it seems that inherently with this type of immanent critique two relevant objections arise.

3. Two main objections to critical theory

As we have said, the first objection concerns a presupposed lack of autonomy, where the normative status of critical theory necessarily depends on the normative standards it aims to criticize but that it is not able to generate autonomously. This has been identified by Habermas²⁶ as a sort of normative deficit (in particular concerning the first generation of critical theory). Meanwhile, the second objection holds that even if critical theory effectively

²² CELIKATES, “Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn”, p. 30.

²³ BOLTANSKI, - THEVENOT, *On Justification: Economies of Worth*.

²⁴ BOLTANSKI, - THEVENOT, *On Justification: Economies of Worth*, p. 27.

²⁵ BOLTANSKI, - THEVENOT, *On Justification: Economies of Worth*, p. 27.

²⁶ HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*.

offers a transformative critique, it is not able to guarantee, or even point out or suggest, that the transformations and changes would be emancipatory and that they really would represent an improvement. These two objections appear to be intimately linked to each other. In other words, we have to fill the gap of the potential normative deficit of critical theory in order to reject effectively not only the first objection but also the second one. This is clear when we come to evaluate Jaeggi's²⁷ and Stahl's²⁸ attempts to respond to these objections, which appear to be not very convincing, in particular in terms of the second objection.

Jaeggi highlights a potential contradiction between the transformative intention involved in critical theory analyses and their intention to exclude a normative prescription about how something should be. In other words, critical theory does not ground norms or ideas (for example, norms such as freedom and equality), neither it adopts external or independent normative standards. It says nothing about the effective necessity for norms or ideas to be realized, nor whether they are good or bad, true or false in themselves. Here, in this apparent contradiction, we can see that the two objections are related. First, this kind of immanent critique seems to lack autonomy, it is not normatively relevant. Jaeggi offers an interesting solution to this first objection, but this that appears incomplete or impartial because it seems still to leave the second objection valid.

According to Jaeggi, the process adopted by immanent critique should be considered "normatively significant"²⁹. This normativity of the second order, as she calls it, can be inferred by the object of the critique itself. For example, in the case addressed by Jaeggi, the critique of ideology, we can observe how ideologies contain normative forces. By the mere fact of being worldviews that affect social reality, they define and limit the space of possibility for action, and therefore are normative prescriptions themselves. The same process could be valid not only for the critique of ideology, but also for all the social, cultural, and political aspects that maintain and reproduce the relations of domination that critical theorists investigate and criticize. This means that the critical analysis itself gains "an autonomous normative character and not just instrumental."³⁰

Now, even if Jaeggi's considerations may be quite sufficient to reject the first objection, it seems that the second objection still remains consistent. In fact, showing that the immanent critique conceived in such way is not a simple strategy for reconstructing a social reality or for implementing its normative potential coherently, but rather, that it addresses the transformation of social reality and its norms and ideas, does not mean that such transformative potential would move towards an emancipatory new situation or configuration. In the first insight, Jaeggi suggests proceeding by adopting a Hegelian variant

²⁷ JAEGLI, "Repensando a ideologia".

²⁸ STAHL, "What is Immanent Critique?".

²⁹ JAEGLI, "Repensando a ideologia", p. 151.

³⁰ JAEGLI, "Repensando a ideologia", p. 153.

of immanent critique, namely the idea that “the correct is developed by overcoming the false.”³¹ By adopting the principle of Hegelian dialectic, Jaeggi conceives a critique that is, thus, determined and negative at the same time. Jaeggi is aware that even if she has reformulated the Hegelian dialectic in a pragmatic sense, excluding a teleological conception of history and its consequent deterministic process, the problem remains quite the same. The point is that without Hegel’s *telos* that indirectly determines and pulls his dialectical process in an emancipatory direction, we cannot have any guarantee of the paths it might take; emancipation is only one possibility among many others.

Stahl is also aware of this difficulty. He provides an illuminating example:

we can imagine a community that is committed to gender equality on the level of explicit belief. In terms of actual intersubjective reactions, however, women are not only treated badly in that community, bad behavior towards women is not negatively sanctioned. Such a community would have an immanent norm of discrimination despite having explicit norms of non-discrimination. Certainly, when dealing with such a community, one would not argue that a critic is obligated to convince them to also explicitly endorse discrimination. This is a valid argument.³²

Stahl endorses a kind of solution which has the quality, at least, to define the theory of immanent critique in a pragmatic and modest sense, thus avoiding a naïve attitude or an excessively utopian pretension, and, above all, respecting the active role of social actors. In fact, he asserts that although a theory of immanent critique should not guarantee progress, and in this sense it is not a methodology to derive what society should like, its main contribution is to establish that, beyond the standards of external critique, there is often the potential for improvement contained within our practices and that there are “reasons to be hopeful about the possibility of social progress.”³³

Obviously, this kind of interpretation is acceptable. It seems, though, that emancipatory intention is an essential element of critical theory (not simply a hope), and that it should also be essential to its own reconstructive methodology. However, following the first generation of critical theorists, it has become impossible to think of emancipation through the internal self-destructive tendency of capitalism. Since Habermas, this emancipatory intention has been thought to be inscribed in “the normative structures of modernity that have liberated the potential to produce an emancipated way of life, though this is effectively

³¹ JAEGGI, “Repensando a ideologia”, p. 153.

³² STAHL, “What is Immanent Critique?”, p. 19.

³³ STAHL, “What is Immanent Critique?”, p. 20.

only ever partially realized.”³⁴ In this sense Habermas holds that “one of the fundamental understandings of 'critique' is the confrontation between the emancipatory potential present in deeply ingrained normative structures and its limited realization in social life.”³⁵ Clearly, even if there are strong reasons to keep critical theory within Habermas’ theoretical framework, we have to keep carefully in mind a certain sociological deficit that some interpretations of his account of critical theory could imply.³⁶ Honneth was one of the first authors to highlight this weakness in Habermas’ theory, but nonetheless Honneth does not discard the emancipatory intention in his critical theory approach, rather he mostly bases his conception on what he calls a realistic concept of emancipatory interest.³⁷

In light of this, by considering relations of domination as the main object of investigation of critical theory, it could be possible to better ground its normative status and, therefore, affirm more appropriately and vigorously its emancipatory intention while also remaining coherent within its own methodology based on immanent or reconstructive critique.

It is, then, immediately necessary to provide a brief definition of the concept of domination. Here, domination concerns all kinds of processes that “strive to contain and limit critique, silence it, expel it.”³⁸ According to Boltanski, “an effect of domination can therefore be characterized by its capacity to restrict, in more or less significant proportions, the field of critique”, and further, “in a situation of domination, the loops of reflexivity whereby circulation between confirmation and critique is established are broken.”³⁹ In this way, relations of domination are concerned with specifically a way of justifying the current social praxis, and above all the manner in which the justifications of this social praxis are realized and upheld. Forst takes a similar position. According to him, “we speak of *domination* (*Beherrschung*) when the relations in question are asymmetrical, when they rest on a closure of the space of justification in favor of particular, non-justified legitimations which portray such an order as just or unalterable.”⁴⁰ According to Forst, in this case the space of justifications may be ideologically sealed off or occupied by effective threats. In this regard, “having power means being able to use, influence, determine, occupy, or even close off the space of reasons and justifications of other subjects”⁴¹, and above all it acts in this way intentionally.

³⁴ NOBRE, - REPA, *Habermas e a reconstrução*, p.19, (my translation).

³⁵ NOBRE, - REPA, *Habermas e a reconstrução*, p.19, (my translation).

³⁶ HONNETH, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*.

³⁷ NOBRE, “Reconstrução em dois níveis, Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth”.

³⁸ BOLTANSKI, *On Critique. A Sociology of Emancipation*, p. 117.

³⁹ BOLTANSKI, *On Critique. A Sociology of Emancipation*, p. 117.

⁴⁰ FORST, *Justification and Critique*, p. 10.

⁴¹ FORST, *Justification and Critique*, p. 9.

Such definition of domination has a significant consequence, namely it implies that we can understand persons “as social and at the same time autonomous beings”, therefore “they appear as active beings, not as passive entities to be acted upon, or as needy or suffering beings.”⁴² The premise that the justifications put forth by agents themselves and the way they engage in critiques in their life-world have to be taken seriously and are crucial in order to unmask domination.⁴³

Obviously, this interpretation is grounded in the idea that the “human being is an animal who can give reasons”⁴⁴, or as Forst suggests, human beings are justificatory beings. In this sense, “they not only have the ability to justify or take responsibility for their beliefs and actions by giving reasons to others, but in certain contexts they see this as a duty and expect that others will do the same.”⁴⁵

In a certain way this conception of a person as holding a basic moral right to justification does not seem to be that different from Honneth’s⁴⁶ conception of a person as a subject who claims *recognition*, or Fraser’s conception⁴⁷, in which a person claims *participatory parity*. This seems to appeal as a very ‘minimal’, or at least inevitable, moral assumption about human beings that critical theory may accept in order to avoid falling into relativism, even without renouncing its intention to ground itself in an immanent perspective. Certainly, there is great difference among these theories, for example, between Forst’s and Honneth’s conceptions that are grounded respectively in a deontological and in a teleological or substantive premise. But what is relevant here is the existence of a moral or ethical assumption in their theories which seems to be based on a minimal and as uncontroversial as possible concept of autonomy/dignity and mutual recognition. However, from a critical theory perspective, is essential in all these theories, concepts like ‘principle of justification’, ‘recognition’, or ‘participatory parity’, are results of historical reconstruction or reflection⁴⁸, and, above all, they are the results of historical social conflicts.⁴⁹ In this regard we can perfectly agree with Honneth when he sustains that critical theory should be conceived as a “form of reflection belonging to a historically effective reason which represents an emancipatory force.”⁵⁰

⁴² FORST, *Justification and Critique*, p. 4.

⁴³ BOLTANSKI, - THEVENOT, *On Justification: Economies of Worth*.

⁴⁴ PINZANI, “Justiça social e carências”, p. 151.

⁴⁵ FORST, *The right to justification*, p. 1.

⁴⁶ HONNETH, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*.

⁴⁷ FRASER, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*.

⁴⁸ See: FORST, *Toleration in Conflict, Past and Present*.

⁴⁹ See: NOBRE, “Reconstrução em dois níveis, Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth”.

⁵⁰ HONNETH, “A social pathology of reason: On the intellectual legacy of critical theory”, p. 28.

This paper demonstrates how all those social and cultural praxes, political institutions, ideologies, or more generally those social structures that critical theorists try to question could be understood as relations of domination which, in different forms and to different degrees, attempt to limit, restrict, and elude the possibility of critique, or in extreme cases exclude it directly or, more commonly, indirectly. In other words, critical theory should address its social criticism primarily toward all those mechanisms of social life that prevent some members of society from participating effectively and voluntarily in the elaboration of the discourses of justification that uphold each social structure, and therefore prevent them from advancing critiques. Here we adopt the concept of justification in Forst's understanding, according to which:

it is at once a descriptive and a normative concept: it refers to the justifications of social relations actually offered in a given society and it refers to the relations that could be accepted as justified in the light of appropriate reasons. The sphere of critique intervenes as a third domain between them, as it were.⁵¹

In this case the decisive criteria to evaluate social relations as justifiable are reciprocity and generality. This means that all those more or less institutionalized social relations and structures “must be justified by appeal to norms that can claim to hold in a reciprocal and general fashion.”⁵² Also, in this case, the criteria of reciprocity and generality are at the same time socially or historically reconstructed and they inscribe the principle of practical reason.⁵³ Another important aspect to pay attention to is Jaeggi's⁵⁴ concern about excessive neutrality regarding the different cultural forms that human life can take. Without entering into whether a manner such as Jaeggi's suggests investigating rationally these forms of life is adequate or not, we should take this concern seriously here. In this regard we can assert and agree that cultural forms of life might, and could, be objects of investigation and critique, but it seems that the best way to proceed is to critique cultural forms of life when they subtend and involve a social relation of domination. This means that social relations should be understood not only as political relations but also as economic and cultural relations even when they are not strongly or narrowly institutionalized. In a certain respect, this interpretation would be consistent with what Jaeggi and Celikates hold to be the aim of critical theory, namely, “it

⁵¹ FORST, *Justification and Critique*, p. 7.

⁵² FORST, *Justification and Critique*, p. 101.

⁵³ As Forst (*Justification and Critique*, p. 7) notes, “in order to avoid an instrumental conception of reason and given the impossibility of a substantialist conception of reason, ‘rational’ must be understood, following Jürgen Habermas, in the sense of ‘justified in discourse’”.

⁵⁴ JAEGGI, *Kritik von Lebensformen*.

aims at the dissolution of social structural blocks of reflexive capability of the actors and of their ability to act.”⁵⁵

4. Conclusion: a critical theory of social justice

As we have said, by considering relations of domination as the main object of investigation of critical theory we can draw a particular grammar of justice which is imminently *relational* or *intersubjective*. This brings about some important consequences concerning questions of distributive justice and *power*⁵⁶ that here we can only describe briefly.

First of all, we can highlight a certain idea of justice that is implicit in this interpretation and that can be defined as *relational* or *intersubjective*. This means that the requirements of justice come into play in situations where relations between the human beings involved are connected by political relations of rule or by social relations of cooperation in the production and distribution of goods. In order to avoid any misunderstanding, the meaning of cooperation must be understood in an extensive sense, that is, not simply as participation in the labor market, but a form of social cooperation insofar as participants share a social and political order. As Forst suggests:

political and social justice is a matter of how a context of political rule and social cooperation is constituted; and the first question in this regard is how individuals are involved in political and social relations generally and in the production of material and immaterial goods in particular, so that a result is just only if it is produced under conditions that can be accepted by all, that is, conditions of non-domination.⁵⁷

According to this grammar of justice, the perspective of distributive justice has to shift its focus from *what you have* in terms of goods to *how you are treated* in relation to the system of production and distribution of goods. We should abandon the simply allocative-redistributive paradigm in which a certain kind of system of production and distribution could be perceived as ‘natural’ and therefore we would need further redistribution. Instead, the first question of social justice should not be about the amount of goods each of us expects, but rather “how these goods come into the world in the first place and of who

⁵⁵ JAEGGI, “Il punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica”, p. 13, (my translation).

⁵⁶ Here power is understood in neutral terms. FORST, “Noumenal Power”.

⁵⁷ FORST, *Justification and Critique*, p. 26.

decides on their allocation and how this allocation is made.”⁵⁸ This view might say something important about inequality, above all in those advanced capitalist societies that guarantee a certain basic level of goods to a large majority of the population but at the same time their institutions of production and distribution are set in such a way as to permit huge social and economic inequality insofar as the richest and a very small part of society controls not only the economy but also political life.⁵⁹

At this point in our discussion, the role of *power* emerges in all its own relevance. Some traditional theories of social justice tend to overlook or misunderstand the relevance and influence of *power*,⁶⁰ but a critical theory of social justice should give priority to it. For a critical theory of social justice, a genealogical approach which focuses on justice indeed, searching for its historical and structural background is essential. The point is not how we should divide a cake, but rather how the cake was produced and, above all, who has the role of dividing it. In this case, the question of the distribution of power is fundamental in a theory of social justice. For this reason we should agree with Forst, who argues for a political turn within the theoretical discourse of justice, since no one can do a proper account of distributive justice without first addressing the political issue of power relations in a society: “persons should not primarily be recipients of justice, rather, they should be agents of justice, that is, autonomous agents who codetermine the structures of production and distribution that determine their lives.”⁶¹

To conclude, if it is true that relations of domination are critical theory’s main object of investigation, as this article has suggested, so it implies that a critical theory of social justice *should* inquire primarily into the social relations of domination that concretely exist, independently of whether they are strictly political or economic, and they in turn need to be transformed into justifiable relations. This means that a critical theory of social justice should be transformative and emancipatory in itself. Moreover, it is necessary to stress how this interpretation of a critical theory of social justice is not an abstract, ideal theory, but rather that it is a reflexive and historical one, since the basic impulse of not to be dominated by others either directly or indirectly, or not to be dominated by arbitrary social and political rules insofar as they are non-reciprocally justifiable, was a historical claim of social justice and it is still a central force and motivation for driving social conflict.

⁵⁸ FORST, *Justification and Critique*, p. 34-35.

⁵⁹ WERLE, “Estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito”.

⁶⁰ See: PINZANI, “It’s the power, Stupid! On the Unmentioned Precondition of Social Justice”.

⁶¹ FORST, *Justification and Critique*, p. 121.

REFERENCES

- BOLTANSKI, Luc. *On Critique. A Sociology of Emancipation*. Oxford: Polity Press, 2011.
- BOLTANSKI, Luc. - THEVENOT, Laurent. *On Justification: Economies of Worth*. Princeton University Press, 2006.
- CELIKATES, Robin. "From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn". *Constellations*, 13/1, 2006, pp. 21-40.
- COOKE, Maeve. *Re-presenting the Good Society*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.
- CORTELLA, Lucio. "Paradigmi di teoria critica". *Politica & Società*, n.3, 2015, pp. 333-354.
- FERRARA, Alessandro. "Rethinking Critical Theory Once Again: Immanent Critique and Immanent Normativity". In *Critical Theory and the Challenge of Praxis*, edited by Giacchetti Ludovisi, Stefano. Ashgate, Burlington, U.S.A. 2015, pp. 145-157.
- FORST, Rainer. *The right to justification*. Columbia University Press, 2012.
- _____. *Toleration in Conflict, Past and Present*. Cambridge university press, 2013.
- _____. *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*. Polity Press, 2014.
- _____. "Noumenal Power". *The journal of Political Philosophy*, 23 (2), 2015, pp. 111-127.
- FRASER, Nancy. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press, 2010.
- GIACCHETTI LUDOVISI, Stefano, (edited by). *Critical Theory and the Challenge of Praxis*. Ashgate, Burlington, U.S.A. 2015.
- HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Polity press, 1990.
- _____. *The Theory of Communicative Action - Vol. I and Vol. II*. Bacon Press, Boston, 1985.
- HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. IMT Press, 1991.
- _____. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Studies in Contemporary German Social Thought, 1996.

_____. “A social pathology of reason: On the intellectual legacy of critical theory”. In *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, trans. Ingram, J. Columbia University Press, New York, 2009, pp. 19–42.

HRUBEC, Marek. “Toward Participatory and Critical Social Philosophy. Critical vs. Authoritarian Theory”. Unpublished manuscript, 2013.

JAEGLI, Rahel. *Kritik von Lebensformen, (Subrkamptaschenbuchwissenschaft)*. Suhrkamp, 2013.

_____. “Repensando a ideologia”, *Civitas*, 8/1, 2008, pp. 137-165.

_____. “Il punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica”. *Consecutio temporum*, n.7, 2014.

NOBRE, Marcos - REPA, Luiz Sérgio. *Habermas e a reconstrução*. Papirus Editora, 2012.

NOBRE, Marcos. “Reconstrução em dois níveis, Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth”. In *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*, edited by Rurion, Soares Melo. Editora Saraiva, 2013.

PINZANI, Alessandro. “It’s the power, Stupid! On the Unmentioned Precondition of Social Justice”, in *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*, edited by Føllesdal, Andreas – Pogge, Thomas. Springer. 2005. pp. 171-197.

_____. “Teoria crítica e justiça social”. *Civitas*, Revista de Ciências Sociais, vol. 12, núm. 1, 2012, pp. 88-106.

_____. “Justiça social e carências”. In *Critical Theory and Social Justice*, edited by Pinzani, Alessandro – Tonetto, Milene Consenso. Nefionline, Florianópolis, 2012.

RENAULT, Emmanuel. “A Critical Theory of Social Suffering”. *Critical Horizons*, 11/2, 2010.

STAHL, Titus. *Immanente Kritik. Elementeeiner Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt a. M.: Campus, 2013.

_____. “What is Immanent Critique?”. SSRN Working Papers, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2357957, 2013.

STRYDOM, Piet. *Contemporary Critical Theory and Methodology*. London: Routledge, 2011.

WERLE, Denilson Luís. “Estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, jan.-jun. 2014, pp. 63-83.

ÉTICA, ESTÉTICA, EXISTÊNCIA: UMA INTERPRETAÇÃO DE FOUCAULT A KANT (O QUE É *AUFKLÄRUNG*?)

Jefferson Martins Cassiano¹

Resumo: Este artigo trata da interpretação que Foucault faz de Kant no que diz respeito à ética. Para tanto, destaca-se a relação entre a ética kantiana e a concepção de ética considerada por Foucault. Desse modo, pode-se observar em que medida a interpretação à *Aufklärung* está presente no desenvolvimento do pensamento de Foucault, o que permite considerar que a ética como estética da existência diz respeito à nossa atualidade.

Palavras-Chave: Foucault; Kant; Ética; Estética da existência; *Aufklärung*.

Introdução

Na aula inaugural de 1983, no *Collège de France*², Foucault apresenta duas características fundamentais do pensamento de Kant, que ao mesmo tempo determinam duas tarefas assumidas pela modernidade. Trata-se, por um lado, de uma analítica da verdade, na qual se questiona as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro; por outro lado, tem-se uma tradição crítica que nasce junto à questão da *Aufklärung* e que se direciona ao acontecimento da atualidade, que pode ser compreendida como uma ontologia de nós mesmos. É esta segunda característica do pensamento kantiano que Foucault anuncia estar vinculado: “é essa forma de filosofia [ontologia de nós mesmos] que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso”³. Diante dessa indicação dada por Foucault, torna-se relevante examinar como a interpretação a Kant se relaciona com o desenvolvimento do pensamento de Foucault, o que permite considerar que uma ética como estética da existência diz respeito à nossa atualidade.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB), sob orientação da Prof^a Dra. Maria Cecília de Almeida. E-mail: jeffmarcas@hotmail.com; todas as traduções foram feitas pelo autor deste texto.

² FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 03-41.

³ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 22.

Problematização do ‘momento kantiano’

Sabe-se que na obra *Les mots et les choses*⁴, Foucault apresenta uma análise histórica da produção do Saber sobre o homem pelas ciências humanas, e que, embasada no método arqueológico, encerra com o polêmico prognóstico da morte do homem. Notoriamente, tal obra não trata da tematização moral do homem moderno como o assunto principal proposto. No entanto, em uma entrevista⁵, o próprio autor indica a possibilidade de uma problematização da ética a partir de *Les mots et les choses*. Nesta oportuna ocasião, Foucault relata que,

Não foi tanto por se ter tido uma preocupação moral com o ser humano que se teve a ideia de conhecê-lo cientificamente, mas, ao contrário, foi por se ter construído o ser humano como objeto de um saber possível que, em seguida, desenvolveram-se todos os esquemas morais do humanismo contemporâneo⁶.

A produção do homem como objeto para as ciências humanas e o desenvolvimento moral do humanismo podem ser interessantes indicadores de como Foucault se relaciona com a filosofia de Kant.

Foucault atribui ao pensamento kantiano a inauguração da concepção moderna de homem à medida que apresenta suas três questões fundamentais: O que se pode saber? O que se deve fazer? O que convém esperar? Contudo, tais temas justificam sua razão de ser justamente à custa de uma última questão: O que é o homem⁷? Pode-se dizer que, nesse momento, Foucault se volta para uma interpretação crítica da filosofia kantiana que analisa a concepção transcendental constituinte das faculdades humanas e tem como objetivo a validação das condições para juízos *a priori*⁸. Foucault percebe, com isso, uma concepção de homem construída como fundamento para todo e qualquer saber, agir e acontecer que

⁴ Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*.

⁵ Trata-se de uma entrevista conduzida por C. Bonnefoy no mesmo ano da publicação de *Les mots et les choses* e editada originalmente em *Arts et loisirs*, nº 38, 15-21 de junho, 1966. Cf. FOUCAULT, “O homem está Morto?”, pp. 138-44.

⁶ FOUCAULT, “O homem está Morto?”, p. 152.

⁷ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 352.

⁸ Deve-se atentar que na obra *L'Archéologie du savoir*, Foucault emprega o termo *a priori* histórico, e disso convém oportunamente a distinção entre o *a priori* formal kantiano, que seria condição de validade de juízos, e o *a priori* histórico foucaultiano, que seria condição de realidade de uma determinada historicidade. Cf. FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, pp. 166-69. Compreende-se que essa acepção dada pela historicidade acompanha o ponto de vista pelo qual Foucault interpreta a *Aufklärung*, isto é, como acontecimento histórico que permite o questionamento acerca de quem é o homem da atualidade.

remete a uma analítica da verdade. As consequências observadas dessa interpretação crítica condicionam o pensamento antropocêntrico da modernidade⁹.

Em *O governo de si de dos outros*, curso ministrado no *Collège de France* em 1983, encontram-se os estudos em que Foucault avalia o pensamento kantiano sob a perspectiva do que pode-se designar como uma interpretação *Aufklärung*¹⁰. Kant, no opúsculo *O que é ‘Esclarecimento’?*, concebe a modernidade como a época do Esclarecimento (*Aufklärung*) e exorta seus contemporâneos à saída (*ausgang*) de um estado de menoridade no qual se encontram incapazes de fazer uso público da razão¹¹. Ainda assim, Kant propõe uma acepção de homem que, por ser definido enquanto sujeito universal, motiva o desenvolvimento moral da humanidade na dignidade da pessoa. Nesse caso, Foucault assinala o modo como Kant realiza um novo questionamento, quer dizer, não mais propor uma fundamentação do ser racional, mas antes convocar uma atuação a toda cultura: a saída (*ausgang*) do homem do estado de menoridade do qual é o próprio culpado. Nota-se, portanto, que Kant não somente propõe o questionamento fundamental sobre o que é o homem, mas também sugere um questionamento também radical no qual o homem está convocado a atuar por si próprio na atualidade. São estas as duas interpretações sobre Kant encontradas no pensamento de Foucault de um modo geral, visando principalmente assinalar a influência de Kant para a filosofia moderna.

No entanto, essas interpretações interessam no que dizem respeito ao âmbito da ética. Segundo Foucault, para o pensamento da modernidade, não há moral possível¹², pois afora as morais religiosas, apenas fica concebido como ética o epicurismo e estoicismo da antiguidade. Entretanto, há um detalhe; em uma breve nota de fim de página, e sem maiores esclarecimentos, o pensador francês comenta: “entre as duas [moral epicurista e moral estoica], o momento kantiano atua como posição intermediária: é a descoberta de que o sujeito,

⁹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, pp.351-54.

¹⁰ Opta-se por não traduzir o termo *Aufklärung* ao longo deste texto.

¹¹ KANT, “Resposta à pergunta: O que é “Esclarecimento”?”, 2006.

¹² Esta é uma passagem importante de *Les mots et les choses* (1966, pp. 338-39) da qual se observa duas considerações correlacionadas: *a*) que a *épistémé* moderna, configurada pela analítica da finitude, tem na “emergência” do homem como objeto do saber possível, a irredutível ambivalência do *cógito* (autorreflexão, intencionalidade, consciência de si) como fundamento para todo o conhecimento possível, e ao mesmo tempo, o impensado (inconsciente, sedimentado, indeterminado) como a positividade daquilo que se obtém transformado pela atividade do *cógito*; o duplo *cógito*-impensado se torna, para a ética moderna, tanto o conteúdo quanto a forma da ação. *b*) que a modernidade não pode propor nenhuma moral, pois o pensamento antropocêntrico do séc. XIX subverteu o impensado por meio da atividade científica das ciências humanas, que pode ser entendida como uma ação de transformação que não propõe uma formulação moral. Esta análise antecipa os mecanismos de intervenção e procedimentos disciplinares como apresenta a obra de Michel Foucault: *Surveiller et punir* (Éditions Gallimard, 1975).

enquanto é um ser racional, concebe a si mesmo sua própria lei que é a lei universal”¹³. Nesse caso, faz-se necessário observar como Foucault compreende a moral e a ética.

Genealogia e estrutura da subjetividade ética

Na introdução de *O uso dos prazeres*, Foucault determina os termos pelos quais diferencia moral e ética¹⁴. O termo moral contém uma ambiguidade, que tanto pode designar o *i*) código moral, como conjunto de valores e regras de ações propostas por intermédio de dispositivos diversos; quanto como pode significar *ii*) moralidade do comportamento, como a maneira pela qual se subordina aos princípios de conduta, respeita-se ou negligencia-se obrigações que se tem maior ou menor consciência. Isso forma o que pode-se chamar de sistema código-conduta. No que concerne à definição de ética, um novo elemento é acrescentado por Foucault a sua filosofia: a experiência de si mesmo (*soi*). Tal introdução versa sobre a concepção de subjetividade identificada nas experiências sobre si mesmo, sendo que a experiência constitui transformações pelas quais o sujeito moral consegue um novo modo de ser, isto é, um *êthos*. Por isto, Foucault propõe a análise da constituição do sujeito moral junto aos processos de subjetivação, que se manifestam através das práticas de si correspondentes. Desse modo, pode-se distinguir entre duas vias de vinculação aos processos de subjetivação: por uma via, sistemas código-conduta orientados por uma relação de obrigações, ao exemplo do modelo jurídico; pela outra via, uma relação ética do sujeito moral elaborado pelas práticas de si que enfatizam as técnicas e procedimentos por meio de exercícios que colocam a si mesmo como objeto a conhecer, e as práticas que permitem transformar seu *êthos*.

Cabe observar que a genealogia da subjetividade ética, isto é, a experiência de si mesmo (*soi*) concebida por Foucault, se apoia em práticas de si assumidas como princípios gerais de atitudes aos quais convém a ação moral, sem a necessidade de um sistema código-conduta, mas por meio de atitudes que individualizam a ação, modulam e singularizam as formas de subjetivação. Com isso, percebe-se que o principal critério adotado pela ética foucaultiana, aquele que promove a genealogia da subjetividade ética, é a relação de si mesmo (*rapport à soi*)¹⁵. Conforme pode ser observado na obra *O cuidado de si*, a relação de si mesmo constitui tanto o termo de uma conversão (modificação na atitude) quanto o objetivo final

¹³ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 339, nota de rodapé.

¹⁴ FOUCAULT, *História da sexualidade: O uso dos prazeres*, pp. 26-31.

¹⁵ FOUCAULT, Sobre a genealogia da ética: um trabalho de revisão. Entrevista concedida a H. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, Forense Universitária, 1995, p. 263.

das práticas de si; de modo que as práticas de si¹⁶ definem o estilo com relação à própria atitude¹⁷. De fato, a proposta oferecida pelo pensador francês encaixa-se em um programa *êtho-poético* de autorrealização e autotransformação do indivíduo em sujeito moral, na medida em que a relação de si mesmo promove a genealogia da subjetividade ética, ou seja, as formas de subjetivação por meio de técnicas e práticas de si.

A subjetividade ética, portanto, deve tratar do modo pelo qual o indivíduo constitui a si mesmo como sujeito moral. Para tanto, Foucault concebe quatro aspectos da ética aplicados ao sujeito moral: *i)* a substância ética como maneira pela qual se deve constituir parte de si mesmo como matéria de conduta moral; *ii)* o modo de sujeição como maneira pela qual se estabelece relação com regras e se reconhece obrigado a praticá-las; *iii)* a elaboração ascética como exercícios efetuados para transformar a si mesmo em sujeito moral da própria conduta; e *iv)* a realização teleológica como conjunto de ações morais que tendem à autofinalização do sujeito moral. Pode-se admitir que a descrição desses quatro aspectos da ética constitui a estrutura pela qual é possível reconhecer a relação de si mesmo conforme o entendimento de Foucault¹⁸. A partir do critério da relação de si mesmo, é possível reconhecê-lo, de acordo com a interpretação de Foucault, como princípio ético assumido por Kant, em acordo com a já mencionada sentença: o ser racional que concebe a si mesmo a lei universal.

Contrariamente às éticas que julgam a conduta em vista das consequências, para a ética kantiana são os princípios da razão prática que direcionam a vontade. Para que os princípios de tal razão possam ser afirmados, Kant faz uma radical secção entre as inclinações em conformidade ao dever, e a ação por dever direcionada por princípios da própria razão. É por respeito a si mesmo que se estabelece um dever moral do agir a despeito das circunstâncias. Uma vez que a ação por dever corresponda ao respeito da própria vontade, tem-se a condição de possibilidade da lei moral. Esta relação de si mesmo instituída por Kant, na qual o sujeito moral concebe a si mesmo como legislador universal, não poderia existir de outro modo senão pela dignidade como um fim em si mesmo. A dignidade humana é uma condição única que pode aferir o fim em si mesmo que o sujeito moral deve almejar em respeito à humanidade, pois segundo Kant, “portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade”¹⁹. Dessa forma, a

¹⁶ Práticas como: cuidado de si (*epiméleia heautoû*), conhecimento de si (*gnôthi seautón*), uso dos prazeres (*chrêsis aphrodision*), dizer-verdadeiro (*parrhesía*), entre outros termos, são exemplos pelos quais Foucault avalia práticas e técnicas constituídas por relações de si mesmo.

¹⁷ FOUCAULT, *História da sexualidade: O cuidado de si*, pp. 63-70.

¹⁸ Por essa estrutura pode-se compreender as éticas do uso dos prazeres na época da Grécia clássica e do cuidado de si na era dos Impérios latinos; ainda o que Foucault chama de uma ética da hermenêutica do desejo, referente à pastoral cristã dos séculos III-IV. Cf. FOUCAULT, *O cuidado de si*, p. 235.

¹⁹ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.77.

ética kantiana transforma o sujeito moral em legislador universal pela própria autonomia da vontade, e o modo como o faz depende apenas de uma relação de si mesmo.

Observado esse ponto, convém destacar que Kant confere uma nova acepção de ética ao pensamento da modernidade. Como ressalta Brochard, toda a moral antiga tem “com efeito, o objetivo proposto expressamente em todas as escolas filosóficas antigas, tanto na escola estoíca como na de Epicuro ou de Platão, é alcançar a vida feliz. E a felicidade em questão é a felicidade da vida presente”²⁰. A moral antiga trata de uma sabedoria de vida, a qual só pode ser executada pela filosofia. Com Kant, ao postular um reino dos fins para a humanidade, se altera o ponto de aplicação ética. A conduta para uma vida sábia é substituída pelo ideal regulador do dever ser; não mais uma exortação ao bem-viver, porém estabelecer princípios e deveres universais passa a ser a nova tarefa da ética proposta por Kant, ou seja, trata-se agora de realizar uma fundamentação.

Interessante notar que para a fundamentação da moral, Kant concebe o ser racional como modelo ético, pois este se encontra em liberdade às causalidades da natureza. Para justificar tal posição, Kant pressupõe a liberdade da vontade fundada em um mundo inteligível, pertencendo este último ao domínio da razão prática²¹. O ser racional é motivador para que a razão se torne prática, conquanto somente o ser racional seja princípio suficiente para o exame da vontade. E como todo ser racional é portador da dignidade humana, constitui o valor supremo da moralidade. Portanto, o ser racional assegura uma forma ética na qual o sujeito não se submete a nenhuma lei moral que não seja em relação a si mesmo. Percebe-se, por este raciocínio, que a ética kantiana, ao transformar o sujeito moral em legislador universal, institui um tipo de moral que não se contradiz, isto é, ao dar a si mesmo o princípio do dever moral, nenhum legislador universal deve obediência senão em relação a si mesmo.

Compreende-se, portanto, que a genealogia e a estrutura apresentadas em *O uso dos prazeres* endossa o comentário feito à moral kantiana em *Les mots et les choses*. O que habilita a moral kantiana a ser uma possibilidade na modernidade não advém do simples fato de que Foucault sugere Kant como inaugurador da *épistémè* moderna²²; esse reconhecimento provém da compatibilidade do mesmo critério que ambos os autores utilizam para assinalar a ética, que Foucault define como relação de si mesmo.

²⁰ BROCHARD, “Moral antiga e moral moderna”, p. 136.

²¹ KANT, Fundamentação da metafísica dos costumes, pp. 103-05.

²² FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p. 353: “A antropologia [leia-se kantiana] constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós”.

A obediência ao dever moral e a Crítica à *Aufklärung*

Uma ética como postulada por Foucault, ética da relação de si mesmo, coloca-se frente à pertinente questão da obediência²³. Em relação à interpretação a Kant, esta questão é debatida por Foucault em *What is critique?*²⁴, no qual o limite da obediência e o princípio da autonomia se relacionam em uma atitude crítica. Segundo Foucault, Kant relaciona a atitude crítica com a *Aufklärung* a partir de três pontos: *i*) o estado de menoridade da humanidade; *ii*) a incapacidade de servir-se do próprio entendimento; e *iii*) a saída dessa condição de obrigação à obediência. Isso em razão ao modo como Kant declara a situação do homem da modernidade:

*Aufklärung é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem para servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude!*²⁵.

Neste excerto, percebe-se que a situação de menoridade do ser humano se deve à covardia de fazer uso do próprio entendimento, condenando à tutela e à comodidade. Nesse sentido, a ciência, o direito e a religião são exemplos de tutela da ação social. A obediência a este tipo de situação é denunciada por Kant: não raciocinai, mas obedecei²⁶. Tal disposição à obediência é denominada por Kant de uso privado da razão; em contraponto, para que

²³ Ora, sabe-se que Michel Foucault, em *Surveiller et punir*, 1975, discute justamente a função do poder disciplinar na obediência (*douceur*) dos corpos, a partir do que Foucault identifica como modo de sujeição (*assujettissement*). Ainda, Cf. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 34-7.

²⁴ Trata-se de uma conferência realizada por Michel Foucault na *Société Française de Philosophie* em 1978 e postumamente publicado no *Bulletin de la Société française de Philosophie*, em 1984. Cf. FOUCAULT, “What is critique?”.

²⁵ KANT, “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”, pp. 63-71. Trata-se de uma resposta à pergunta: *Was ist Aufklärung?*, proposta pelo jornal *Berlinische Monatsschrift*, publicado em 05 de dezembro de 1783. Todavia, Kant já identifica na *Crítica da faculdade do juízo*, mesmo no contexto do entendimento humano comum, a elucidação de princípios que, a despeito de o ajuizamento do gosto, assinalam a agenda da *Aufklärung*: libertação da superstição chama-se esclarecimento: 1. Pensar por si; 2. Pensar no lugar de qualquer outro; 3. Pensar em acordo consigo próprio; estes princípios remetem, respectivamente, ao modo de pensar: livre de preconceitos, de maneira alargada e conseqüentemente. Cf. KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, Forense Universitária, 2012, §40. Vale acrescer a crítica feita por Hannah Arendt sobre a *mentalidade alargada*, correspondendo ao potencial núcleo de uma filosofia política que Kant nunca desenvolveu. Cf. ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Editora Relume Dumará, 1993.

²⁶ KANT, “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”, 2013, p. 65.

uma ação se torne genuinamente moral necessita do uso público da razão, ou seja, pensar por si mesmo, fazer uso do próprio entendimento, e segundo a fundamentação da moralidade, agir por princípios universais da razão prática que possam ser admitidos de forma imperativa e categórica. O uso público da razão corresponde à maioria do esclarecimento, e diga-se, está vinculado ao projeto de emancipação social da modernidade. Oportunamente, nesse ponto, ressalva-se que Foucault estabelece uma distinção entre a crítica como projeto filosófico e a crítica como atitude, sendo esta última interpretação a qual lhe corresponde à *Aufklärung*. Assim, diz Foucault: “o que Kant descrevia como *Aufklärung*, é realmente o que eu [Foucault] tentei anteriormente descrever como crítica”²⁷.

Essa interpretação radicaliza a noção proposta por Kant, na qual a fundamentação da moral se faz necessária para o projeto destinado à humanidade. Segundo Foucault, a atitude crítica não pode ser contida nos moldes de projetos filosóficos²⁸. Como resultado, Foucault identifica na *Aufklärung* a “tentativa de desassujeitamento [*desubjugate the subject*] no contexto do poder e verdade”²⁹. Ora, percebe-se como Foucault interpreta a Kant a partir de aspectos de seu próprio pensamento, de modo que a *Aufklärung* assume, por um lado, o tema central da atitude crítica de resistir à sujeição pela obediência; por outro lado, precisa lidar com os processos de subjetivação e os conteúdos do conhecimento científico presentes na modernidade.

Nesse sentido, vale observar a resolução encontrada por Kant. Foucault, em *Les mots et les choses*, comenta que a ética kantiana surge como uma posição intermediária³⁰ (*charnière*) na qual o ser racional concebe a si mesmo a lei universal. Trata-se, nesse caso, do modelo ético da filosofia de Kant. Não obstante, a interpretação da atitude crítica da *Aufklärung* permite identificar a articulação desse modelo ético junto a um modelo de um direito natural³¹, ou seja, para Foucault, Kant ratifica a necessidade de haver obrigações ao estilo de um código de leis, mesmo que seja pela obediência ao próprio uso da razão: “o uso público

²⁷ FOUCAULT, “What is critique?”, p. 8.

²⁸ Tal tentativa de inserir a *Aufklärung* em qualquer projeto filosófico é recusada por Foucault. O autor considera uma forma de ficção histórica que se entrelaça nas estruturas de racionalidades que articulam discursos sobre a verdade (objeto da investigação arqueológica), os mecanismos de sujeição aos quais estão vinculados (objeto de investigação genealógica). Cf. FOUCAULT, “What is critique?”, p. 55-6.

²⁹ FOUCAULT, “What is critique?”, p. 50. Nessa asserção, deve-se dizer, Foucault propõe um questionamento sobre a *Aufklärung* não como problema do limite do conhecimento, mas como problema do limite do poder, arte de não ser de tal modo governado diz o autor, de tal forma que o problema do poder realinha ao centro o problema do conhecimento.

³⁰ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 339, nota de rodapé.

³¹ Por direito natural, entende-se que leis universais também são uma maneira que Kant encontra para limitar o excesso de poder e estar obrigado somente ao que todos devem estar.

e livre da razão autônoma será a melhor garantia de obediência, à condição, não obstante, de que o princípio político que há de se obedecer seja o mesmo conforme a razão universal”³².

A partir da interpretação à *Aufklärung* como atitude crítica, Foucault refuta a ideia de um projeto filosófico, tal como propõe a ética de Kant com a crítica da fundamentação dos costumes morais. Assim, definir o modo de ser em relação à obediência prestada à razão universal consiste em uma análise da verdade, isto é, determinar as condições de possibilidade em um projeto filosófico limita a própria atitude crítica que propõe³³. Contudo, interessa observar que a noção de atitude não aparece somente em razão da interpretação a Kant, mas assume uma posição determinante na própria concepção de ética apresentada por Foucault. Isto significa considerar a importância de um exame sobre a própria ética que Foucault expõe, a fim de compreender como ela se relaciona com o entendimento que o autor possui da *Aufklärung*.

A estética da existência como critérios de atitude

Pode-se distinguir duas possibilidades em relação à ética kantiana: uma fundamentação do ser racional, e nesse caso têm-se leis morais de valor universal; mas também uma atuação na maneira de pensar, dizer e agir, e nesse caso obtém-se a atualidade do modo de ser do homem. Este último viés é o que se aproxima da ética apresentada por Foucault, na qual a noção de atitude compõe um tema central de investigação que o autor empreende através das técnicas e práticas de si, que, mais do que atitudes críticas, são atitudes criteriosas.

Primeiramente, adverte-se que termos como artes e/ou técnicas de si, artes de viver, técnicas da existência, *tekhne tou biou*, são todas expressões do que pode-se denominar, nesse caso, de estética da existência. Portanto, estética da existência representa a própria ética apresentada por Foucault³⁴. Como visto, a ética kantiana pretende associar o uso público da razão mediante o legislador universal. No entanto, a estética da existência tende mais a tratar de uma estilização da moral. Para tanto, deve-se examinar dois âmbitos que a ética foucaultiana permite: o âmbito da análise histórica e o âmbito da ontologia da atualidade.

No âmbito da análise histórica, a estética da existência inscreve-se no período greco-latino da antiguidade clássica e imperial. Nesse período, Foucault constata um conjunto de “práticas refletidas e voluntárias das quais os homens não somente fixam regras de conduta,

³² FOUCAULT, “O que são as Luzes?”, p. 340.

³³ Isto é o que Foucault considera o aspecto negativo da interpretação da *Aufklärung*, o qual ele chama de *chantagem*: pensar que só se pode ser a favor ou contra a *Aufklärung*. Cf. FOUCAULT, “O que são as Luzes?”, p. 345.

³⁴ FOUCAULT, “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”, p. 283.

como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra de certos valores estéticos e que responda a certos critérios de estilo”³⁵. Por estética da existência deve-se entender um modo de viver no qual o valor moral provém de certas recomendações gerais, práticas assumidas, limites observados e hierarquias respeitadas. Contudo, não se deve excluir dois aspectos fundamentais da estética da existência que a análise histórica revela. Trata-se, por um lado, da problematização empenhada por Foucault da relação de si mesmo através da sexualidade; quer dizer, Foucault coloca a conduta sexual como questão moral através de práticas de si³⁶. Por outro lado, tais práticas de si exigem formas de austeridade, virilidade e comando da conduta sexual; nesse caso Foucault, ressalta que a moralidade da antiguidade é feita de homens, pelos homens e para os homens somente³⁷. Não se trata, portanto, de recepcionar a estética da existência sem considerar o contexto no qual ela se insere. Foucault evita qualquer intenção, como a de Kant, de uma fundamentação acerca do que é o homem; ao invés, oferece o exame de práticas e técnicas de si que constituem a própria noção que o homem vem a conceber de si mesmo. Ressalva anotada, pretende-se, então, extrair os principais critérios constituintes da estética da existência.

O primeiro critério constituinte da estética da existência a ser considerado diz respeito à estilização. Trata-se de uma arte da relação que determina a modalidade adotada da relação de si mesmo e aponta para um tipo de experiência que precede a submissão às regras gerais; tal é a experiência moral orientada para ética, isto é, definida pelo estilo conferido à existência, pois segundo Foucault, a estética da existência opera “como um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível”³⁸. Desse modo, a estilização da existência permite certa determinação do sujeito moral através da modalidade do estilo acolhido na experiência da subjetividade ética.

Outro critério suscetível de menção refere-se à singularização da existência. Ao longo dos estudos que incluem a estética da existência, Foucault não rejeita que esta almeja apenas a singularização de um indivíduo ou de uma elite aristocrática, sem haver interesse em normatizar populações por princípios universais. Contudo, trata-se de um fenômeno de crescimento dos aspectos privados dos valores pessoais e interesse por si próprio; uma intensificação da relação de si mesmo pela qual o sujeito moral se constitui mediante as escolhas de seus próprios atos. A cultura de si, enquanto diversidade das formas da estética da existência, dispõe de categorias de singularização, tais como a atitude individualista, a

³⁵ FOUCAULT, *História da sexualidade: O uso dos prazeres*, p.15.

³⁶ FOUCAULT, *História da sexualidade: O uso dos prazeres*, p.217.

³⁷ FOUCAULT, *História da sexualidade: O uso dos prazeres*, p.46.

³⁸ FOUCAULT, *História da sexualidade: O uso dos prazeres*, p.85.

valorização da vida privada e a intensidade da relação de si mesmo³⁹. Nesse sentido, compete conferir à atitude certos valores estéticos integrados à singularidade do indivíduo, correspondente à escolha pessoal, à eleição voluntária, ao fazer da existência objeto de um saber, uma arte e uma técnica⁴⁰.

Por fim, tem-se o critério com maior desenvolvimento dado por Foucault: o cuidado de si⁴¹. As análises históricas de Foucault sugerem que o estilo do comportamento e a singularidade da existência seguem o princípio do cuidado de si que, em relação à estética da existência, fundamenta sua necessidade, comanda seu desenvolvimento e organiza suas práticas de si⁴². O princípio do cuidado de si apreende o preceito ético de um modo de ocupar, preocupar e elaborar a si mesmo verificável em diversas culturas ocidentais. Porém, o cuidado de si não constitui uma atividade isolada do indivíduo, nem empresta à singularidade um egoísmo intransponível; o cuidado de si constitui uma modulação intensificada da relação social, pois aponta Foucault que o cuidado de si “desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas e aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais”⁴³. Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault reconhece o cuidado de si junto às elaborações ascéticas: práticas, atividades, exercícios, técnicas que têm por objetivo transformar, converter e libertar o indivíduo a fim de promover sua autoconstituição. Como afere Gros, tem-se com a concepção ascética da ética, uma compreensão na qual a subjetividade não é nem espontânea nem natural, mas uma conquista preparada pelo indivíduo que exige uma elaboração de si que inclua valores estéticos e interesses pessoais. Assim, Gros sintetiza a tese de Foucault: “no fundo, a tese de Foucault consiste em dizer: se existe mesmo um enunciado constitutivo da subjetivação antiga é o ‘cuida-te de ti mesmo’”⁴⁴.

Esses critérios, que fazem parte da análise histórica realizada por Foucault, endossam a estética como valorização, apreciação e avaliação da existência que diverge da concepção de obediência à razão universal da moral de Kant. Nota-se que para Foucault, a estética trata mais de uma atitude: “essa atitude muito mais que os atos que se cometem ou os desejos que se escondem, dão base aos julgamentos de valor. Valor moral que é também valor de verdade, (...) ao respeitar a verdadeira hierarquia do ser humano”⁴⁵. Se a ética kantiana prioriza a relação entre princípios e fins, então a ética apresentada por Foucault encontra preferência

³⁹ FOUCAULT, *História da sexualidade: O cuidado de si*, p. 48.

⁴⁰ FOUCAULT, “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”, p. 270.

⁴¹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*; obra na qual a noção do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) assume o tema central de pesquisa.

⁴² FOUCAULT, *História da sexualidade: O cuidado de si*, p. 49.

⁴³ FOUCAULT, *História da sexualidade: O cuidado de si*, p. 50.

⁴⁴ GROS, “O cuidado de si em Michel Foucault”, p. 129.

⁴⁵ FOUCAULT, *História da sexualidade: O uso dos prazeres*, p. 85.

na relação entre critérios e atitudes. Como resume Páez, a estética da existência parece conectar uma estilização que singulariza o cuidado de si⁴⁶. Portanto, a estética da existência trata de um modo de ser a partir de critérios de atitude. Por isso, o cuidado de si constitui a noção fundamental do pensamento da antiguidade: a busca pela autorrealização. Isso contrasta com a interpretação efetua pela tradição, na qual o conhece-te a ti mesmo seria a tese principal pela qual a filosofia tem que se desenvolver⁴⁷. A defasagem dos critérios de autorrealização do sujeito moral processada pelos pensadores modernos se consolida na tarefa de fundamentação junto às formas de subjetivação recorrentes a um sistema código-conduta.

No entanto, a análise histórica da estética da existência não exaure a compreensão possível que ela contém no pensamento de Foucault. Uma vez que critérios de atitude somente podem ser concebidos na atualidade da existência, a estética da existência pode ser reconhecida como *éthos*. Novamente, se encontra a interpretação da *Aufklärung* kantiana, agora no sentido de uma ontologia de nós mesmos.

A atualidade da existência como ontologia de nós mesmos

Em tempo, a observação feita à ética kantiana e à análise histórica da estética da existência se complementa com interpretação que Foucault realiza sobre a *Aufklärung* como ontologia de nós mesmos. Isto não significa uma exegese literal de Kant, mas uma problematização concernente à atualidade da existência: o que acontece com quem é o homem atual?⁴⁸ No texto *O que são as Luzes?*⁴⁹, Foucault reconhece Kant como um pensador da atualidade, de modo que contra qualquer determinação tradicional da *Aufklärung* como conjunto de marcas características de uma época, Foucault considera a *Aufklärung* um acontecimento⁵⁰ sobre o qual se pode pensar, dizer e agir, de modo que Foucault identifica a *Aufklärung* como sentido histórico do que deve ser pensado. Na interpretação do autor,

⁴⁶ PÁEZ, “Ética y prácticas sociales”, p. 92.

⁴⁷ Para esta conclusão parece conduzir as análises de Foucault em *Les mots et les choses*, na qual se reconhece o homem moderno como sujeito do conhecimento e objeto de si.

⁴⁸ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, pp. 21-2. Cf. GROS, Foucault e a questão de quem somos nós?, pp. 175-78.

⁴⁹ FOUCAULT, “O que são as Luzes?”, pp. 335-51. Trata-se de uma conferência proferida na Universidade de Berkeley (USA), *What is Enlightenment?*, compilado por Paul RABINOW, *The Foucault's reader*.

⁵⁰ Em *O que são as Luzes?*, Foucault interpreta a *Aufklärung*, juntamente com a Revolução Francesa, a partir do sentido histórico do signo-acontecimento: signo-*rememorativum* que revela a disposição do presente desde a origem; signo-*demonstrativum* que mostra a eficácia presente dessa disposição; signo-*prognosticum* como resultado revelado dessa disposição do presente.

Kant define a *Aufklärung* sob o signo da diferença, na qual se busca compreender o presente em relação a si mesmo, isto é, na diferença que o agora introduz na existência.

Não obstante, faz-se pertinente observar a pretensão de Foucault: “considerando-o assim, estimo que se pode reconhecer nele [texto *O que são as Luzes?*] um ponto de partida: o esboço do que se poderia chamar de uma atitude da modernidade”⁵¹. Nesse sentido, percebe-se que Foucault restitui à *Aufklärung* elementos desenvolvidos em seu próprio pensamento, no qual uma atitude em relação à atualidade se conecta com a atitude em relação aos critérios pessoais. Assim diz Foucault: “por atitude quero dizer um modo de relação com a atualidade, uma eleição efetuada por alguns, assim como uma maneira de atuar e conduzir-se que tanto marca uma pertinência e se apresenta como tarefa”⁵². Como visto, esta concepção melhor define a estética da existência do que a ética do dever moral.

Entende-se que a interpretação da *Aufklärung* como acontecimento permite a Foucault inferir a atitude da modernidade como necessidade de uma avaliação sobre o modo de pensar, dizer e fazer. No entanto, tal tarefa não pode ficar apenas na intenção privada de uma lei moral pretensa ao universal. Já a estética da existência, que corresponde à disposição pela qual o indivíduo constitui a si mesmo, elabora sua própria subjetividade. Enquanto Kant pressupõe uma subjetividade já constituída que, então, concede para si mesma a norma de sua realização, Foucault investiga quais técnicas e práticas de si podem ser constituintes da subjetividade. Este giro na maneira de problematizar é fundamental para estabelecer o âmbito da ética entre Kant e Foucault; a mudança do sentido histórico conferido à *Aufklärung* promove também uma mudança na forma de subjetivação. Isso permite indicar a perspectiva da qual Foucault interpreta a *Aufklärung* como um acontecimento do modo de ser histórico e como atualidade do *êthos*:

Queria salientar a discussão que pode nos ligar, desta forma, a *Aufklärung* (...) a reativação permanente de uma atitude, isto é, de um *êthos* filosófico que poderia ser caracterizado como uma crítica permanente de nosso ser histórico. É este *êthos* que, muito brevemente, queria caracterizar⁵³.

Caracterizar o *êthos* consiste em uma atitude crítica ao modo de pensar, dizer e fazer; consiste também em uma atitude experimental, quer dizer, da experiência da relação de si mesmo, o que para Foucault se realiza em uma ontologia histórica de nós mesmos.

Como visto, em *What is critique?*, Foucault explora o aspecto negativo da atitude crítica atribuída à obediência moral. Já em *O que são as Luzes?*, a atitude crítica se potencializa em

⁵¹ FOUCAULT, “O que são as Luzes?”, p. 341.

⁵² FOUCAULT, “O que são as Luzes?”, p. 341.

⁵³ FOUCAULT, “O que são as Luzes?”, p. 345.

uma reflexão e análise do próprio limite experimentado pelo sujeito. Nesse ponto, Foucault considera a arqueologia e a genealogia como atitudes críticas: uma crítica arqueológica que investiga a articulação dos discursos sobre o homem atual; e uma crítica genealógica que extrai das circunstâncias a possibilidade desse homem já não ser o que pensa ser atualmente⁵⁴. Não obstante, a atitude experimental trata da elaboração efetiva nos limites acerca de nós mesmos que provêm, por um lado, das investigações históricas, por outro, da realidade da atualidade. Isso significa que a ontologia histórica de nós mesmos deve abandonar todos os projetos universais, e com isso a fundamentação kantiana; trata-se de transformações parciais feitas em correlação com análises históricas e atitudes práticas. Para Foucault, “caracteriza, portanto, o *êthos* filosófico próprio de uma ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-crítica dos limites que podemos atravessar e, por conseguinte, como elaboração de nós mesmos sobre nós mesmo em nossa condição de seres livres”⁵⁵. Interessante notar, nesse momento, como se pode recuperar aspectos destacados previamente: a atitude experimental proposta na relação de si mesmo; a atitude crítica proposta pela resistência à obrigação da lei moral; e a atitude da modernidade como acontecimento da atualidade. Logo, dessas noções de atitude que estão presentes na interpretação à *Aufklärung* kantiana, e sendo a atitude constituinte da própria ética foucaultiana, tem-se a ética restituída à ontologia de nós mesmos.

Dessa maneira, a interpretação a Kant feita por Foucault perpassa o desenvolvimento de aspectos fundamentais pelos quais constrói sua concepção de ética. Na medida em que a análise histórica da estética da existência apresenta critérios de atitude que podem ser determináveis por meio de práticas e técnicas de si, ela lida com um modo de ser histórico. Não obstante, *Aufklärung* enquanto acontecimento da atualidade corresponde ao *êthos* da atitude crítica e experimental de si mesmo. Portanto, a ética foucaultiana pertence à ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Enfim, entende-se que se deve a Kant o mérito de ter instituído: *i*) o pensamento sobre a ética possível na modernidade; *ii*) a atitude crítica contra a obediência; *iii*) e o *êthos* do acontecimento da atualidade. Mesmo assim, o modo como Foucault interpreta a *Aufklärung* possui fortes indícios de seu próprio pensamento em relação à filosofia de Kant. Nesse sentido, Foucault concebe a ética como estética da existência:

E se eu sei me interessar pela Antiguidade, é que, por toda uma série de razões a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento; já desapareceu. E a essa

⁵⁴ FOUCAULT, “O que são as Luzes?”, p. 348.

⁵⁵ FOUCAULT, “O que são as Luzes?”, p. 348.

ausência de moral, responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência⁵⁶.

Como visto, a análise histórica da estética da existência complementa a ontologia da atualidade. A estética da existência constitui fundamentalmente um *êthos*, uma eleição voluntária do modo de ser. Tal modo de ser não pode prescindir da experiência de si mesmo (*soi*), de atitudes e critérios pelos quais a subjetividade se constitui em sujeito moral. A interpretação da *Aufklärung* como um acontecimento da atualidade, na qual Foucault reconhece sua própria filosofia, institui a estética da existência como uma busca que corresponde à compreensão sobre a ética que o autor atribui a uma ontologia de nós mesmos: o que acontece com quem é o homem atual. É nesse sentido, portanto, que pode-se reconhecer que Foucault compreende a ética como estética da existência.

Considerações finais

Não se esclarece facilmente a influência que a filosofia de Kant exerceu sobre o pensamento de Foucault, sobretudo no que concerne à ética. Porém, vale considerar como a interpretação a Kant realizada por Foucault contém temas que seu próprio pensamento buscou desenvolver, como a passagem de uma atitude crítica à *Aufklärung* para uma atitude enquanto *êthos* do acontecimento da atualidade. Nesse ponto, pode-se observar como a estética da existência se apresenta quando pensada a partir da dificuldade colocada por Foucault, de que para a modernidade não há moral possível. Tal dificuldade consiste em conciliar a elaboração de si mesmo sob leis universais. Consequentemente, a partir da definição dada por Foucault sobre a moral e a ética, nota-se que Kant apresenta uma proposta ética híbrida que pretende comportar o ser racional como modelo ético e a lei universal como modelo do direito natural, deduzindo a conduta ao estilo de uma obrigação a si mesmo. A afirmação de Foucault de que “foi por se ter construído o ser humano como objeto de um saber possível que, em seguida, desenvolveram-se todos os esquemas morais do humanismo contemporâneo”⁵⁷, acomete a Kant, pois este pressupõe certa aceção de homem dado a se desenvolver em uma situação ideal, e por isso incide, também, na sujeição antropológica da moral.

Nesse sentido, a recorrência à *Aufklärung* revela-se produtiva. Pela interpretação da *Aufklärung* como acontecimento do atual e como atitude crítico-experimental, nota-se como a estética da existência reúne as características compatíveis entre o que Foucault entende por

⁵⁶ FOUCAULT, “Uma estética da existência”, p. 288.

⁵⁷ FOUCAULT, “O homem está Morto?”, p. 152.

ética e sua interpretação da *Aufklärung*. A ética como estética da existência se define por uma relação de si mesmo, na qual a subjetividade designa a experiência de si mesmo. Uma subjetividade ética que se constitui através de critérios de atitudes, tais como estilo da relação de si mesmo, singularidade da existência e o cuidado de si, prioriza a escolha pessoal. No entanto, este modo de ser se mantém histórico e envolve práticas e técnicas de modificação do comportamento na experiência de si mesmo. Embora Foucault inscreva a análise histórica da estética da existência no período greco-latino, o autor nega qualquer retorno ao pensamento antigo como alternativa para a atualidade da existência que nós mesmos somos⁵⁸. Esta abertura à atualidade encontra a dimensão ontológica no *êthos*, isto é, autorrealização da própria existência que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada por leis universais. À medida que a ética se recolhe ao *êthos* da existência, ela deve reconhecer e reportar à ontologia. Por fim, esta ontologia se torna a condição de possibilidade radicalizada do pensamento de Foucault:

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeito de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como sujeitos morais⁵⁹.

Desse modo, como já observado por meio da genealogia e estrutura da subjetividade ética, pode-se entender a pretensão de Foucault de conceber à ética a forma de uma estética da existência: “a ideia da *bios* [existência] como material para uma peça de arte estética me fascina”⁶⁰, confirma o autor. A atualidade da estética da existência como possível forma para a ética é reconhecida por Foucault em movimentos culturais como a Renascença e o Dandismo⁶¹.

⁵⁸ FOUCAULT, “El retorno de la moral”, p. 391.

⁵⁹ FOUCAULT, “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”, p. 262. A mesma intenção encontra-se no comentário de Pradeau: “Foucault não tinha como objetivo um interesse pelos gregos enquanto tais; seu interesse era traçar uma genealogia capaz de servir à elaboração de uma ética contemporânea”. Cf. PRADEAU, “O sujeito antigo de uma ética moderna”, p. 145.

⁶⁰ FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*, 1995, p.260.

⁶¹ Foucault menciona os trabalhos de J. Burckhardt (*A cultura do renascimento na Itália*), S. Greenblatt (*Renaissance self-fashioning*) e P. Hadot (*Exercícios espirituais e filosofia antiga*) como contribuições que destacam a importância desses movimentos na história do pensamento ocidental. Por fim, sobre a pertinência da estética da existência na atualidade em relação à amizade, Cf. ORTEGA, *Amizade e estética da existência em Foucault*; em relação à identidade, Cf. GROS, *Foucault e a questão de quem somos nós?*.

A ontologia de nós mesmos surge, então, com uma condição de possibilidade para a transformação das sujeições antropocêntricas, já denunciados em *Les mots et les choses* e *Surveiller et punir*, a partir do foco na experiência de si mesmo⁶² (*soi*). Não obstante, a interpretação dada a Kant por Foucault contribui para essa intenção: fazer desse acontecimento da atualidade uma ontologia na medida em que a atitude crítica à *Aufklärung* pode se referir à atitude do *éthos*, o que faz com que seja considerado os critérios de uma estética da existência. Isto corresponde à atitude na qual a subjetividade pode ser conquistada, na qual a estética da existência não produz um modo de ser completamente livre, mas altamente indeterminado. Como Foucault se identifica vinculado à tradição kantiana da ontologia de nós mesmos, também dirige sua questão ao sujeito moderno: o que acontece com quem é o homem da atualidade? Uma ética do dever moral que tenha intenção universal parece catastrófica na opinião de Foucault⁶³. Em resposta à *Aufklärung*, Foucault propõe uma ética como estética da existência.

Ethics, aesthetics, existence: Foucault's interpretation to Kant (What is *AUFKLÄRUNG*?)

Abstract: The aim of this article is to analyze Foucault's interpretation with regard to Kant discourse on ethics. Therefore, points out the relationship between the Kantian ethics and conception of ethics considered by Foucault. Thus, can be observed to what extend the *Aufklärung* interpretation is presents the development of Foucault's thought, which suggests that an ethical such as aesthetics of existence with regard to what happens to our present.

Key-words: Foucault; Kant; ethics; Aesthetics of existence; *Aufklärung*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BROCHARD, Victor. "Moral antiga e moral moderna". In: *Cadernos de ética e filosofia política*, vol. 08, nº 01, 2006, pp. 136-46.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. "El retorno de la moral". In: *Ética, estética y hermenéutica*. GABILONDO, Ángel (org.). Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 1999.

⁶² FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, pp. 06-07.

⁶³ FOUCAULT, "El retorno de la moral", p. 391.

_____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Trad. Maria Theresa da Costa Albuquerque; José A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Trad. Maria Theresa da Costa Albuquerque; José A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *Les mot et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966. Versão Brasileira: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-83)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. “O homem está morto?”. In: *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Coleção Ditos & Escritos, vol. VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, pp. 138-144.

_____. “O que são as Luzes?”. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Coleção Ditos & Escritos, vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp. 335-351.

_____. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”. In: *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. DREYFUS, H. L.; RABINOW, P (orgs.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. “Uma estética da existência”. In: *Ética, sexualidade e política*. Coleção Ditos & Escritos, vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. “What is critique?”. In: *Politics of the truth*. LONTRINGER, Sylvène (org.). Los Angeles: Semiotext, 2007, pp. 41-81.

GROS, Frédéric. “Foucault e a questão de quem somos nós? (Foucault and the question of Who are we?)”. In: *Tempo Social, Revista Sociologia USP*, São Paulo, 7(1-2),1995, pp. 175-78.

_____. “O cuidado de si em Michel Foucault”. In: *Figuras de Foucault*. RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo (orgs.). Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’ [Aufklärung]”. In: *Textos seletos*. 6ª ed.. Petrópolis: Vozes, 2013.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

PÁEZ, Alicia. “Ética y prácticas sociales”. In: *Foucault y la ética*. 4ª ed. ABRAHAM, Thomas (org.). Buenos Aires: Ediciones Letra Buena, 1992.

PRADEAU, “O sujeito antigo de uma ética moderna”. In: *A coragem da verdade*. GROS, F. (org.). Parábola Editorial, 2004.

MODELOS DE CRÍTICA IMANENTE: UM DEBATE METATEÓRICO*

Jorge Armino Sell¹

Resumo: Este artigo se insere no cenário da atual teoria crítica, caracterizada pela multiplicidade de abordagens autodenominadas crítico-imanentes, através de um exame comparativo das propostas de Rainer Forst e Rahel Jaeggi. Para isso, apresentam-se aqui alguns aspectos da crítica imanente a partir das contribuições de Titus Stahl visando construir um modelo geral dessa abordagem e de algumas de suas tarefas. Em seguida apresentam-se os desafios que se apresentam à crítica de acordo com esse modelo. Num momento posterior, são examinadas as teorias críticas de Rainer Forst e Rahel Jaeggi como exemplos discordantes de enfrentamento desses desafios para, por fim, avaliar comparativamente seus respectivos potenciais de análise e transformação social.

Palavras-chave: teoria crítica – crítica imanente – Rainer Forst – Rahel Jaeggi – abordagens críticas.

1. Crítica imanente e a teoria crítica recente

Em tempos recentes, tem-se notado uma multiplicação de teorias autodenominadas críticas ou que reivindicam a herança teórica da Escola de Frankfurt. Como exemplos, incluem-se a teoria das lutas por reconhecimento de Axel Honneth, que reivindica a posição de herdeira (e sucessora) das teorias de Habermas e Adorno, a teoria crítica das relações de justificação de Rainer Forst, a crítica das formas de vida e da ideologia de Rahel Jaeggi, a crítica das sociedades capitalistas tardias de Nancy Fraser, dentre tantos outros.

Uma abordagem, entretanto, parece-lhes ser comum. Trata-se da crítica imanente, que pretende encontrar os recursos argumentativos da crítica dentro do próprio contexto a ser criticado. Resumidamente, essa postura supõe que a sociedade é configurada normativamente, que ela contém em si promessas morais e de autorrealização dos sujeitos que podem ser resgatadas pelo teórico que as analisa a fim de atestar seu cumprimento ou fracasso. Identificar esse potencial crítico embutido é a tarefa do teórico que adota essa abordagem².

* Agradeço sinceramente ao prof. Dr. Alessandro Pinzani pelos comentários fundamentais à produção deste artigo e pela realização da disciplina FIL 3132 - Seminário Avançado em Filosofia Política, da qual surgiram muitas das inquietações que o ensejaram.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: jasellvaires@gmail.com.

² Alguns dão a esse potencial crítico o nome de “transcendência imanente”. Esse conceito, segundo Strydom (*Contemporary Critical Theory and Methodology*, p. 135): refere-se ao potencial histórico acumulado na forma de ideias sócio-práticas da razão ou modelos culturais os quais a reflexão na forma de revelação crítica torna ou

As promessas morais que servem de base à crítica estão presentes nos valores e práticas que estruturam a interação social. E, tendo em vista o papel constitutivo que as práticas sociais exercem sobre os sujeitos, a crítica imanente envolve “avaliar tanto o comportamento empírico que constitui as práticas sociais e as autocompreensões nítidas dos seus membros de acordo com padrões que são em algum sentido internos às práticas elas mesmas”³. Isso faz com que as próprias autocompreensões dos agentes sejam também objeto da crítica⁴.

Para Stahl⁵, esse esforço tem origem na *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel critica a pretensão kantiana de investigar as formas de conhecimento usando categorias definidas a priori. Hegel inaugurou a crítica imanente mostrando que essa investigação deve tomar como ponto de partida as formas já institucionalizadas de conhecimento, usando suas próprias pressuposições, isso porque, do contrário, recaí-se na arbitrariedade e na perda de sentido. De maneira análoga, a crítica social visa analisar a sociedade evitando os extremos da arbitrariedade e da reafirmação do *status quo* oferecendo uma reflexão capaz de dar suporte à ação.

Essa pretensão foi atualizada nas mais diversas teorias. Para Honneth, por exemplo, o chamado “método hegeliano” de elaboração de uma “teoria da sociedade” (em contraposição a uma justificação moral kantiana apriorística) consiste em partir da suposição de que há um conjunto de valores já operantes na sociedade, os quais Hegel denominou “eticidade”, que são a base para qualquer reflexão⁶. Honneth defende que uma teoria que assume o “método hegeliano” deve partir da identificação da eticidade, mas não deve ficar

poderia tornar aparentes de modo que o potencial é ou poderia ser realizado em alguma medida através de práticas sociais apropriadas.

³ STAHL, *What is Immanent Critique?*, p. 7.

⁴ Uma afirmação análoga pode ser encontrada nos escritos de Strydom (*Contemporary Critical Theory and Methodology*, p. 135), Celikates (*From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique...*), Boltanski (*On Critique. A Sociology of Emancipation*) Hrubec (*Toward Participatory Social Philosophy...*), dentre outros. É recorrente a autorreflexão dos teóricos críticos sobre seu *métier*. Assim sendo, é importante lembrar que alguns teóricos a serem abordados abaixo possuem teses próprias acerca do que significa fazer crítica social, além de Honneth (*Critique of Power: Reflective Stages in Critical Social Theory*), Lara (*The Future of Critical Theory?*). Não obstante, a escolha da formulação de Stahl em detrimento destas se deve ao exame dos aspectos internos da crítica imanente como abordagem teórica. Por isso, sua formulação é usada apenas para fins comparativos, não sendo objetivo do presente artigo defendê-la como interpretação padrão da crítica imanente.

⁵ STAHL, *What is Immanent Critique?*, p. 7.

⁶ Nas palavras de Honneth (*Derecho de la libertad: por una eticidad democrática*, p. 22): “Se, no entanto, se observa com maior atenção o procedimento hegeliano, nota-se que além das intenções afirmativas, corroborantes, ele associava a isto [à eticidade] metas corretivas e transformadoras: na execução da reconstrução normativa, o critério segundo o qual, na realidade social, tem validade de “racional” o que serve à implementação de valores gerais ganha vida não só na forma de revelação das práticas já existentes, mas também no sentido de crítica das práticas já existentes ou do esboço preliminar de caminhos de desenvolvimento ainda não esgotados”.

presa a ela ou a ela opor-se radicalmente, considerando-a uma guia de orientação para mudanças.

Embora hegeliano em sua origem, o projeto de uma crítica imanente foi interpretado amiúde por diferentes filósofos. Ainda conforme Stahl, algumas suposições hegelianas sobre o modo pelo qual a realidade é configurada normativamente (como sugere a ideia de eticidade) foram criticadas por Marx, segundo o qual as práticas sociais não são definidas conceitualmente, mas a partir de relações de produção, sendo que aquelas refletem as relações de dominação nelas presentes. A crítica de Marx consiste basicamente em analisar as práticas sociais mostrando que estas se baseiam em pressupostos normativos que apresentam “contradições internas não resolvidas”, as quais cabe ao teórico explicitar e indicar caminhos para sua superação⁷.

Essa abordagem ganha novos contornos nas obras de Adorno que, segundo Stahl, une a ideia marxista segundo a qual a sociedade é povoada de contradição em sua própria estrutura com a ideia hegeliana de que a sociedade é organizada por “padrões de racionalidade imanente” que dão unidade às práticas sociais. Dentre esses padrões, Adorno assume que o mais importante é a promessa de uma subjetividade autônoma. Seu modelo de crítica imanente consiste em mostrar que esse padrão é uma promessa presente nas práticas sociais (na verdade, é um pressuposto destas), mas que estas não a realizam.

Em face desse cenário, este artigo pretende tratar de diferentes abordagens críticas mediante um exame de duas delas, a saber, a *crítica das relações de justificação* de Rainer Forst e a *crítica das formas de vida* de Rahel Jaeggi. Para isso, na próxima seção apresenta-se essa abordagem segundo a formulação de Titus Stahl visando pontuar alguns aspectos internos e dificuldades a ele inerentes⁸. Estes servirão de métrica para a comparação que se segue. Na terceira seção, aborda-se as teorias de Rainer Forst e Rahel Jaeggi enquanto formas opostas de lidar com esses desafios para, na última seção, fazer um exame comparativo destas visando discutir aspectos fortes e fracos das duas teorias apresentadas.

⁷ STAHL, *What is Immanent Critique?*, p. 9-10.

⁸ A apresentação do conceito de crítica imanente feita por Titus Stahl (*What is Immanent Critique?; Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*) é ponto de partida para o desenvolvimento de sua própria abordagem crítica que, se analisada em detalhe, poderia ser vista como concorrente das abordagens de Rahel Jaeggi e Rainer Forst. Tendo em vista isso, o presente artigo aborda o conceito desenvolvido por Stahl sem a pretensão exaustiva, visando apenas o levantamento dos desafios à crítica imanente sem aderir a um modelo específico, de modo a fazer uma posterior comparação entre os dois modelos referidos. Cabe ressaltar também que a escolha das teorias de Jaeggi e Forst como objeto de comparação se justifica em vista das peculiaridades de cada uma delas, por exemplo, suas respectivas aceitação e rejeição do universalismo moral. Nesse sentido, a comparação aqui pretendida não visa e nem supõe um diagnóstico mais profundo sobre o que seria a teoria crítica enquanto tal, mas um exame de teorias com características distintas segundo um modelo proposto.

2. “Por dentro” da abordagem crítica

Como examinado acima, a crítica imanente consiste da identificação de padrões normativos pressupostos ou parcialmente realizados nas práticas sociais e da posterior avaliação crítica da sociedade à luz desses padrões. Estes permitem identificar as práticas sociais e os valores que as estruturam.

Não obstante, a crítica assim concebida tem pressupostos que ficaram mais ou menos implícitos na seção anterior: a) há uma relação intrínseca entre as práticas sociais e as autocompreensões dos agentes sociais nelas envolvidos, por isso; b) na medida em que se criticam as práticas sociais, criticam-se também as autocompreensões dos agentes e, o mais importante; c) levando-se em conta (a) e (b), a crítica social deve ser entendida como uma atividade que envolve a relação entre o teórico e o agente social e que visa o convencimento deste, na medida em que as práticas sociais se mantêm e só podem ser modificadas com a anuência dos sujeitos nelas envolvidos. Em outras palavras, levar a cabo crítica da sociedade e sua eventual transformação, em última instância, são tarefas dos agentes sociais nela envolvidos. Por isso, a relação entre discurso teórico e sociedade (aqui entendida como conjunto de práticas sociais, autocompreensões dos sujeitos e discursos legitimadores) defronta-se com certos obstáculos.

De acordo com Stahl⁹, analisando os aspectos internos das teorias ditas “críticas”, pode-se notar que estas não pretendem oferecer algo como “a verdade normativa do mundo”, tal como ocorre com algumas teorias morais. Por isso, critérios de avaliação de uma crítica social, tais como objetividade, validade e imparcialidade não podem ser entendidos apenas com o foco na teoria. Ao contrário, eles envolvem uma relação de continuidade entre a reflexão do teórico e aquela empreendida pelos próprios agentes. Analisando esses aspectos a fundo, cabe notar que pelo menos três desafios permanecem:

O primeiro consiste em mostrar que tipo de objetividade (ou subsistência) possuem os critérios normativos empregados na crítica. Segundo Stahl:

Uma teoria de crítica imanente deve esclarecer a afirmação de que ‘critérios’ ou ‘potenciais normativos’ que *existem* dentro das práticas sociais são irreduzíveis tanto às regularidades atuais das ações dentro dessas práticas como às autocompreensões dos participantes.¹⁰

Em outras palavras, o teórico tem de mostrar que os critérios normativos que emprega de fato estão presentes nas práticas sociais ainda que estes não se mostrem

⁹ STAHL, *What is Immanent Critique?*, p. 7.

¹⁰ STAHL, *What is Immanent Critique?*, p. 7, itálicos adicionados.

plenamente efetivados nestas. É preciso mostrar como esses critérios de fato são constitutivos das práticas e constituem motivações efetivas dos agentes. Ou seja, é preciso mostrar que esses critérios são socialmente efetivos e reconhecidos.

O segundo desafio concerne à “epistemologia normativa” da crítica imanente. Ainda, segundo Stahl: “mesmo que uma teoria possa apresentar um argumento convincente de como tais padrões podem ser ditos existentes, uma teoria de crítica imanente também precisa tratar da questão quanto a como um crítico pode descobrir quais são esses valores”¹¹. O teórico precisa, dentre outras coisas, mostrar como é possível ter acesso aos critérios e porque estes são os mais adequados.

O terceiro desafio concerne à questão motivacional dos padrões normativos empregados na crítica. É preciso mostrar que os critérios normativos não só oferecem uma avaliação das práticas sociais e autocompreensões dos agentes como também constituem motivo suficiente para a ação transformadora: “Ou, colocando [a pergunta] de um modo diferente, por que a existência de tal padrão constitui uma razão para as pessoas engajadas nas práticas sociais modificarem seu comportamento?”¹². Em última instância, o potencial normativo identificado pelo teórico crítico precisa também poder ser considerado uma demanda (ou algo valioso) pelos próprios agentes.

Essas dificuldades, segundo Stahl, são enfrentadas por qualquer teoria que utilize o método da crítica imanente. À primeira vista, não há uma única resposta sobre como uma teoria deve proceder em face desses desafios, sendo que cada teoria responde-os de sua própria maneira. Por isso, no lugar de uma análise exaustiva das várias teorias existentes, pretende-se realizar abaixo o exame de duas propostas diferentes: a crítica das relações de justificação de Rainer Forst e a crítica das formas de vida de Rahel Jaeggi.

3. Dois modelos de crítica imanente

Um dos modelos de crítica imanente atual é o de Rainer Forst¹³, chamado de *crítica das relações de justificação*. Sua teoria parte da ideia básica de que regimes de cooperação política, social e econômica são organizados a partir de narrativas de justificação (*Rechtfertigungsnarrativ*) sob as quais os sujeitos interagem uns com os outros. Em outras palavras, as relações de autoridade (mesmo em regimes autoritários e arbitrários) são determinadas a partir de critérios normativos compartilhados que supõem a aceitação de todos os envolvidos.

¹¹ STAHL, *What is Immanent Critique?*, p. 7.

¹² STAHL, *What is Immanent Critique?*, p. 7.

¹³ FORST, *Right to Justification: elements of a constructivist theory of justice, Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse – Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*.

Ao mesmo tempo, Forst entende que todos os sujeitos políticos (no seu caso, os seres humanos) são dotados de uma razão prática a partir da qual podem ser vistos (e se autocompreendem, através de um processo reflexivo) como sujeitos capazes de oferecer e reivindicar razões para suas ações. Essa capacidade se manifesta em contextos sociais específicos, nos quais os sujeitos fazem reivindicações políticas e “atualizam”, por assim dizer, o *status* de sujeitos livres e iguais no que diz respeito à justificação¹⁴. Na prática, reconhecer esse *status* das pessoas significa reconhecê-las em sua dignidade na condição em que possuem um direito fundamental à justificação, ou seja, trata-se de reconhecer o direito que todos os seres humanos possuem de se mover, “existir e se orientar no espaço social como um ‘espaço de razões’”¹⁵.

Forst mostra a presença desse significado no núcleo das reivindicações históricas. Tanto nos estoicos como na tradição cristã e no protestantismo, o conceito de dignidade está atribuído aos membros de uma comunidade e só a eles. Assim entendido, ele não adquire o *status* universal e transcendente. Entretanto, em todos esses casos é possível notar que o conceito de dignidade está ligado ao conceito de autodeterminação, na ideia de que os sujeitos ao longo da história reivindicaram não ser dominados arbitrariamente por poderes aos quais não deram seu consentimento. Essa intuição aparece na ideia de dignidade de Kant como “tomar uns aos outros como legisladores no reino dos fins”¹⁶. Ou seja, Forst defende que subjaz já em Kant (como em outras tradições) a ideia de que dignidade é poder ser um sujeito igual aos demais no “reino da justificação”. Essa noção não é tomada como mero normativismo arbitrário, mas como um *status* que pode ser “trazido à superfície” em cada contexto de luta social.

Segundo Forst, não temos nossa dignidade violada quando *temos de* passar fome em vista de um desastre natural que provoca certas carências, mas a temos violada quando somos obrigados a viver numa situação onde certos bens nos são negados em um contexto de relações onde outras pessoas nos oprimem. Portanto, o fenômeno da falta de dignidade consiste da violação do *status* dos demais como sujeitos que *contam*, sujeitos aos quais é devida a justificação sobre as relações e práticas vigentes.

A narrativa de justificação, mais do que um conceito explicativo que serve a descrição sociológica, é um critério normativo que pode ser resgatado historicamente. Tal critério consiste de que as regras e práticas sociais carregam em si a pretensão de serem vinculantes

¹⁴ O resgate histórico (ou reconstrução) dessas lutas é feito por Forst (*Toleration in Conflict: Past and Present*) em sua obra sobre as lutas históricas por tolerância. Estas, embora tenham assumido a linguagem da cidadania, da justiça social e dos direitos humanos, consistem fundamentalmente de lutas pelo reconhecimento dos agentes como sujeitos “que contam” na elaboração das narrativas de justificação sob as quais vivem e interagem entre si.

¹⁵ FORST, *The ground of critique: On the concept of human dignity in social orders of justification*, p. 966.

¹⁶ FORST, *The ground of critique...*, p. 968.

para todos os sujeitos sociais, de modo recíproco e universal. Mesmo os regimes autoritários baseados na força lançariam mão de tal pretensão e ela permanece, ainda que de maneira tácita. Em vista disso, uma teoria crítica das relações de justificação supõe que essa pretensão de validade das regras e práticas pode ser resgatada a qualquer momento pelos agentes e submetida à justificação pública.

Segundo Forst, toda vez que se trata de justificação em contextos morais, os critérios de *reciprocidade* e *universalidade* são trazidos à tona, visto que as normas cuja justificação é exigida supõem terem sido aceitas de modo recíproco e universal. Isso porque, quando uma norma está para ser justificada, ninguém pode erguer pretensões as quais nega aos demais ou projetar as próprias reivindicações nos demais como se estas também fossem deles. Ninguém pode tomar o lugar do outro na defesa dos seus interesses, retirando-lhe a voz.

Segundo Forst, o momento de justificação e resgate da validade das normas sob os critérios de reciprocidade e universalidade oferece a possibilidade de construção de normas morais, direitos e critérios de justiça. Nesse sentido, o direito à justificação serve como base para a fundamentação de outros direitos, para a construção de princípios de justiça e para a definição de bens e critérios de justiça plurais.

O poder, para Forst, é um fenômeno discursivo (na medida em que é distinguido da violência) e paradoxalmente, um fenômeno inteligível:

Ele consiste, em especial, na habilidade de organizar e influenciar, de ocupar e, nos casos extremos, de dominar o espaço de razões no lugar dos outros, isto é, de determinar os limites daquilo que pode ser dito ou pensado e, sobretudo, daquilo que é aceito e aceitável, daquilo que é justificado¹⁷.

Discursivamente, o poder é compreendido de maneira neutra, consistindo não de um conflito de vontades e sim “poder de justificação”, o poder de mover-se no espaço de justificações. Para que ele seja mantido, é preciso que as possibilidades de resgate discursivo da validade das normas comuns sempre estejam abertas. O contrário do poder é a dominação arbitrária (*Beherrschung*), a limitação do espaço de justificação impedindo que os concernidos pelas normas dele participem. Ou seja, há o que Forst chama de dominação quando se nega aos demais o direito de justificação das normas comuns.

Essa compreensão permite superar a tradicional distinção entre as perspectivas interna e externa de crítica social, bem como evitar os extremos do autoritarismo e conservadorismo. Isso porque, de acordo com Forst, pode-se falar que os contextos de justificação (que são os contextos de luta social e reivindicações políticas), quando se tornam reflexivos, envolvem o reconhecimento fundamental do *status* dos demais como sujeitos de

¹⁷ FORST, *The ground of critique...*, p. 970.

justificação. O próprio direito à justificação não define direitos, mas ele é a base para a participação na deliberação dos demais direitos.

Em resumo, essa forma de crítica permite ver as sociedades como “ordens de justificação” e os cidadãos delas participantes “como co-criadores das instituições que os vinculam”¹⁸. E o filósofo não julga arbitrariamente as situações de reivindicação política a partir de fora, mas atua como um “catalisador”, capaz de dar inteligibilidade às lutas sociais explicitando os pressupostos normativos embutidos nos conflitos à medida que estes ganham reflexividade.

Passemos agora ao exame da abordagem crítica de Rahel Jaeggi. Jaeggi elabora uma abordagem com o intuito de resgatar a crítica das formas de vida e a crítica da ideologia, evitando as arbitrariedades presentes nas concepções universalistas, as quais pretendem criticar a realidade social a partir de critérios morais definidos de maneira totalmente externa ao contexto. Basicamente, sua tentativa consiste em criticar os discursos normativos presentes na sociedade apontando suas contradições internas e fazendo uso das promessas de realização neles embutidas. Tais discursos são denominados “formas de vida”.

Por formas de vida, Jaeggi entende “uma ordem culturalmente moldada da coexistência humana”, como um “conjunto de práticas ou orientações” que se manifesta na moda, na família, na arquitetura, nas instituições jurídicas e sociais em geral¹⁹. Ou seja, compreendem tudo aquilo que se poderia chamar de um conjunto mais ou menos unitário de práticas e orientações culturais, no sentido mais amplo que essa palavra pode ter²⁰. Elas possuem “objetividade” na medida em que são padrões compartilhados pelos agentes e também porque modelam a realidade social compartilhada pelos sujeitos.

Sua forma de crítica, segundo ela, envolve o “conteúdo intrínseco das formas de vida e não seus efeitos externos”²¹. Ela tem por objeto o conteúdo ético e os valores de formas de vida enquanto *orientações sobre o que é a vida boa*, não as repercussões das formas de vida no plano moral (que concerne aos valores intersubjetivos de uma democracia, por exemplo) ou do ponto de vista das normas universais. Criticar as formas de vida consiste em examinar se

¹⁸ FORST, *The ground of critique...*, p. 973.

¹⁹ JAEGLI, *Kritik von Lebensformen*, p. 76 *passim*. Em uma exposição mais aprofundada, Jaeggi (*Kritik von Lebensformen*, p. 77 *passim*) afirma que formas de vida são caracterizadas por conjuntos mais ou menos abrangentes de orientações de comportamento, que possuem caráter normativo e dizem respeito à condução de vida aplicável a nível coletivo. Inclusive, elas podem ser identificadas de acordo com a extensão das práticas que orientam, sua permanência em face das contingências sociais e sua profundidade no que diz respeito aos aspectos mais centrais ou periféricos da vida social.

²⁰ Ou seja, não dizem respeito a regras específicas ou a um conjunto rigidamente definido de normas, nem ao conjunto de normas institucionalmente vinculantes. Antes disso, elas devem ser entendidas como autocompreensões, mentalidades e atitudes em relação à vida social e às práticas que dela fazem parte (JAEGLI, *Kritik von Lebensformen*, p. 89).

²¹ JAEGLI, *Critique of Forms of Life*, p. 2.

elas são bem sucedidas ou não naquilo a que se propõem, e tal postura pretende colocar-se como uma abordagem teórica viável em sociedades plurais.

Sabe-se que nas democracias constitucionais pluralistas a crítica das opções éticas das pessoas é algo cada vez mais evitado em vista da ausência de um critério unanimemente aceito para julgar as escolhas nesse âmbito. Não obstante, para Jaeggi esse âmbito torna-se cada vez mais controverso e digno de crítica, na medida em que:

Em primeiro lugar, as sociedades modernas criaram uma situação onde questões de ordem ética e questões de ordem moral cada vez mais se entrelaçam, ou mesmo questões supostamente “objetivas” envolvendo compras em *shopping centers* cada vez mais são perpassadas de conteúdo ético e os agentes que com elas convivem se defrontam cada vez mais com escolhas éticas. Como afirma Jaeggi²², as sociedades modernas libertam as pessoas das tradições, mas colocam-nas como reféns de estruturas impessoais como o mercado, que adquirem cada vez mais repercussões éticas. Além disso, cada vez mais o desenvolvimento da tecnologia, a formação da identidade e as preferências individuais estão perpassados por relações intersubjetivas com impacto no âmbito público.

Em segundo lugar, há um déficit na argumentação liberal que prega a abstinência ética das avaliações. Segundo ela, cada vez mais instâncias como o mercado deixaram de ser neutras e constituíram formas de vida específicas, que favorecem o consumo. Ignorar as influências éticas destas instâncias aparentemente neutras significa naturalizar seus efeitos. Isso porque, para Jaeggi, práticas aparentemente “neutras” também podem comprometer a formação de nosso senso de autonomia e limitam nossas escolhas. Consequentemente, a avaliação de formas de vida éticas não só se faz possível como também necessária.

A questão metodológica que se coloca para Jaeggi é como criticar formas de vida sem cair em uma ditadura. Atingir esse objetivo demanda avaliar as formas a partir de dentro, supondo que estamos imersos nelas. Para criticá-las com argumentos, segundo Jaeggi, precisamos recorrer ao exame de sua racionalidade em vista daquilo a que se propõem. O foco, portanto, está nas “*falhas* das formas de vida, nas *crises* das quais elas podem se tornar vítimas e nos *problemas* que podem surgir para elas e dentro” delas mesmas²³. Não se pretende apontar a forma de vida correta, mas apontar os fatores responsáveis pela falha das formas de vida existentes.

As formas de vida, para Jaeggi, têm quatro características:

1^a) Formas de vida são “coleções de práticas sociais”. Em outras palavras, elas não são apenas escolhas individuais, mas são, sobretudo, padrões de ação adotados

²² JAEGLI, *Critique of Forms of Life*, p. 2.

²³ JAEGLI, *Critique of Forms of Life*, p. 6, itálicos no original. A crítica interna por ela defendida envolve o exame das discrepâncias entre os ideais contidos nas formas de vida e sua realização nas sociedades mostrando, dentre outras coisas, que os ideais não estão realizados nas práticas sociais ou, ainda, que os ideais contidos nas formas de vida podem dar origem a práticas que lhes contradizem (cf. JAEGLI, *Kritik von Lebensformen*, p. 264-265).

intersubjetivamente e dos quais os sujeitos participam. Elas são interpretadas e adquirem sentido socialmente;

2^a) São “coleções de práticas sociais” estruturadas normativamente. Não só convenções arbitrárias, mas conjuntos de valores pelos quais os sujeitos distinguem o “certo” do “errado”;

3^a) São estratégias para se resolver problemas. Assim sendo, elas podem ser bem-sucedidas ou fracassar;

4^a) O sucesso ou falha das formas de vida apenas pode ser julgado procedimentalmente, ou seja, como resultado de um processo de aprendizagem bem-sucedido ou fracassado de solução de problemas. Qual é o critério através do qual podemos caracterizar um processo de aprendizagem como bem ou mal sucedido?

Sobre o primeiro aspecto, formas de vida são soluções para problemas previamente enfrentados ou produzidos por elas mesmas. Nesse sentido, elas têm um caráter *reativo* (na medida em que respondem às dificuldades previamente dadas) e ao mesmo tempo *formativo*, pois criam um contexto de interação social no qual novas dificuldades surgem. Elas modelam nossa relação conosco mesmos, com os demais e com as coisas. Elas são: a) coisas que sempre “já estiveram aí” e; b) não são completamente explícitas aos agentes. Elas só se tornam completamente explícitas em momentos de tensão ou dificuldade, nos quais os problemas não se mostram solúveis e os impasses permanecem²⁴.

Como exemplo, Jaeggi menciona a teoria hegeliana da família. Segundo Hegel, a família burguesa moderna surge como forma de vida que soluciona uma série de problemas: o de como permitir a realização do amor romântico entre os sujeitos, como encontrar uma relação matrimonial que respeite os vínculos sociais, a busca por uma relação harmônica com a natureza e os impulsos humanos, a tarefa de garantir a reprodução da vida e a educação das novas gerações, o problema de como a individualidade e a inserção no coletivo podem coexistir, etc.. Entretanto, a instituição da família burguesa dá origem a novos problemas que ela pode (ou não) resolver: a assimetria de papéis entre os gêneros, o conflito entre as gerações, a convivência entre filhos de pais diferentes, etc.. Em face desses desafios, a forma de vida burguesa da família começa a falhar quando se reduz à mera relação contratual entre

²⁴ Sob esse aspecto, Jaeggi compartilha a opinião de Boltanski (*On Critique. A Sociology of Emancipation*) segundo a qual os atores sociais só se tornam conscientes do caráter “artificial” ou construído das formas culturais sob as quais vivem no momento em que estas não são mais capazes de equacionar problemas que, ao se repetirem, dão ensejo a uma cunha reflexiva dentro da própria realidade social. Nesses casos, uma crítica ordinária sobre o que deveria ser determinada rotina ou prática, ou até mesmo a pergunta pelo seu significado, pode conduzir a uma crítica social a partir da perspectiva dos próprios atores sociais.

peças e deve, por isso, passar por um processo de (re)interpretação no qual os próprios problemas adquirem outro conteúdo ou são substituídos por outros²⁵.

Sob a ótica de Jaeggi, a falha das formas de vida pode ter um caráter ou *normativo* ou *funcional*. Trata-se de uma falha funcional quando ela não consegue ser levada à cabo por obstáculos da prática e conflitos com outras instâncias sociais e trata-se de uma falha normativa quando o próprio modo pelo qual ela é concebida contém contradições internas. Não obstante, para Jaeggi, considerando que tanto as formas de vida como as autocompreensões dos agentes constituem-se mutuamente, não há como separar as falhas normativa e funcional, nem há como os próprios agentes modificarem as formas de vida que adotam sem ao mesmo tempo modificarem suas autocompreensões.

Em resumo, a abordagem crítica das formas de vida supõe ser possível uma crítica de teor ético que evita os tradicionais abismos associados a essa modalidade de crítica social através da identificação das contradições internas destas formas culturais, bem como de sua capacidade de resolver os problemas em face dos quais são formuladas pelos sujeitos sociais. Assim como a concepção de Forst, ela procura evitar a tradicional separação entre os pontos de vista “interno” e “externo” da crítica ao mostrar que as formas de vida podem ser criticadas internamente, da perspectiva dos sujeitos que se mobilizam em situações de tensão e de impasse. Nessa crítica, cabe ao teórico o papel de sistematizador dos *insights* críticos dos agentes sociais, ampliando seu alcance e dando à crítica ordinária coesão e força.

A assunção do papel de sistematizador do teórico em relação aos processos críticos em curso na sociedade, assim como a ideia de uma crítica que retira os critérios normativos da própria realidade social analisada, pelo menos à primeira vista, são aspectos que unificam as abordagens de Forst e Jaeggi. No entanto, o formato dessas teorias parece estender as fronteiras da teoria crítica a extremidades apartadas uma da outra e faz pensar no próprio alcance dessa tradição.

Não obstante, as duas teorias permanecem ligadas à ideia de uma crítica imanente, embora a façam de duas maneiras diferentes. No caso de Forst, está ligada a uma crítica de formato moral cujo teor redesenha as fronteiras entre o particularismo do contexto social e o universalismo pois, segundo ele, os próprios contextos críticos tendem a ir em direção ao universalismo à medida em que aprofundam sua reflexividade e revisam seus pressupostos. Jaeggi, por outro lado, ocupa-se do teor ético ligado às formas de vida, abandonando as conotações universalistas mais fortes em favor de uma crítica mais calcada nas autointerpretações e vínculos simbólicos dos agentes de modo a ter mais poder de ação, algo que supostamente teria escapado das teorias críticas de herança predominantemente kantiana.

²⁵ Outros esclarecimentos sobre a relação que as normas (ideais) e práticas sociais ganham na crítica interna podem ser encontrados em Jaeggi (*Kritik von Lebensformen*, p. 266-7).

Assim, de modo a evidenciar melhor as diferenças entre ambas as abordagens e também obter uma imagem mais delineada do alcance do método crítico, cabe um exame dos contrastes dessas teorias examinando o modo como cada uma delas responde aos desafios de Stahl mencionados na seção anterior.

4. Contrastes e aproximações

Como visto na seção 2, há três problemas metodológicos a serem enfrentados pelas abordagens de crítica imanente em vista do critério normativo que adotam para a crítica. Eles concernem à/ao: 1) Objetividade do critério normativo; 2) Acesso epistemológico ao critério normativo na realidade social e; 3) Força motivacional que o critério normativo aporta à ação. Como visto acima, tanto a *crítica das relações de justificação* de Forst como a *crítica das formas de vida* de Jaeggi coadunam-se com o conceito de crítica imanente elaborado por Stahl. No entanto, considerando que cada uma delas extrai a normatividade de uma fonte diferente, diferente também tende a ser a forma de cada critério em vista desses três problemas metodológicos. Essas diferenças podem ser esquematizadas na seguinte tabela, a ser explicada abaixo²⁶:

	Objetividade	Acesso epistemológico	Aspecto motivacional	Inteligibilidade dos conflitos
Crítica das relações de justificação (Forst)	Forte	Forte	Fraco	Médio
Crítica das formas de vida (Jaeggi)	Médio	Fraco	Forte	Fraco

O problema da objetividade, como visto, consiste no desafio que as abordagens de crítica imanente enfrentam de explicar a “existência” dos critérios de crítica na própria realidade social analisada. Em resposta a ele, Jaeggi e Forst estão em dois extremos, pois a primeira articula um critério normativo que é fortemente contextual, visto que tende a ser único e exclusivo de determinada cultura, enquanto o segundo elabora um critério que é interno e, ao mesmo tempo, universalista. Em tese, enquanto que o critério normativo

²⁶ Trata-se de um esquema comparativo cujas intenções comparativas são similares aos esquemas feitos por Celikates (*From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique...*) e Strydom (*Contemporary Critical Theory and Methodology*). Não se pretende com isso ranquear as teorias analisadas, mas apenas esquematizar os pontos de discussão.

articulado proposto por Jaeggi é sempre datado e por vezes passível de ser tomado como relativista, aquele empregado por Forst tem pretensões de validade para qualquer tempo e lugar, podendo ser acusado de um universalismo arbitrário típico de algumas teorias filosófico-políticas contemporâneas.

O problema do acesso epistemológico, como visto, consiste em mostrar como é possível ter acesso aos critérios normativos empregados na crítica e como é possível decidir seguramente por um critério em detrimento de outros. Em outras palavras, trata-se de identificar qual critério resume com mais acerto os potenciais normativos presentes na realidade em detrimento de outros. De um lado, a abordagem de Forst aponta na ideia de um direito à justificação e nos critérios de reciprocidade e universalidade, elementos de caráter apriorístico que, paradoxalmente, podem ter sua validade confirmada reflexivamente pelos sujeitos em qualquer contexto político e social. Tais critérios são apriorísticos porque são pressupostos de qualquer narrativa de justificação em qualquer lugar, ao mesmo tempo em que toda reflexão política empreendida pelos agentes tende a explicitá-los à medida que esta se “transcendentaliza”. Em outras palavras, é como se a própria validade das normas “pedisse por” critérios de reciprocidade e universalidade proporcionalmente às suas pretensões de validade, sendo que isso pode ser explicitado pelos sujeitos a despeito de suas diferenças culturais.

Por outro lado, Jaeggi defende que as formas de vida são constituídas por promessas normativas (de realização pessoal e solidariedade social, por exemplo) que podem ser mobilizadas para apontar os fracassos nas formas de vida, bem como para a denúncia de suas autocontradições. Tais critérios supostamente possuem objetividade porque são padrões culturais intersubjetivos de referência dentro de uma sociedade. Entretanto, considerando que estes critérios são fortemente suscetíveis de interpretações variantes conforme a perspectiva ética adotada por cada um dos sujeitos e aquilo que estes valorizam, torna-se difícil apontar padrões válidos intersubjetivamente e livres de dissenso. Da mesma maneira, embora se possa identificar mais ou menos claramente uma forma de vida no âmbito teórico, é relativamente difícil fazer com que os agentes sociais em conjunto o façam, tendo em vista que suas respectivas identidades são como que amálgamas de diferentes adesões e compromissos valorativos e que essa sobreposição de valores tende a manifestar-se também nas próprias formas de vida. Em suma, embora seja relativamente fácil identificar práticas sociais e determinar seus componentes normativos em abstrato, não é imediatamente seguro que os agentes o façam na prática.

O problema relativo ao aspecto motivacional, como visto, consiste em que os critérios normativos identificados pelo teórico precisam ser também uma forte razão para que os agentes modifiquem seu comportamento e suas práticas. Isso depende de que, em última instância, esses critérios não só sejam percebidos simultaneamente pelo teórico e pelos agentes sociais, como também precisam ser bastante convincentes – quer dizer, motivadores

– do ponto de vista dos agentes. Supondo que esse poder de convencimento envolve uma forte interação entre o critério normativo e os desejos, sentimentos, em suma, toda a dimensão volitiva e emocional dos agentes, o critério normativo de Jaeggi tende a ser mais forte que aquele adotado por Forst. Isso porque é de se esperar que os agentes se motivem pelas orientações culturais sob as quais já estão cultivados, principalmente quando estas moldam grande parte de suas autocompreensões e determinam seus objetivos de vida. A crítica das formas de vida de Jaeggi, que está calcada nessas autocompreensões, tende a beneficiar-se da força motivacional dos vínculos prévios dos agentes. Enquanto isso, no caso de Forst, seria necessário que o nível de articulação reflexiva dos agentes fosse muito forte e que incluísse aspectos mais amplos de sua identidade para que estes se sentissem plenamente convencidos a agir a partir dos critérios de reciprocidade e universalidade. Além disso, é de se esperar que estes critérios tenham um apelo maior para cidadãos democráticos do que para cidadãos de outras sociedades quaisquer, onde as autocompreensões são formadas de uma forma que não necessariamente é recíproca e/ou universal.

Sobre este último ponto, cabe ainda ressaltar em favor da abordagem de Jaeggi que esta pode ter uma penetração maior que aquela de Forst em contextos de forte intolerância e opressão, quando o que está em jogo é convencer os opressores de que sua atitude é equivocada. No caso em que se adota a abordagem de Forst, o arguidor teria de mostrar ao intolerante que reciprocidade e universalidade não somente são valores condicionantes da validade social de sua orientação cultural como também valores substanciais que *deveriam ser* incorporados às suas práticas. No caso de Jaeggi, a tarefa é aparentemente mais simples e consistiria de mostrar ao opressor que as práticas intolerantes que ele adota não só não possuem o resultado esperado como também vão de encontro às expectativas fundamentais de sua forma de vida.

No entanto, poder-se-ia dizer, em favor da abordagem de Forst, que ela não despreza os vínculos culturais dos agentes. Isso porque sua abordagem é de natureza formal, cuja função é destilar as práticas sociais caracterizadas pela não dominação daquelas que ocasionam em relações de dominação, tomando como ponto de partida os impulsos críticos dos agentes já vinculados culturalmente. Mesmo assim, é preciso considerar que o critério normativo de Forst tomado isoladamente não é uma motivação suficientemente forte para agir, tendo em vista que ele precisa ser articulado com as autocompreensões culturais disponíveis no contexto social, dentre elas a carta de direitos humanos ou a própria ideia de cidadania democrática, para ganhar eficácia prática.

Por fim, introduz-se aqui mais um critério de avaliação das teorias baseado nos aportes à inteligibilidade dos conflitos sociais que cada uma delas oferece. De maneira resumida, pode-se dizer que as teorias conseguem dar inteligibilidade aos conflitos sociais quando conseguem explicar os conflitos sociais e apontar, dentre as práticas sociais disponíveis, quais delas possuem potencial emancipatório e quais não.

De um lado, Forst apresenta critérios evidentemente mais perenes e coesos para explicar, dentre os processos emancipatórios existentes, quais são emancipatórios e quais não são com base em seus critérios de reciprocidade e universalidade. Ao adotá-los como guia normativa, as práticas sociais podem ser constantemente aprimoradas visando sua plena efetivação. Em contrapartida, a teoria de Jaeggi é menos pretensiosa nesse sentido, pois as formas de vida que tomam lugar das formas anteriores na solução de problemas caracterizam-se pela sua irresolução, ou seja, elas são boas o bastante para um momento específico, mas podem não sê-lo para quando a conjuntura é diferente. Além disso, suas ferramentas teóricas, tais como a distinção entre problemas e necessidades, são bastante imprecisas para a definição de qual forma de vida atende determinadas expectativas, permitindo grande oscilação nas interpretações. Nesse sentido, o padrão crítico apontado por Jaeggi não permite oferecer uma compreensão de como os ganhos na modificação das práticas sociais podem ser cumulativos, o que limita consideravelmente os resultados do esforço crítico em longo prazo. Em outras palavras, uma abordagem crítica que assume o relativismo como pressuposto tende a chocar-se com obstáculos por vezes intransponíveis que tendem a limitar sua força.

Conclusões

Como resultado desse exame das duas abordagens críticas, pode-se perceber que a pretensão de realizar a crítica social que retira os critérios avaliativos da própria sociedade analisada permanece como uma constante nas teorias de Forst e Jaeggi. Ao mesmo tempo em que foi adotado o conceito de “crítica imanente” de Stahl para essa abordagem, foi possível perceber que diferentes nomes a designam. Do ponto de vista dos obstáculos por ele apontados, foi possível mapear pontos fortes e fracos das abordagens de Forst e Jaeggi acima analisadas. Longe de pretender julgar o valor de cada uma delas como teoria crítica, este artigo mostrou que diferentes registros de crítica imanente apresentam particularidades que os tornam mais aptos a lidarem com alguns desafios, mas não com outros. Embora o resultado da comparação não seja suficiente para decidir por uma das abordagens, pois o debate esgota os limites deste texto, ele permite pensar limites e possibilidades de algumas opções teóricas. O que, por sua vez, é um momento da discussão.

Models of Immanent Critique: a metatheoretical debate

Abstract: This article inserts itself in current critical theory's scenario, characterized by a manifold of approaches self-proclaimed immanent critiques, through a comparative exam of the proposals of Rainer Forst and Rahel Jaeggi. For this purpose, some main features of critical theory are presented from to the contributions of Titus Stahl aiming to build a general critical model including some of its tasks. Then, according to this model, some challenges to immanent critique are presented, and the critical proposals of Rainer Forst and Rahel Jaeggi are analyzed as concurrent ways dealing with them. So, in the end, both proposals are compared in their potentials of social analysis and social transformation.

Keywords: critical theory – immanent critique – Rainer Forst – Rahel Jaeggi – critical approaches.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOLTANSKI, L. *On Critique. A Sociology of Emancipation*. Oxford: Polity Press, 2011 (caps. 1, 3, 4 e 5).

CELIKATES, R. *From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn*. *Constellations*. 13/1, 2006, pp. 21-40.

FORST, R. *The ground of critique: On the concept of human dignity in social orders of justification*. *Philosophy & Social Criticism*. 37, 2011a, pp. 965-97.

_____. *Right to Justification: elements of a constructivist theory of justice*. Trad. Jeffrey Flynn. *New Directions in Critical Theory Collection*. New York: Columbia University Press, 2011b.

_____. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse – Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011c. Usa-se aqui a tradução de Denilson Luís Werle (no prelo).

_____. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Transl. Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____. *Noumenal Power*. In: *The Journal of Political Philosophy*, 2014(a), pp. 1-17.

HONNETH, A. *Critique of Power: Reflective Stages in Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1991.

_____. *Derecho de la libertad: por una eticidad democrática*. Madrid, 2014.

HRUBEC, M. *Toward Participatory Social Philosophy: Critical versus Authoritarian Theory* (manuscrito), 2012.

JAEGGI, R. *Repensando a ideologia*. In: *Civitas*, 8/1, 2008, 137-165.

_____. *Critique of Forms of Life* (manuscrito), s.d.

_____. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014.

KOMPRIDIS, N. *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future*. Cambridge: MIT Press, 2006.

LARA, M. P. *The Future of Critical Theory?*. In: *Constellations*, 15/2, 2008, 265-270.

MELO, R. *Crítica e justificação em Rainer Forst*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n° 22. São Paulo, 2013, pp. 11-30.

MÜLLER, F. S. *Justifying the right to justification: An analysis of Rainer Forst's constructivist theory of justice*. In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 39, n° 10, 2013, pp. 1049-68.

STAHL, T. *What is Immanent Critique?* (manuscrito), 2013a. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=2357957>>. Acesso em 22/12/2015.

_____. *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt a.M.: Verlag, 2013b.

STRYDOM, P. *Contemporary Critical Theory and Methodology*. London; New York: Routledge, 2011.

NOTAS SOBRE O CONCEITO DE COISAS INDIFERENTES NA CARTA DE JOHN LOCKE

Antonio Carlos dos Santos¹

Mykael Morais Viana²

Resumo: O presente texto pretende traçar algumas notas sobre o conceito de coisas indiferentes na Carta acerca da tolerância, de John Locke. Ele está dividido em dois momentos: no primeiro, abordaremos a distinção entre Estado e Religião, mostrando que a natureza, a origem e o objetivo de cada uma é diferente da outra. Além disso, procura-se mostrar como a confusão entre elas faz com que a sociedade se divida, perdendo força, e como os líderes políticos passam a buscar na Religião o caminho para chegar ao poder; no segundo momento, analisaremos a crítica de Locke àqueles que buscam a Religião para chegar ao poder. Para Locke esse caminho deve ser evitado a todo custo. Por conta disso, Locke desenvolve um critério de distinção entre o que deve e o que não deve ser legislado pelo poder público, surgindo aqui o conceito de coisas indiferentes. Com essas duas partes, esperamos contribuir para o avanço dos estudos sobre Locke, de modo particular, os da tolerância. Palavras-chave: Tolerância; Religião; Política.

Considerações iniciais

O filósofo inglês John Locke defende que Estado e Religião sejam duas esferas de atuação separadas. Para ele, os elementos presentes na Religião são indiferentes ao andamento da comunidade. O conceito de coisas indiferentes em Locke nasce devido à ideia de que existem coisas sobre as quais o governo não deve legislar, pois elas não lhe dizem respeito. Limitando a atuação do Estado sobre a Religião e eliminando o fundamento religioso das ações do Estado é possível estabelecer uma sociedade onde exista tolerância religiosa. Porém, nem todas as práticas religiosas são indiferentes. Muitas vezes o fanatismo e a cobiça tornam a Religião nociva à comunidade, seja ela política seja ela religiosa. Além dos atos mais evidentes de sedição, a Religião também propaga ensinamentos morais e influencia a conduta de seus fiéis. Como é dever do magistrado manter a coesão social e preservar os bens de seus cidadãos, ele tem o poder de intervir na Religião quando essa se

¹ Professor titular na Universidade Federal de Sergipe. Email: acsantos12@uol.com.br

² Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Email: mykael.viana@gmail.com

degenera e passa a afetar o bom andamento social. As coisas indiferentes são uma espécie de linha ou regra que define o que pode e o que não pode ser alvo de sanção por parte do magistrado civil.

O presente texto pretende traçar algumas notas sobre o conceito de coisas indiferentes na *Carta acerca da tolerância*. Ele está dividido em dois momentos: no primeiro, abordamos a distinção entre Estado e Religião para mostrar que a natureza, a origem e o objetivo de cada uma é diferente da outra. Além disso pretende-se mostrar como a confusão entre elas faz com que a sociedade se divida, perdendo força, e como os líderes políticos passam a buscar na Religião o caminho para chegar ao poder; no segundo, analisamos a crítica de Locke àqueles que buscam a Religião para chegar ao poder. Para Locke, esse caminho deve ser evitado a todo custo. Por conta disso, o autor da *Carta* desenvolve um critério de distinção entre o que deve e o que não deve ser legislado pelo poder público, surgindo aqui o conceito de coisas indiferentes. Com essas duas partes, esperamos contribuir para o avanço dos estudos sobre Locke, de modo particular, os da tolerância.

A separação entre Estado e Religião

Para entender o que sejam as coisas indiferentes precisamos primeiramente compreender as definições de Locke do que seja Estado e Religião. Entender a origem e o objetivo do Estado é crucial para percebermos porque ele deve ser distinto da Religião, e mais, que não há nele nenhum fundamento religioso. Entender a Religião é também importante, pois, embora a maioria de suas práticas seja indiferente, a existência de religiosidade é fundamental para o funcionamento do Estado e a harmonia da sociedade civil.

Em sua teoria, Locke procura evidenciar que o Estado está fundamentado em um acordo entre os homens, de forma a resolver certos inconvenientes do estado de natureza. O fundamento do contrato social reside na lei de natureza. Tal lei está inscrita no curso das coisas e pode ser compreendida por qualquer ser humano através de sua razão. Ele considera a lei natural de tamanha evidência no curso ordinário da natureza que é impossível a um homem, cuja razão funciona perfeitamente, não perceber seus fundamentos. É para evitar aqueles que, embora percebam a lei de natureza, insistem em transgredi-la, colocando a paixão à frente da razão, que os indivíduos instituem o Estado. Nosso autor estabelece, então, uma definição do que seja Estado. Para ele o Estado é uma reunião livre, um contrato, que busca estabelecer relações entre os participantes³. Essas relações são de cunho material, ou seja, o Estado é instituído para regular e proteger os bens materiais da comunidade, contra aqueles que ousam transgredi-la. Assim, Locke afirma:

³LOCKE, *Carta acerca da tolerância*.

Mas que toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a bens civis, que todo o direito e o domínio do poder civil se limitam unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis, e que não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas.⁴

Para defender tal postura, Locke afirma que não existe nas escrituras sagradas uma prova irrefutável de que Deus tenha outorgado aos homens a autoridade para legislar em seu nome sobre as verdades celestes. Quando os homens decidiram instituir o Estado, seu intuito não era estabelecer regras que fossem além das leis naturais. Dentre essas leis, que só dizem respeito à propriedade e aos bens, não há nenhuma que indique formas ou modos de cultuar a Deus. Além disso, soma-se o fato de que os homens abrem mão da força coerciva, concentrando toda ela no poder do Estado. Portanto, o poder do magistrado consiste na coerção, ou seja, o magistrado pode usar a força para punir os que transgridam a lei. À primeira vista, não há na natureza nenhum fundamento racional que indique a Religião correta para a salvação das almas. Portanto, o Estado não pode ser instituído para promover a prática de uma Religião qualquer, pois suas leis não podem ir além das leis de natureza.

O Estado, fundamentado da forma como Locke descreve, não tem o poder para impor através de decretos, sansões, ou leis, a forma correta de seguir a Deus. Não só porque o Estado foi instituído para lidar com as coisas materiais, mas também porque o ser humano é de tal forma que não pode crer senão quando está plenamente seguro daquilo em que acredita. Para Locke, a fé não se manifesta através da coerção e sim da verdadeira crença. Não pode o magistrado forçar alguém a crer, pois só a verdadeira fé é essencial para encontrar o caminho da salvação. Mesmo as verdades acerca da existência de Deus devem ser encontradas racionalmente. E para que alguém se convença de algo é preciso bons argumentos e não violência. O Estado lockeano se vale principalmente da lei para fazer com que não haja desordem. As leis estatais derivam das leis naturais, e é através da razão que compreendemos essas leis. Porém, uma vez que o pacto retira do indivíduo o direito de executar a lei e põe esse poder na mão da comunidade, significa que todos aqueles que convivem socialmente entendem quais são seus direitos e deveres. O Estado se vale da força para fazer com que as leis naturais e as leis positivas se cumpram. O mesmo não acontece na Religião, pois as leis que regem o plano espiritual não são conhecidas de forma indubitável por ninguém. Posto isso, não há justificativa para usar a força na conversão de alguém, pois isso seria atentar contra sua liberdade e impor uma opinião que é meramente especulativa, já que não é possível chegar a uma certeza absoluta das verdades celestiais.

Se por um lado não pode o governo civil legislar sobre as coisas da Religião, o oposto

⁴ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.7

também deve ser proibido. Não deve ser permitido à Religião legislar sobre coisas que dizem respeito a toda comunidade. Pode acontecer de um país ser habitado por uma população que tenha apenas uma Religião, porém isso é muito raro devido ao comércio. Pessoas de outras orientações religiosas acabam por residir em outros países, o que faz com que o governo deva legislar para todos e não apenas para um grupo religioso específico. Se não existir uma divisão completa entre governo e Religião sempre existirá o risco de que o governo civil imponha leis que firam a prática religiosa de alguns, assim como é possível que caso seja a Religião a legislar, ela vá deixar de fora de seus decretos aqueles que não seguem a mesma fé ou não têm as mesmas práticas religiosas. Locke não pressupõe um magistrado ideal. Para ele é possível e louvável que o magistrado tenha uma Religião. Porém, o que deve ser evitado é instituir leis tendenciosas, prejudiciais a certos grupos da sociedade, especificamente aqueles que não comungam de suas opiniões acerca da salvação das almas.

Tendo clara essa divisão entre os poderes civil e religioso é preciso que o magistrado governe tendo em vista não interferir na prática religiosa da população. Alguns religiosos usam o argumento de que a salvação das almas é algo de suma importância para todos e por isso o magistrado deve orientar sua população sobre o melhor caminho a seguir para atingir tal objetivo. Porém, sendo o magistrado um homem comum igual a todos os homens, ele não tem mais conhecimento sobre o mundo celeste do que qualquer outro. O maior conhecimento do magistrado se dá no domínio terreno, ou seja, do governo, das leis e da economia, e por isso ele deve ter poder coercitivo sobre tais coisas e não sobre práticas que digam respeito à salvação das almas. Locke diz:

Deixem que a ideia de infalibilidade seja ligada a qualquer pessoa, e essas duas constantemente unidas possuirão a mente; e então um corpo em dois lugares ao mesmo tempo será engolido incondicionalmente como se fosse uma verdade certa, por uma fé implícita, sempre que a suposta pessoa infalível ditar e exigir assentimento sem investigação.⁵

Locke parte de um pressuposto presente ainda na introdução do seu *Ensaio sobre o entendimento Humano* para mostrar que ninguém é infalível quando se trata de opiniões especulativas. Abrir mão da sua própria capacidade de raciocinar e descobrir o melhor caminho para sua alma é um crime tão grande quanto querer forçar as pessoas a acreditar em questões racionais impondo, não através de argumentos, mas de violência física. Quando o Estado usa seu poder coercitivo para estabelecer questões intelectuais está extrapolando sua jurisdição, que, como já foi dito, está restrita somente aos bens civis. A noção de uma infalibilidade é também um problema para Locke, pois todo religioso que atribui a si mesmo

⁵ LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, p.223.

essa característica pretende claramente estar acima da lei positiva. Se os religiosos são infalíveis e alguma regra de sua Religião entra em conflito com uma lei civil, logo, a lei deve ser desconsiderada. Para Locke isso é um completo absurdo, e manter no seio da sociedade uma Religião que nutre ideias como esta pode ocasionar conflitos que irão enfraquecer o Estado.

Vejam agora como Locke interpreta a Religião e seu lugar na sociedade. Sabendo que o poder civil não pode legislar sobre bens celestiais, resulta concluir que caberá à Igreja essa tarefa. A doutrina, as normas e os ensinamentos da Religião são o caminho para a salvação do homem. A Igreja, para Locke, é “[...] uma sociedade livre, de homens, reunidos entre si por iniciativa própria para o culto público de Deus, de tal modo que acreditam que será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas.”⁶ Assim, por ser uma sociedade livre, pressupõe-se que o membro, ao ingressar, saiba quais são suas regras e normas. Como em toda sociedade, a Religião deve ter suas normas para que não acabe em ruína. A Religião pode agir através de represálias sobre seus membros para que se mantenha concisa e sólida. Mas a ação que cabe à igreja não é uma ação violenta. A igreja não pode agredir um indivíduo ou desapropriá-lo de seus bens. Essa ação cabe ao magistrado por motivos terrenos e não por motivos celestiais. A ação que cabe à igreja é a repreensão, a educação (essa principalmente sem o uso de violência) e se isso não funcionar para orientar o membro rebelde de volta ao caminho, a igreja deve ter o poder de excomungá-lo. Sempre observando que essa excomunhão não pode ser através de atos de humilhação pública, agressão à integridade física, moral ou material do indivíduo expulso.

O que se percebe é que por trás da ideia de Religião, para Locke, há uma espécie de propagação da moral. Se não há Religião, então não há lugar onde se possa aprender o certo ou errado. A crença em regras morais que estão acima dos homens é imprescindível, pois é preciso que o pacto seja respeitado por todos. Isso não se dá somente pelo temor do castigo que pode ser imposto pelo magistrado, mas também porque os homens têm a convicção de que a cooperação mútua é uma condição melhor do que o estado de guerra. O homem precisa refletir e se mostrar atento às ameaças à ordem natural. E para Locke essa sociabilidade natural, que está alicerçada em uma moralidade racional, tem relação intrínseca com a existência de Deus, pois em última instância, é este quem garante a existência da lei de natureza. Locke afirma:

Embora Deus não nos tenha dado ideias inatas de si próprio e não tenha estampado caracteres originais em nossas mentes [...] ele não deixou a si mesmo sem testemunha. [...] Não podemos com justeza reclamar de nossa ignorância acerca dessa questão importante, desde que ele nos proveu

⁶ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.12.

plenamente os meios para descobri-lo e conhecê-lo. [...] Mas, embora isso seja a verdade mais óbvia que a razão descobriu, e embora sua evidência seja igual à certeza matemática, apesar disso exige nosso pensamento e atenção.⁷

Deus e a moral estão evidentes na ordem das coisas, de forma que não é possível negar a divindade. Assim, como podemos derivar da natureza suas leis, podemos também inferir que há um Deus. A tolerância deve existir, pois oferece um princípio moral fundamental para a construção da Sociedade política. Na pluralidade das Religiões pode haver diversas práticas, porém todas devem concordar em um ponto crucial: nenhuma Religião pode pregar contra a lei de natureza, e conseqüentemente, contra a lei civil, pois essa também deriva da lei de natureza. Assim Michaud comenta que:

À maneira de Dostoievski, se não existe Deus, tudo é permitido, cada um pode fazer como bem entender e até os compromissos do pacto social estão em perigo. Na verdade, um princípio de utilidade faria o mesmo papel: Locke poderia dizer que temos interesse em cumprir nossos compromissos. O utilitarismo não vai até esse ponto; limita-se ainda aos interesses civis.⁸

Analisando esse trecho de Michaud vemos que há também um elemento utilitário, mas que não funciona isoladamente no pensamento de Locke, mas sim aliado à crença. Não basta, para o autor inglês, que o indivíduo respeite o contrato apenas pelo poder civil, isso seria o mesmo que seguir o contrato devido ao próprio contrato. Para Locke deve-se ir além, acreditar nos princípios morais que estão por trás das leis do pacto social. Nesse sentido comenta Silva: “Desse modo, a importância de Deus no pensamento de Locke, diferentemente do papel que desempenhara anteriormente na filosofia cartesiana, é moral⁹. Assim a ideia contida no Deus lockeano é a de um Deus legislador da lei de natureza e também da moral social. A importância de cada lei é posta da seguinte forma: A lei de natureza é a mais importante, pois rege a ação do ser humano, mesmo antes do pacto. A lei civil vem depois e deve regular tudo aqui que vai além da lei de natureza, porém em nenhum momento pode entrar em choque com ela. Por fim, os ditames da Religião, que ordenam as práticas de culto, devem respeitar a lei de natureza e também a lei civil, sendo subordinados por ambas.

⁷ LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, p.308.

⁸ MICHAUD, LOCKE, p.51.

⁹ SILVA, *Tolerância civil e religiosa em John Locke*, p. 136.

As coisas indiferentes

Tendo em vista a divisão entre as esferas terrena e celeste, podemos agora definir o que se entende por coisas indiferentes. Em um primeiro momento é essencial compreender que as coisas indiferentes dizem respeito somente aos bens civis. Quando se diz “indiferente” significa que um ato, prática, atividade, ou ideia não pode ser julgada do ponto de vista moral. Mais especificamente, tudo aquilo que não prejudica o outro. Como vimos, é responsabilidade do Estado manter coesa a sociedade, evitando que qualquer indivíduo viole o direito e a propriedade dos demais. Se considerarmos que essa violação vai contra a lei de natureza, então é uma ação imoral. Portanto, tudo aquilo que afete alguém, seja prejudicando, seja beneficiando, não é indiferente. É responsabilidade do Estado, coibir qualquer ação imoral, ou seja, qualquer ação não indiferente, que cause prejuízo, seja ao próprio Estado ou aos indivíduos. O magistrado, ou líder do Estado, precisa saber distinguir o que afeta ou não afeta a sociedade. Embora, em sua maior parte, as ações imorais são facilmente identificáveis, existem aquelas que não são de fácil distinção. Para Locke, os conflitos religiosos nascem quando se usa o caminho da política no intuito de considerar práticas religiosas que são indiferentes como se fossem práticas que tenham relevância moral e, com isso, perseguir aqueles que não seguem a Religião do líder do Estado.

Vejam os porque as coisas indiferentes dizem respeito somente às ações do Estado. Primeiramente, Locke afirma que não deve ser permitido ao magistrado, mediante leis e decretos, inserir no culto religioso elementos que sejam de seu agrado. Locke afirma: “Pois constitui absurdo permitir a um homem liberdade religiosa com o propósito de agradar a Deus, e ao mesmo tempo ordenar-lhe desagradar Deus através do próprio culto por ele ofertado.”¹⁰ Através dessa afirmação podemos esclarecer um primeiro ponto, qual seja o de que nada que esteja no culto religioso é indiferente a Deus. Por mais banal que seja um elemento, quando inserido no culto ele se torna dotado de significação. Nada está ali por acaso, pelo contrário, o símbolo que cada elemento representa na prática religiosa é mais importante do que a ação por ela mesma. Qualquer ato ocorrido dentro de uma prática religiosa vai além do próprio ato. Ele representa algo que diz respeito somente ao fiel e à divindade. Portanto, constitui-se uma grave ofensa contra a divindade inserir no culto algum elemento estranho a ele. Se esse elemento é do agrado de alguém, seja magistrado ou não, só deve ser incluído no culto se o fiel assim desejar, caso contrário, estaria praticando algo sem significado ou símbolo por trás do seu ato, o que não faz sentido no âmbito religioso.

Porém, existem algumas coisas que estão na Religião, mas que podem ser definidas e escolhidas pelos homens. Elementos como o horário, o tempo de duração do culto, o local onde será praticado e coisas semelhantes. Tais coisas só estão no domínio da escolha humana

¹⁰ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.19.

para algumas religiões, como as cristãs por exemplo. Para os judeus e para os muçulmanos o horário da prática religiosa não é algo circunstancial, mas parte essencial do culto. Na Religião, só é passível de escolha humana aquilo que não está especificado em nenhum ponto das escrituras, como afirma Locke: “Uma parte do culto consiste naquilo que se acredita exigido por Deus e ser-lhe agradável; torna-se, então, necessário. Embora as coisas circunstanciais não possam, geralmente, ser omitidas do culto, permanecem indiferentes porque não são especificamente determinadas.”¹¹ Existem, portanto algumas coisas que podem ser consideradas indiferentes dentro da Religião, mas Locke prefere chamar tais coisas de circunstanciais, como um recurso didático para diferenciar das coisas indiferentes que são aquelas que dizem respeito ao poder civil. Circunstancial, portanto, é tudo aquilo que não está definido nas escrituras e pode ser escolhido pelos homens. Porém a abrangência de tais coisas varia entre uma Religião e outra. Não se pode perder de vista aqui que esse raciocínio apenas se aplica ao âmbito religioso. Mesmo que uma prática esteja especificada na escritura, não sendo, portanto circunstancial, ainda assim ela não tem o direito de transgredir a lei civil.

Se as coisas indiferentes não existem na Religião, o que elas são de fato? Indiferente, segundo Locke, é tudo aquilo que não ocasiona bem ou mal à comunidade. Coisas banais como tocar instrumentos, apreciar bebidas ou comidas diversas, fazer atividades físicas, ler diferentes livros são coisas que quando praticadas pelas pessoas não interferem no bom ou mau andamento da comunidade e seria considerado um abuso de poder que o magistrado legislasse sobre tais coisas, afinal a instituição do Estado não faz com que se abra mão de nenhum direito, além do de executar penas. Como fica evidente, o contrato lockeano é diferente daquele pensado por Hobbes. No *Leviatã*¹², Hobbes defende que a vontade do soberano está acima de todos, mesmo quando este legisla sobre coisas que não afetem o Estado. Na monarquia pensada por Hobbes as coisas indiferentes estão a cargo do Estado. Para Locke, não há justificativa para isso, pois o contrato não concede direitos novos a nenhum dos lados. Vejamos um exemplo de Locke:

Por exemplo, admitamos que banhar o recém-nascido com água é em si mesmo uma coisa indiferente. Admitamos ainda que o magistrado pode legalizar isso por decreto, já que sabe da utilidade do banho para curar ou evitar a predisposição das crianças para certa doença, e que ele acredita igualmente que o assunto é por demais importante para ser previsto por um edital. Dirá alguém, portanto, que cabe ao magistrado legislar, em virtude do

¹¹ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.18.

¹²Nos capítulos XXI e XXIX da parte dois do *Leviatã*, Hobbes discute a questão dos indiferentes, posicionando-se em favor de um poder ilimitado do Estado, tanto nas questões civis (indiferentes) quanto nas religiosas (circunstanciais). É importante notar, porém, que o termo “indiferente” só tem uma ocorrência no capítulo XXIX. Ele usa a terminologia “natural” e “costumeiro” para diferenciar o que é indiferente e o que não é.

mesmo direito, que os padres devem banhar todas as crianças na pia sagrada com o fim de purificar suas almas?¹³

Essa passagem nos mostra onde se encontra o limiar da autoridade do Estado. Embora tomar banho seja uma coisa indiferente, é algo imprescindível para a boa saúde. Porém, como os recém-nascidos não sabem disso, então o magistrado decreta que os hospitais os banhem para evitar doenças. Tal decisão, que teve como base um conhecimento médico para ser tomada, é o tipo de decisão que cabe ao magistrado, pois permitir que crianças adoçam por falta de banho é algo que vai prejudicar a comunidade. Mas o alerta de Locke é justamente esse, o que um banho para evitar doenças tem a ver com Religião? Ora, não é correto usar o pretexto do banho para batizar uma criança na Igreja, pois tal ação só pode ser feita mediante livre escolha da família ou da criança, no futuro. Para definir se uma coisa é indiferente ou não, é preciso atentar também para a intenção por trás da ação. O banho nos recém-nascidos não é indiferente, mas a Igreja na qual ele se batizou, sim. Portanto, o magistrado não pode decretar que o banho aconteça dentro de um contexto religioso específico.

O caso do banho, descrito acima, exemplifica bem a dificuldade de definir se algo é ou não indiferente à comunidade. O banho é em si indiferente à comunidade, porém a morte de recém-nascidos devido a doenças recorrentes da falta de higiene não é algo indiferente. O magistrado, ao legislar sobre as coisas indiferentes deve sempre ter em mente as consequências de tais coisas para a comunidade. O poder do magistrado sobre as coisas indiferentes não é irrestrito, como afirma Locke:

Mas isso não implica que o magistrado pode decretar tudo o que for de seu agrado acerca de qualquer coisa que lhe é indiferente. O bem público consiste na norma e na medida do legislador. Se alguma coisa não for útil à comunidade, por mais indiferente que seja não pode em razão disso ser estabelecida pela lei.¹⁴

O que Locke quer dizer é que o magistrado deve ter acima de tudo sensibilidade para saber se uma coisa considerada indiferente terá ou não consequências para a comunidade. Caso não haja nenhuma interferência na sociedade uma coisa indiferente não pode ser alvo de decreto ou lei, pois como foi dito, seria um abuso do poder civil legislar sobre algo que é do âmbito particular dos indivíduos, como a Religião por exemplo.

¹³ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.18.

¹⁴ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.19.

A Religião enquanto associação livre é um aspecto da vida humana que diz respeito à reunião de pessoas que desejam alcançar uma vida futura através da fé que essas pessoas têm em certas práticas religiosas. As práticas mais comuns presentes na Religião são: entoar cânticos, orar, meditar, comer determinados alimentos, resguardar-se de festas em certos períodos. Tais ações são completamente indiferentes à sociedade civil. Em sua casa um cidadão pode fazer todas essas coisas e em nada isso iria prejudicar outros cidadãos. Porém, em muitas disputas religiosas são coisas desse tipo que geram discussões e mesmo violência, por isso ironiza Locke:

Mas, então, se estou marchando com máximo vigor, pelo caminho que, segundo a geografia sacra, leva diretamente para Jerusalém, por que sou espancado? Será, talvez, pelo fato de não usar borzeguins; porque não me deram o banho batismal de maneira correta ou meu cabelo não foi cortado como deveria; porque, entre as várias sendas da mesma estrada e que levam para a mesma direção, escolho aquela que me pareceu ter menos vento ou barro.¹⁵

Os exemplos de Locke objetivam mostrar que as práticas dentro da Igreja em nada se diferenciam das práticas fora dela. Se cantar em casa ou na Igreja faz diferença para um crente, isso não diz respeito ao magistrado. Ora, como vimos, a simbolização é característica essencial na Religião, mas não na política. Para o Estado, se um cidadão canta, ora, ou adota uma dieta específica, não há ameaça alguma. Por que então existe diferença moral entre essas práticas em um contexto religioso e em um contexto mundano? Para Locke, não existe diferença alguma. O contexto onde uma ação ocorre é irrelevante. Se ela afeta negativamente a comunidade, deve ser banida. Se não afeta, não há porque legislar sobre esse assunto. Usar o Estado como meio para impor práticas indiferentes, que têm cunho religioso específico evidencia o desejo de domínio dos falsos religiosos. Como já foi dito, a atividade da Religião diz respeito a coisas espirituais e não materiais. A Religião não pode ser usada para conseguir poder político, econômico ou ideológico.

Indo além, Locke defende que as Religiões não só não devem deter poder político, como não devem recorrer a ele com o intuito de prejudicar outras Religiões. Está claro que as coisas indiferentes não devem ser alvos de legislação. Consequentemente, nenhuma Religião pode se dar o direito de repudiar, ser intolerante e combater práticas indiferentes em outra Religião. Se um ato é indiferente, necessariamente existe o direito de ele ser praticado por qualquer indivíduo. Ir contra esse direito é ir contra a lei civil, e consequentemente, contra a lei de natureza. Para Locke, os aspectos a serem observados na Religião são seus

¹⁵ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.19.

essenciais: a prática da tolerância, a prática do bem e da ajuda mútua, o ensinamento de bons valores morais. Se em uma Religião existem todas essas coisas e, além disso, os vícios, crimes e sedições não ocorrem, então essa Religião tem o direito de ser praticada livremente. Ele diz:

Certamente, se ponderarmos devidamente, verificaremos que, na maior parte, são assuntos triviais que criam inimizades implacáveis entre confrades cristãos, apesar de todos concordarem com os aspectos essenciais da Religião. Tais ninharias, porém, se não acompanhadas da superstição ou da hipocrisia, podem ser observadas ou omitidas, sem qualquer prejuízo à Religião e à salvação das almas.¹⁶

Nessa citação percebemos que a crítica de Locke não só é direcionada ao governo, mas também aos religiosos. O que Locke quer dizer é que os ditos conhecedores das verdades celestiais brigam entre si por motivações vãs, que dizem respeito a coisas que não estão claramente expressas nas escrituras, como vestes sacerdotais e acessórios. Locke relembra aos religiosos que coisas como a compaixão, a caridade e a honestidade são elementos primordiais para Deus e é com tais elementos que os religiosos devem se importar.

Se as coisas citadas acima são indiferentes ao magistrado, o mesmo não se pode dizer dos conflitos religiosos. Solucionar conflitos dentro da sociedade civil é tarefa do magistrado e ele tem o poder de empregar coerção caso seja necessário para apaziguar um conflito. Porém, novamente entra a necessidade de que o magistrado tenha sensibilidade para aplicar sanções a uma ou outra igreja envolvida. A situação deve ser tratada tal qual uma situação de desavença comum. O fato de um conflito ser religioso não deve interferir nas penas que os agressores devem sofrer. Dessa forma, o magistrado não pode decretar a mudança das práticas religiosas que causaram a desavença como meio de pôr fim ao conflito.

Além das práticas diárias que são repetidas na igreja, como sentar-se, ajoelhar-se, orar e cantar, as opiniões especulativas das pessoas também não dizem respeito ao poder civil. Não existe interferência alguma no bom andamento da comunidade se um homem acredita ou não em algo que não é passível de demonstração. Nosso autor defende que a crença em Deus deve advir de uma inclinação sincera, conquistada através da razão. Porém, razão aqui não aparece em um sentido de conhecimento verdadeiro e indubitável, mas sim com o sentido de boas razões para se acreditar. Diz Locke:

16 LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.18.

Ademais, o magistrado não deve proibir que se mantenham ou se professem quaisquer opiniões especulativas em qualquer igreja porque não dizem respeito aos direitos civis de seus súditos. Se um católico acredita ser realmente o corpo de Cristo o que outro homem chama de pão, isso não redundará em prejuízo ao vizinho. Se um judeu não acredita que o Novo Testamento é a palavra de Deus, em nada altera quaisquer direitos civis. O poder do magistrado e as propriedades dos cidadãos estão igualmente assegurados se alguém acredita ou não nessas coisas.¹⁷

Vê-se que esses exemplos tratam de opiniões que não podem ser provadas mediante demonstração irrefutável, porém são objetos da fé pessoal de alguns e, portanto, devem ser respeitadas, pois como disse Locke, os direitos dos cidadãos e o poder do magistrado continuam garantidos mesmo que alguém creia ou não em tais coisas. Definir a veracidade de opiniões especulativas acerca do mundo celeste não cabe ao magistrado, nem mesmo ao cientista ou ao filósofo. Quando o magistrado deseja utilizar-se de seu poder para fazer valer uma ou outra opinião acerca de Deus ele nada mais está fazendo do que tentar conseguir mais poder, pois não podendo provar sua opinião ele a impõe aos outros e acaba por receber o apoio da igreja que professa tal opinião. É por isso que Locke faz uma crítica ao poder desmedido de alguns homens dizendo:

A verdade bastaria a si mesma se fosse de vez deixada modificar-se por si mesma. Ela não recebeu, e jamais receberá, muita assistência do poder dos homens importantes, que nem sempre a reconhecem ou a acolhem bem. Ela não necessita da força para instalar-se no espírito dos homens, nem é ensinada pelo intérprete das leis. Se a verdade não conquista o entendimento por si mesma e por sua própria luz, não pode fazê-lo por nenhum reforço estranho.¹⁸

É importante notar aqui a articulação que Locke faz entre suas obras, a *Carta* e o *Ensaio*. Sua argumentação baseia-se em uma concepção de razão humana completamente destituída de capacidade divina. Segundo ele, Deus engendrou o mundo de tal forma que nossa razão é capaz de conhecer suas verdades. Os homens são deixados com sua própria razão, e com ela devem conhecer o mundo e a lei de natureza. Não há homens dotados de capacidades que inexistem em outros. O magistrado, o religioso, o filósofo e o homem

¹⁷ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.21.

¹⁸ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.22.

comum são todos iguais cognitivamente. Nenhum deles conhece as verdades ocultas da natureza mais do que o outro.

Embora as opiniões especulativas acerca dos mistérios celestes estejam excluídas do domínio do magistrado, outras opiniões, que dizem respeito à conduta moral dos indivíduos, são um ponto muito importante para o poder civil. Os ensinamentos morais professados dentro das igrejas são extremamente influentes na vida das pessoas que seguem uma Religião. Esse ponto tem particular importância devido ao período histórico no qual vivia Locke. Na Inglaterra de seu século Locke via a necessidade de uma instituição que educasse moralmente o povo. Não havia ainda a ideia de educação pública. Só os nobres dispunham de preceptores e podiam exercitar a razão, compreendendo melhor as verdades morais. Para a maioria da população, assolada pelas guerras civis era necessária uma forma de promover uma moralidade e uma nacionalidade perdidas. Essa visão da Religião como educadora moral do povo não está tão explícita em seu pensamento, mas é suficientemente clara para ser defendida por comentadores como Silva¹⁹. Algo de tal importância não pode ser deixado de lado pelo magistrado, por isso é necessária vigilância sobre o que se professa dentro das igrejas sobre esse tema. Locke diz:

A integridade da conduta, que não consiste num aspecto desprezível da Religião e da piedade sincera, diz respeito também à vida civil, e nela repousa a salvação tanto da alma humana como da comunidade. As ações morais pertencem, portanto, à jurisdição tanto do tribunal externo como do interno, e estão sujeitas aos domínios do governo civil e do doméstico; vale dizer, do magistrado e da consciência. Neste ponto, portanto, existe o perigo de que um desses pode infringir o direito do outro, fazendo nascer a discórdia entre os guardiães da paz e da alma.²⁰

Se nos outros casos o bom senso e a sensibilidade eram exigidos do magistrado, aqui no caso dos assuntos morais as exigências são maiores. Não pode o magistrado permitir que sejam ensinadas coisas que desvirtuem a comunidade, fazendo com que as pessoas ajam mal, degenerando toda a sociedade. Por outro lado, o magistrado não deve ele mesmo definir quais serão as opiniões acerca da moral que devem ser ensinadas nas igrejas, pois ele não deve impor nada à Religião, pois estaria ferindo a divindade do culto. Para bem governar

¹⁹ Saulo Silva aponta em seu estudo (2013) que existe em Locke duas moralidades. A moralidade proveniente da razão, que surge do exercício constante das faculdades da mente. Aos trabalhadores não era possível dedicar muito tempo a isso, pois necessitavam trabalhar várias horas diárias. Só os nobres tinham essa possibilidade. A Religião surge como meio indireto de atingir essas verdades. Através de sua linguagem inflamada e menos racional, o padre inculcava nas pessoas valores morais necessários à boa sociedade.

²⁰ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.22

nesse caso, é preciso que o magistrado tenha em vista o bem da comunidade, proibindo qualquer ensinamento que motive os fiéis a atentar contra a liberdade, a vida e a propriedade dos cidadãos. Quaisquer outros ensinamentos que em nada prejudiquem a comunidade não devem ser reprimidos.

Por fim, é preciso deixar claro que, embora o governo civil não deva legislar sobre coisas indiferentes que estejam inseridas na Religião, muitas vezes nem tudo que é praticado na Religião é indiferente ao magistrado. Doutrinas que impõem comportamentos específicos aos seus fiéis, como não trabalhar em certos dias, por exemplo, pode fazer com que um conflito entre o empregado e o empregador venha a ocorrer. Por serem questões complexas, podem mudar seu estatuto, passando a ser uma coisa importante para a sociedade. Vejamos outros exemplos de Locke:

Suponhamos que desejem sacrificar crianças ou afundar-se em promíscua libertinagem: deve o magistrado tolerar tanto estas como outras práticas semelhantes porque se desenvolvem em reuniões religiosas? Como tais coisas não são legais na privança do lar, ou na vida social, não o são igualmente no culto ou numa reunião religiosa. Mas, se optarem pelo sacrifício de um bezerro, discordo que isso deva ser proibido por lei. Mas, se a situação dos negócios fosse tal que o interesse da comunidade requeresse que por certo tempo toda matança de animais fosse proibida, afim de aumentar o estoque de gado destruído pela peste, quem não percebe que neste caso o magistrado pode proibir todos os seus súditos de matarem quaisquer bezerras, não importa para que uso? Em tal caso a lei não foi prescrita por questão religiosa, mas política, não sendo o sacrifício, mas a matança do bezerro proibida. Vê-se, assim, a diferença entre a Igreja e a comunidade.²¹

O que Locke quer mostrar é que o magistrado só deve legislar em favor da comunidade e só deve coagir e punir para evitar que a comunidade sofra algum mal. As motivações do magistrado para agir não devem ser religiosas em nenhum aspecto. Os aspectos que devem ser levados em conta são políticos e materiais. Acima de tudo o magistrado deve prezar pela paz e pela organização da comunidade. Como nos exemplos acima, percebemos a sutileza e a importância das questões. É preciso que o poder público analise caso a caso, pois todos eles têm variáveis a serem consideradas.

²¹ LOCKE, *Carta acerca da tolerância*, p.23

Considerações finais

A partir do exposto, podemos melhor entender como Locke se posiciona em relação ao problema de delimitar as esferas da Igreja e do Estado, de modo particular, nos pontos de maior tensão entre essas duas instituições. Longe de ser uma solução conclusiva, pudemos ver que ela demanda grande esforço e sensibilidade por parte do poder público. A diferença essencial entre as duas esferas é o argumento básico que sustenta toda a articulação lockeana. É preciso estabelecer definições claras entre as atribuições do Estado e as atribuições da Igreja. Nas questões administrativas e econômicas não parece haver dificuldade. Porém, quando adentramos na moral, percebemos que não é simples definir o que é ou não indiferente ao bem-estar da comunidade. Se por um lado o magistrado não deve definir o que será ensinado nas Igrejas, por outro, não pode permitir que sejam ensinadas coisas que promovam a sedição. As Religiões para Locke comungam de certa base moral universal.

A solução hobbesiana parece menos problemática, pois define a vontade do soberano como norte para as questões indiferentes. E de fato, em seu pensamento de juventude Locke era inclinado a essa solução, como mostra Santos²². Porém, as guerras por poder, além do comércio com as Índias orientais e os demais países europeus trouxeram à Inglaterra uma pluralidade cultural, e conseqüentemente religiosa, que não podia ser ignorada. Para Locke, se um país quisesse crescer, promovendo um comércio desenvolvido, deveria aprender a lidar com questões de diferenças religiosas de forma pacífica. Seu intuito era criar um espaço privado de prática religiosa que não influenciasse as decisões estatais.

A ideia da Religião como educadora moral, além da exclusão do ateu são pontos questionáveis e demonstram que seu pensamento tem limitações. Porém, é preciso evidenciar que muitos elementos presentes na ideia de Estado laico têm suas sementes no pensamento de Locke. Sua solução não é completa e não contempla todos os pontos do debate, pois ele não se dedica a essa questão uma obra específica. Mas, é célebre sua tentativa de uma solução mais liberal do problema, afastando-se da monarquia absolutista Hobbesiana. Em suma, podemos entender as coisas indiferentes e sua explanação na *Carta*, como uma espécie de cartilha para aquele magistrado que deseje governar bem e manter coesa sua comunidade num ambiente de paz e mútua tolerância.

²² Santos (2010) mostra que em sua juventude, Locke era hobbesiano no que diz respeito aos assuntos indiferentes. Seu exílio na Holanda, que acabou em 1689, ano da publicação da *Carta*, traz consigo uma mudança radical na opinião do filósofo.

Notes on the concept of indifferent things in the *letter* of John Locke

Abstract: This text aims to trace some notes about the concept of indifferent things in the Charter about tolerance, of John Locke. It is divided into two stages: 1) In the first, we discuss the distinction between state and religion, showing that the nature, origin and purpose of each is different from the other. Moreover, it shows how the confusion between them makes the society is split, losing force, and as political leaders begin to seek in religion the way to come to power. 2) In the second, we analyze the critical Locke those who seek religion to come to power. For Locke this way should be avoided at all costs. Because of this, Locke develops a criterion for distinguishing between what should and what should not be legislated by the government, coming here the concept of indifferent things. With these two, we hope to contribute to the advancement of studies on Locke, in particular, the tolerance.

Keywords: Tolerance - Religion - Politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado civil e eclesiástico*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 3. Ed. Os Pensadores.

LOCKE, John. *Carta Sobre a Tolerância*. Portugal, Lisboa: Edições 70. 1965.

_____. *Dois tratados sobre o governo*. Edição crítica de Peter Laslett. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Eduardo A. De Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. Volume 2.

MICHAUD, Yves. *Locke*. Brasil, RJ: Jorge Zahar, 1991.

SANTOS, Antônio Carlos dos. *John Locke, Edward Bagshaw e a polêmica sobre os indiferentes*. In: _____. (org.): *Entre a Cruz e a espada: Reflexões filosóficas sobre a Religião e a Política*. Brasil, SE: UFS, 2010. pp. 57-74.

SILVA, Saulo Henrique Souza. *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. Brasil, São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

THOMAS HOBBS: POLÍTICA, MEDO E CONFLITOS SOCIAIS

Hélio Alexandre da Silva¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é discutir a articulação entre medo e conflito social no pensamento hobbesiano. Inicialmente apresento o modo com que o autor inglês constrói uma antropologia mecanicista que tem o conflito generalizado como único resultado possível. Em seguida, pretendo mostrar como esse conflito pode dar lugar a uma ordem pacífica construída politicamente. Nesse trajeto, será fundamental compreender como a obediência e o medo operam enquanto ferramentas da ordem política. Por fim, mostro como um pensamento político dessa natureza acaba por construir modelos teóricos caracterizados pela ausência de princípios democráticos, pautados na obediência, avessos à participação pública e a opinião.

Palavras-chave: conflitos sociais – medo – opinião – absolutismo.

O que pretendo neste texto, primeiramente, é discutir o papel dos conflitos sociais na formação do pensamento político de Thomas Hobbes. Apresentarei, em seguida, o modo que o autor inglês constrói uma antropologia mecanicista que tem no conflito generalizado seu aspecto social mais relevante. Posteriormente, mostro como esse conflito pode dar lugar a uma ordem pacífica construída politicamente. Será fundamental, nesse sentido, compreender como a obediência e o medo operam enquanto ferramentas da ordem política. A consequência produzida por um pensamento dessa natureza é a construção de um modelo teórico caracterizado pela ausência de princípios democráticos, pautado na obediência, avesso à participação pública e à opinião.

Como um dos autores clássicos do pensamento político moderno, Thomas Hobbes discute as formas de conflito presentes na sociedade inglesa do século XVII a partir de suas raízes filosóficas. Assim, ele aponta as consequências que a manutenção do conflito traz para a vida política. Intimamente conectado com os problemas de seu tempo, ele nota que o conflito é algo próprio da natureza humana. Entretanto, a relação entre poder civil e paixões humanas também se constitui como uma das grandes fontes de instabilidade social que não apenas fomenta o conflito, mas coloca em risco constante a vida tanto do corpo político quanto do indivíduo que a ele pertence.

¹ Doutor em Filosofia pela Unicamp. Professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB- Campus Vitória da Conquista). E-mail: helioale1@gmail.com

Hobbes e a origem antropológica do conflito

A natureza humana, segundo Hobbes, “jamais poderá deixar de ter alguns inconvenientes”, porém, nenhum é tão nocivo à vida comum quanto a desobediência. Por isso, a obediência civil deve ser um dos pilares que sustenta repúblicas bem ordenadas. Nelas, “jamais se verifica nenhum grande inconveniente, a não ser o que resulta da desobediência dos súditos”.² De um modo geral, é possível afirmar que uma das questões mais relevantes para Hobbes é a relação entre natureza humana (antropologia) e política. A partir dessa relação podemos compreender como Hobbes edifica um projeto político em que a opinião precisa ser redirecionada no sentido da obediência ao poder estabelecido. Para o autor inglês essa é uma das maiores tarefas da política.

Logo no primeiro capítulo de *Elementos de lei*, Hobbes ressalta que “a natureza do homem é a soma das suas faculdades e poderes naturais, tais como as faculdades de nutrição, movimento, geração, sensação, razão, etc”³. Essas faculdades podem ser divididas em dois tipos: as faculdades do corpo (motriz, nutritiva e geratriz, “*generative*”) e as faculdades da alma, que são subdivididas em duas categorias: poder cognitivo e imaginativo e poder motor. Da consideração da relação entre essas faculdades no estado de natureza, se destacam duas questões fundamentais: a primeira delas é apontada por Hobbes quando afirma que “todo homem, por necessidade natural, deseja o seu próprio bem”⁴, isto é, todo homem naturalmente busca a satisfação de seus desejos individuais. A segunda questão fundamental é que esse desejo natural que todo homem possui tende a conduzi-lo à guerra, que nada mais é que “o tempo no qual há vontade de disputar e contestar, por meio da força, seja com palavras ou com ações suficientemente declaradas”⁵. Esse estado de conflito característico é o traço que marca o estado de natureza. Vale notar, como faz Luc Foisneau, que “contrariamente à concepção essencialista da natureza humana, que é sempre associada a uma estrita hierarquia de seres, a concepção de natureza humana segundo Hobbes não repousa sobre nenhuma hierarquia ontológica entre os seres”. E por isso, segue Foisneau, “os homens são o que eles podem fazer, miseráveis e condenados a desaparecer se fizerem um mau emprego da sua razão, superiores às outras espécies se fizerem um bom uso dela”.⁶

² HOBBS, *Leviatã*, p.178.

³ HOBBS, *The elements of law natural & politic*, p.3

⁴ *Idem*, p.73. Ao notar essa espécie de psicologia autointeressada própria da natureza humana, tal como postulada por Hobbes, Yara Frateschi afirma que, segundo o autor inglês, “o homem é autointeressado e age primeiramente em função do seu próprio benefício” (Cf. FRATESCHI, Y. A física da política: Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Edunicamp, 2008, p. 38). Esse traço da natureza humana é nomeado pela autora, seguindo Hobbes, de “princípio do benefício próprio” (Ibid., p. 32). É nesse sentido que é possível afirmar que “toda ação voluntária é feita visando à obtenção de algum benefício” (Ibid., p. 36).

⁵ *Idem, ibid.*

⁶ FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p.183.

Ao longo de suas três principais obras políticas – *Elementos de lei, Do cidadão e Leviatã* – Hobbes manifesta sua intenção de legitimar um Estado soberano como única alternativa possível para dar fim ao conflito generalizado característico do estado de simples natureza, conflito esse causado, em grande medida, pela manifestação naturalmente desordenada das paixões humanas.⁷ A proposta de legitimar um poder soberano se torna mais clara quando Hobbes salienta que a “condição de guerra é consequência necessária das paixões naturais dos homens, quando não há poder visível capaz de os manter em respeito”.⁸

Aqui vale destacar dois pontos importantes: o primeiro se refere ao fato de que os homens naturalmente desejam sempre seu próprio bem; o segundo deriva do fato de que o estado de natureza é contrário a esse desejo natural, uma vez que se constitui enquanto um “estado de guerra”; nesse estado, não há qualquer garantia de que seja possível satisfazer as necessidades naturais. Tal diagnóstico se torna ainda mais claro quando o entendemos à luz da ciência moderna de matriz mecanicista. Segundo Hobbes, a ciência possui uma lei fundamental que considera que todos os corpos naturais tendem à manutenção de seu movimento, pois “quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare”.¹⁰ Afirmação semelhante aparece no *De corpore*, obra de 1655, quando o autor ressalta que os corpos – naturais ou artificiais – “só cessam seu movimento se houver outro corpo, além dele, que lhe cause repouso”.¹¹

No interior da cosmologia mecanicista hobbesiana, a realidade pode ser reduzida a dois elementos, quais sejam, corpo e movimento. Corpo é “aquilo que não depende de nosso pensamento e que coexiste ou coincide com alguma parte do espaço”¹² e movimento é o contínuo “abandono de lugar e aquisição de outro”¹³. O pensamento hobbesiano está fortemente amparado nessas duas noções, a partir das quais é possível edificar toda sua filosofia, inclusive a política. Isso porque o homem enquanto corpo natural vive também sob a tendência de perpetuar seu movimento natural. Como consequência desse quadro, temos que: quando um homem deseja, ao mesmo tempo, a mesma coisa que outro homem, eles necessariamente se tornarão inimigos. Essa inimizade, afirma Hobbes, é fruto da própria natureza, pois é legítimo que os homens, ao lutarem por sua própria preservação e pela satisfação de seus desejos, se esforcem em “destruir ou subjugar um ao outro”¹⁴. É fundamental notar aqui que o quadro de tensão da natureza humana é desenhado dessa forma

⁷ HOBBS, *Leviatã*, p.109.

⁸ *Idem*, p.143.

⁹ HOBBS, *The elements of law natural & politic*, p.73.

¹⁰ HOBBS, *Leviatã*, p.17.

¹¹ HOBBS, *De corpore*, p.115.

¹² *Idem*, p.102-3.

¹³ *Idem*, p.109.

¹⁴ HOBBS, *Leviatã*, p.107.

não porque os homens sejam maus ou egoístas, mas porque é latente a possibilidade de um homem impedir o livre fluxo do movimento do outro. Pensada na chave da ciência mecanicista de Hobbes, é possível compreender a tensão do estado de natureza como fruto da tendência que todo corpo natural possui em perpetuar seu movimento. Isso porque essa tendência, considerada no presente, leva à compreensão de que um corpo possa, no futuro, se chocar com outro corpo, o que produz o estado de guerra. Portanto, esse estado que vigora entre os homens – os quais são corpos naturais – está inserido em um conjunto de leis que compõem uma cosmologia organizada sob os princípios de uma ciência moderna de matriz mecanicista. Nesse sentido, se esforçar por perpetuar o próprio movimento é uma lei natural que rege todos os corpos, e não uma lei moral universal tipicamente humana.

É nesse sentido que Thomas Spragens compreende o pensamento hobbesiano. Segundo o intérprete, Hobbes transporta a teoria do movimento para a teoria moral e política e, assim, entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente, de modo que não apenas os seus movimentos físicos (externos), mas também as suas emoções se movem sem fim e sem repouso. E mais: no mundo do movimento inercial, todas as coisas tendem à persistência; o homem, que é uma criatura natural, não constitui exceção.¹⁵ Assim, é possível compreender, de um modo mais amplo – e por que não dizer “sistemático”¹⁶ – o estado de tensão generalizada que permeia as relações humanas. A tendência para a manutenção do movimento que atua sobre todos os corpos pode levar, no futuro, ao conflito generalizado.¹⁷

Hobbes ainda chama atenção, em uma clara referência ao pensamento aristotélico, para uma distinção importante entre os homens e alguns animais, especialmente as abelhas e as formigas, que são naturalmente aptos a viver em sociedade sem a necessidade de um poder comum que os submetam. A partir dessa constatação, pode surgir a seguinte questão: qual seria a razão de – apesar de possuírem “apetites particulares” e deliberarem tal como os homens – os assim chamados “animais gregários” se organizarem pacificamente sem a necessidade de um poder que os submetam? A resposta de Hobbes para essa questão procura salientar os aspectos que emergem da comparação que os homens fazem entre si, ou seja, do que invariavelmente surge quando um homem se vê diante de seu semelhante. Ainda que

¹⁵ SPRAGENS, *The politics of motion: the world of Thomas Hobbes*, p.177.

¹⁶ Assim como afirma Robert Gray, penso que Hobbes pretende construir um sistema filosófico. Gray procura apontar que Hobbes quis desenvolver um pensamento “mecânico e sistemático” em que os primeiros princípios da filosofia do movimento amparam todos os demais campos do saber. (Cf. GRAY, *Hobbes’ System and his Early Philosophical Views*, p. 200).

¹⁷ Essa visão científica da natureza, da natureza humana e da política é ressaltada por autores contemporâneos que discutem a questão dos conflitos sociais como, por exemplo, Axel Honneth. Para o autor alemão, Hobbes foi o primeiro a pensar a política a partir de uma “hipótese cientificamente fundamentada”. Isso porque no pensamento hobbesiano não é apenas a política, mas também o comportamento dos homens que é pensado a partir de premissas científicas. (Cf. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 34).

alguns animais vivam naturalmente em sociedade, diferentemente dos homens, eles não “estão constantemente envolvidos numa *competição* pela *honra* e pela *dignidade* [...] E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, [...] entre aquelas criaturas isso não acontece”¹⁸. Em outras palavras, o que Hobbes mostra quando destaca que os homens vivem em uma constante disputa por *honra* e *dignidade* é a força “desintegradora”, anti-política, que representa o conflito entre essas paixões.

A comparação entre os homens é causa de disputa especialmente porque há uma necessidade natural segundo a qual cada um precisa ser melhor avaliado que o outro. Contudo, essa avaliação não é importante exclusivamente por um viés de julgamento moral, mas porque ser considerado um homem honrado e digno significa que seu valor foi reconhecido por outros homens. E ter seu valor reconhecido é o mesmo que ter reconhecido seu *poder*, uma vez que o valor de um homem é seu preço.

O *valor*, ou a IMPORTÂNCIA de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.¹⁹

Desse modo, é possível verificar que o valor de um homem não está nele mesmo ou em qualquer traço natural que ele possua, mas no reconhecimento que lhe é atribuído por seus semelhantes. Nesse caso, reconhecimento não se refere a qualquer tipo de avaliação ética ou moral, mas apenas ao valor *instrumental* atribuído a um homem no sentido de lhe conferir mais ou menos poder. Ao considerar o valor de um homem como algo relativo ao julgamento de outros homens é possível compreender que, de acordo com Hobbes, o convívio social é permeado por uma constante competição. Tal competição não se dá por um impulso vaidoso ou pela simples conquista da estima pública, mas principalmente pelo fato de que tal estima e consideração são sinônimos de poder. Como assinala Hobbes, todo homem, por designação da natureza, tende a essa busca incessante por poder.

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder

¹⁸ HOBBS, *Leviatã*, p.145-6, grifo meu.

¹⁹ *Idem*, p.77. Grifo e maiúsculas do autor.

garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda.²⁰

Vale ressaltar que esse poder é uma tendência natural e não deve ser visto como uma característica que se origina de um homem cuja razão foi “colonizada” pelas paixões humanas, em especial a vaidade, e que precisa se cobrir de louros para ser notado e reconhecido diante dos outros indivíduos, como defende, por exemplo, Leo Strauss.²¹

Por natureza os homens são induzidos à satisfação dos seus desejos. Invariavelmente, a consequência desse traço natural é o conflito generalizado, que surge quando dois homens ou mais desejam o mesmo objeto. Aqui há um aspecto central que nos auxilia a melhor compreender o conflito, a saber, a impossibilidade de ter garantida, no estado de natureza, a satisfação dos próprios desejos. No estado de natureza, os homens não se organizam coletivamente de forma duradoura sem que a tensão e a guerra estejam sempre presentes. Vale notar como o desejo natural leva os homens a desenvolverem entre si uma relação conflituosa que se torna um jogo no qual a derrota é o resultado mais provável para todos os participantes. A satisfação dos desejos e apetites de um homem requer, nesse estado, a insatisfação ou frustração dos desejos e apetites de outro. O produto da soma de desejos antagônicos não é outro senão a guerra, ou seja, do ponto de vista da busca pela paz, a resultante da soma dos desejos é o conflito generalizado. Como a tendência natural de todos os homens é procurar o bem e se afastar do mal, é natural também que todos os homens possam se utilizar de todos os meios disponíveis no estado de natureza para alcançar seu próprio bem. Esse é o quadro do convívio entre os homens quando não existem regras capazes de garantir uma vida segura e pacífica. Por isso a necessidade da intervenção do artifício humano, posto que é ele que produz paz. Entregue à própria natureza, a condição dos homens é “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”²².

A exigência de ter reconhecida pelo outro a sua própria força, astúcia e inteligência faz com que os homens tenham como horizonte a expectativa de que o caminho para a satisfação de seus desejos pode ser bloqueado por outro homem. Isso ocorre na medida em que a natureza fornece igualmente aos homens o direito a tudo aquilo que eles mesmos julgarem necessário para a sua auto-preservação. Numa palavra, a natureza dá o direito para que “todo homem possa preservar a sua própria vida e membros, com todo o poder que possui”.²³ A consequência desse direito assegurado pela natureza é que “os homens vivem

²⁰ *Idem*, p.85.

²¹ STRAUSS, *The political philosophy of Thomas Hobbes*, p.11. Sobre a crítica à interpretação de Leo Strauss, cf. SILVA, Hélio Alexandre da. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral o medo e a esperança*, especialmente o capítulo II, “Uma abordagem crítica: Taylor, Strauss e Warrender”.

²² HOBBS, *Leviatã*, p.109.

²³ HOBBS, *The elements of law natural & politic*, p.71.

assim em perpétua desconfiança (*diffidence*) e estudam como devem se preocupar uns com os outros”. Desse modo, a convivência mútua é caracterizada efetivamente como um estado de guerra que “nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força seja com palavras ou com ações suficientemente declaradas”.²⁴

Se a natureza dá aos homens o direito a todas as coisas, o resultado desse direito acaba por ser contrário à manutenção da própria vida. Isso porque existe uma “disputa entre os homens que, por natureza, são iguais e aptos a se destruírem uns aos outros”; ao mesmo tempo, tal quadro se coloca como obstáculo para que os homens realizem seus desejos individuais. Como afirma Hobbes, “todo homem, por necessidade natural, deseja o seu próprio bem, ao qual esse estado é contrário”.²⁵

Diante desse quadro, Hobbes opta por um poder político legitimado de forma vertical, constituído de tal modo que a partir da noção de “opinião” pode ser pensado em duas vias, por assim dizer: uma negativa e outra positiva. A visão negativa é aquela que vê na opinião algo próprio da consciência privada e incapaz de expressar a justeza racional a partir de onde seja possível extrair princípios que fundamentem o Estado soberano; por isso pode-se afirmar que as opiniões invariavelmente desviam os súditos do caminho da obediência e que, portanto, elas precisam ser contidas, limitadas e restringidas ao máximo. Já na visão positiva, é possível perceber, a partir da constatação de que os homens são autointeressados e buscam sempre a satisfação de seus interesses privados, que o Estado precisa lidar com as opiniões dos súditos não apenas restringindo-as e limitando-as. Se o soberano agir dessa forma, ele pode obstar e se chocar com os desejos imediatos de homens autointeressados, fazendo com que suas ações sejam tomadas por “atos de hostilidade”. O Estado precisa então lidar com as esperanças e medos dos súditos de modo a influenciar a formação da opinião pública, direcionando-a para a obediência ao soberano antes que ela seja *influenciada pela Igreja* ou por outras instituições, fazendo assim germinar, via conflito social, as sementes da dissolução do Estado.

Vejamos como Hobbes concebe o poder civil enquanto produtor da paz e responsável por afastar os conflitos sociais que são frutos da própria natureza humana.

Política como antídoto para os conflitos: medo, opinião e obediência

A descrição de Hobbes acerca da natureza humana deixa como única alternativa, para eliminar os conflitos e todas as consequências que dele derivam, a criação de um Estado soberano que se coloque acima desse estado de tensão. A competição, a desconfiança, e a glória – constitutivas da natureza humana – impedem qualquer possibilidade de acordo

²⁴ *Idem*, p.73.

²⁵ *Idem*, *ibid.*

comum que seja viabilizado ainda no estado de simples natureza. Portanto, num primeiro momento, o Estado se impõe contra essa natureza instável que não oferece qualquer garantia de segurança ou acordo possível. Em outras palavras, o Estado é um corpo artificial que terá como principal função afastar os conflitos e *produzir* a paz que é um produto do contrato que estabelece o poder absoluto cuja imagem maior é o Leviatã. Ele é que centraliza todo poder em si mesmo e que precisa, em alguma medida, para garantir a paz, “conter” a própria natureza humana, fonte primeira dos conflitos sociais.

Afirmar que o Estado precisa conter a natureza humana significa que uma de suas principais funções é limitar a manifestação das paixões presentes especialmente na busca incessante por poder e mais poder. Nesse sentido, ele é também e ao mesmo tempo condição de possibilidade de preservação da vida na medida em que a manifestação natural das paixões de indivíduos autointeressados conduz os homens à guerra. Assim, o Estado deve atuar como limitador e organizador do conflito passional humano, e essa limitação e organização artificial é o meio utilizado pelo soberano para fazer com que os homens possam construir a paz.²⁶

Se, por um lado, a paz é o melhor meio de se preservar a vida, por outro lado, para se preservar a vida é preciso, de certa forma, restringi-la. Nesse sentido, Hobbes afirma que o papel desempenhado pelo poder soberano é justamente o de “introduzir aquela restrição [sem a qual os homens não poderiam] viver em repúblicas”.²⁷ Porém, como essa “restrição”

²⁶ Vale aqui, a título de exemplo, mencionar uma possibilidade de aproximação entre Freud e Hobbes. Talvez seja possível afirmar que, para o autor inglês, o Estado atua no interior das relações sociais como uma espécie de “grande pai”, próximo àquilo que mais tarde foi exposto por Freud, especialmente em *Totem e tabu*. Nessa obra, Freud narra o parricídio e a posterior identificação dos filhos com o pai e com o poder que ele exercia, de modo que a morte do pai não representa necessariamente o fim da repressão, mas simplesmente a troca do sujeito que ocupa o lugar simbólico de onde emerge o poder. Esse ato, afirma Freud, significou o começo da “organização social, das restrições morais e da religião” (cf. FREUD, *Totem e tabu*, p.145). Do ponto de vista hobbesiano, os homens em estado de natureza – portanto, ainda não submetidos ao poder soberano – estão totalmente entregues aos seus desejos e paixões. É a capacidade de impor, externamente, certos limites a esses desejos que torna o Leviatã necessário. Se unirmos o pensamento de Hobbes ao de Freud, é possível afirmar que os homens não seriam capazes de viver sem aquela imposição descrita por Freud e simbolizada pela figura masculina/paterna. No entanto, essa imposição, que para Hobbes é exercida pelo soberano Leviatã – pode apenas limitar ou conter os desejos e paixões naturais, mas não é capaz de evitar a constante tensão entre indivíduo e civilização, tal como mostra Freud em *Mal-estar na civilização*. Tal reflexão pode nos levar à conclusão de que os homens não conseguem se emancipar da força desintegradora de sua própria natureza, ou ao menos, como afirma o próprio Freud, “A civilização [...] tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa” (FREUD, *O futuro de uma ilusão*, p.16). Finalmente, talvez seja possível, se nos fiarmos em Hobbes e Freud, que os homens jamais se libertem da necessidade de um Estado forte – no caso hobbesiano – ou de um poder – no caso de Freud – que limite, contenha e reprima o desregramento dos impulsos, pulsões, desejos e paixões humanas.

²⁷ HOBBS, *Leviatã*, p.143.

e “precaução” é exercida pelo Estado soberano no sentido de afastar a guerra e produzir a paz como melhor meio para a preservação da vida? Ora, o Estado soberano surge como único meio garantidor da paz, no entanto, é claro que as condições naturais dos homens não permitem que essa paz seja construída sem “sujeição às leis e a um poder coercitivo”.²⁸ O poder deve ser coercitivo, pois essa é a maneira de manter os homens em respeito e os forçar, por medo do castigo, à observância da lei e ao cumprimento dos pactos. Por isso, o poder não pode ser apenas sustentado por palavras, ele deve ser soberano e absoluto, pois, como afirma Hobbes, “os pactos sem espada não passam de palavras sem força para dar segurança a ninguém”.²⁹

Nesse sentido, não parece um bom caminho interpretativo aquele que busca compreender o pensamento de Hobbes sem ressaltar a relevância do medo no processo de construção do Estado soberano, como sugere, por exemplo, Renato Janine Ribeiro. Segundo o intérprete, os homens realizam o contrato de submissão a partir de uma “depuração interna, descartando-se os objetos das paixões”. Seria o chamado que Hobbes faz na introdução do *Leviatã* para que os homens “leiam a si mesmos” que levaria à necessidade do pacto social, por isso, prossegue Janine Ribeiro, é “excessivo situar no medo a raiz da moralidade; o fundamental é [...] a introspecção, o autoconhecimento”.³⁰ Ocorre que, como vimos, há nos homens uma tendência em buscar seu próprio benefício, e essa é uma característica natural. Essa tendência, no mais das vezes, conduz os homens a cálculos de benefícios e prejuízos imediatos e não para algum tipo de ponderação ou “depuração interna” como sugere Janine Ribeiro. Mais que isso, Hobbes já nos alertou que no conflito constante entre razão e paixão, a última se sobressai em relação à primeira.³¹ Por isso, não parece teoricamente razoável sugerir que os homens calculem “descartando os objetos das paixões”; seria como pedir para os homens abrirem mão de uma parte que constitui sua própria natureza – aliás, a parte que os constitui de forma mais intensa. Ainda no sentido de tentar relativizar o peso do medo enquanto paixão central no pensamento de Hobbes, Janine Ribeiro afirma que essa introspecção a que Hobbes convida seu leitor é algo que apenas os sábios ou “cidadãos por excelência” podem alcançar. O sábio, afirma o intérprete, pode reconhecer o soberano sem temê-lo ou amá-lo, isto é, sem se entregar às paixões, ao sensual. Há aqui, uma vez mais, uma caracterização que pode, quando muito, ser atribuída para alguns homens, nunca para a

²⁸ *Idem*, p.157, grifo meu.

²⁹ *Idem*, p.143.

³⁰ RIBEIRO, *Ao Leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*, p.32-33.

³¹ HOBBS, *Leviatã*, p.160.

maioria dos súditos. A maioria dos indivíduos age medindo suas ações a partir do cálculo em curto prazo. Se não fosse assim, seria possível construir uma sociedade de cientistas – ou sábios como afirma Ribeiro – e desse modo não seria necessário um poder soberano absoluto como o Leviatã. O próprio intérprete reconhece que há três tipos de indivíduos: o homem de ciência, que dispensa o medo de Deus; o bobo, que renega Deus; e finalmente o homem comum, que obedece por medo e reconhece Deus. Parece razoável supor que o Estado é constituído em sua maioria de homens comuns que têm, portanto, no medo, e não na ciência, seu ponto de partida para a obediência, seja ela civil ou religiosa. Assim, o medo surge como paixão política incontornável caso o Estado queira afastar a guerra e produzir um ordenamento político pacífico. Para construir a paz é necessário que o Estado soberano mantenha os homens em temor respeitoso “sem o qual eles se encontram naquela condição a que se chama guerra”.³² Vale ressaltar ainda que a renúncia ou transferência de direitos pode ser justificada por essa paixão, ou seja, a força dos vínculos (contratos) produzidos pelos homens não emerge de sua própria natureza, mas do “medo de alguma má consequência resultante da ruptura” desses vínculos.³³

Note-se, portanto, que a coerção, restrição, sujeição, medo e temor são algumas das principais características que podem ser legitimamente utilizadas pelo Estado para lidar com os conflitos. Sua utilização se dá no sentido de buscar eliminar a guerra e a tensão característica do estado de natureza e, ao mesmo tempo, dar a segurança necessária para se construir e garantir a paz duradoura. Hobbes identifica as causas da guerra no conflito natural das paixões humanas, no autointeresse e na natural disputa por poder que é necessária para se garantir a vida no estado de natureza. Por isso ele opta por viabilizar um poder político que atue modificando *indiretamente* tais causas, isto é, propõe um modelo de Estado que – para modificar o contexto de guerra natural – pode, entre outras coisas, *coagir, restringir, sujeitar* e impor o *medo* aos seus súditos.

A consideração hobbesiana acerca da natureza humana não deixa espaço para possíveis transformações no que se refere a sua própria constituição. Ela é imutável dado que “os sentidos, a memória, o entendimento, a razão e a *opinião* não podem por nós ser mudados à vontade”³⁴, ou seja, as paixões humanas não mudam, assim como não muda a

³² *Idem*, p.109.

³³ *Idem*, p.114.

³⁴ HOBBS, *Leviatã*, p.314, grifo meu.

natureza humana nem suas faculdades.³⁵ O que é passível de mudança são as opiniões e a capacidade de uso das faculdades, isto é, o cálculo (raciocínio) que cada homem faz de sua força, poder, glória, medo etc. Para Hobbes, os sentidos são “sempre necessariamente como no-los sugerem as coisas que vemos, ouvimos e consideramos”. Desse modo, o autor inglês mostra que os sentidos não são efeitos da nossa vontade, mas “é a nossa vontade que é efeito deles”.³⁶ Se a natureza humana não muda, não mudam também a tensão e o conflito das paixões humanas; se elas não mudam, então não muda também o estado de guerra e tensão natural. Por isso o Estado pode e deve atuar no contexto em que as paixões e as opiniões dos homens se formam, especialmente porque “as ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles”.³⁷ Isso significa que nas opiniões é que reside a raiz, o ponto de partida, ou mesmo a causa – se quisermos nos manter mais próximos ao vocabulário hobbesiano – sobre a qual o Estado soberano deve atuar se pretende trazer a paz e afastar os conflitos. Assim, o medo pode ser tomado como uma paixão produzida pelo cálculo racional que considera as expectativas e temores produzidos socialmente. Quando esse cálculo resulta em uma expectativa social negativa, então a opinião dos homens é guiada pelo medo.³⁸

Diferente do que proporá Rousseau um século mais tarde, Hobbes não aposta em uma educação para a virtude que seja capaz de reformar o homem no interior do Estado soberano. Ele também não vislumbra a possibilidade de pôr em marcha um processo de esclarecimento que possa trazer consigo uma espécie de “autonomia” do cidadão, pensada no sentido de fazer com que os homens possam ser “senhores de si mesmos”³⁹. Seria pouco eficaz se o soberano Leviatã tivesse como estratégia principal modificar *diretamente* as paixões humanas; o máximo que ele pode fazer é atuar no sentido de coagir, restringir, sujeitar e

³⁵ “Não parece que Hobbes tivesse a ilusão de que seria possível promover uma mudança profunda nos homens (a natureza não se altera). Sua intenção, aparentemente, não era transformar os homens, mas torná-los mais afeitos à obediência civil” (FRATESCHI, *A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes...*, p.107).

³⁶ HOBBS, *Leviatã*, p.314. Contudo, ainda que o cálculo e a causa das paixões e da opinião possam variar de indivíduo para indivíduo, essa variação não é significativa a ponto de não se poder afirmar que os homens são iguais por natureza (HOBBS, *Leviatã*, p.106).

³⁷ HOBBS, *Do cidadão*, p.107.

³⁸ Naturalmente, como ocorre em quase todos os momentos da história da filosofia, Hobbes pensa o medo ao lado da esperança. Não se trata, portanto, de ignorar o papel político que a última possui. A esperança de alcançar uma vida melhor por meio do trabalho, tal como Hobbes apresenta ao final do capítulo XIII do *Leviatã*, é uma das paixões que “fazem os homens tender para a paz” (HOBBS, *Leviatã*, p.111). E ainda, é no cálculo de esperanças e medos que os homens formam suas opiniões e deliberam acerca de suas ações, por isso o soberano deve saber lidar com uma e outra.

³⁹ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p.37.

impor o “temor respeitoso” e o medo através do exercício do poder. Só assim o soberano pode atuar sobre as causas das paixões modificando as opiniões acerca do que é benéfico e do que é prejudicial aos interesses imediatos dos súditos. Trata-se de agir num plano que se situe acima do conflito, não o transformando, mas sobrepondo-se a ele. A natureza humana não permite muito mais que isso. No entanto, salienta Hobbes, ainda que no Estado soberano seja possível afirmar que o homem também vive “numa condição miserável”, essa miséria é ainda muito menor se comparada “com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança”.⁴⁰ Assim, de maneira geral, pode-se afirmar que diante do que a natureza nos oferece, o soberano Leviatã é uma espécie de “mal menor”. Para conter os conflitos, Hobbes propõe um poder que se exerça em nome da coerção, da restrição e do medo. A soma produzida pela análise da natureza resulta em menos “romantismo” e mais desejo de segurança; menos esperança de êxito na busca anárquica pela satisfação dos desejos individuais e mais expectativa de alcançar a paz via obediência civil.

No entanto, ainda que o Estado tenha o direito de fazer uso da repressão física, ela não é condição suficiente para construir a paz duradoura. Isso ocorre porque os homens podem não visualizar as vantagens de se submeterem à força e ao poder soberano caso ele atue no sentido de aumentar os impostos, ou mesmo quando for excessivamente violento, distribuir mal as riquezas da república, não garantir a preservação contra ataques externos e internos, etc. Hobbes percebe isso quando ressalta, uma vez mais, que mesmo no Estado soberano “a condição do súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita à lascívia e a outras paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm [...] poder tão ilimitado”.⁴¹ Portanto, a tensão natural também não é eliminada no interior do Estado soberano, pois o máximo que ele faz é “dotar os homens de lentes prospectivas (a saber, ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam” e que, segundo Hobbes, “sem [um poder soberano e absoluto] não podem ser evitadas”.⁴²

Vale lembrar ainda que se o Estado não proporciona aos homens a segurança⁴³ que lhes falta no estado de natureza, então eles podem resistir ao poder soberano. Essa resistência

⁴⁰ HOBBS, *Leviatã*, p.157.

⁴¹ *Idem, ibid.*

⁴² *Idem*, p.158.

⁴³ No *Leviatã*, Hobbes afirma que a finalidade das Repúblicas constituídas pelos homens é garantir “a sua própria conservação” e “uma vida mais satisfeita”. E se não houver um “poder suficientemente grande *para a*

é possível quando o Estado não oferece a proteção à vida que os súditos esperavam receber quando celebraram o pacto. Contudo, é importante salientar, Hobbes não prevê um direito à rebelião ou à resistência como podemos encontrar, por exemplo, em doutrinas liberais como a de Locke. De acordo com o autor dos *Dois tratados sobre o governo civil*, o soberano que exagerar no uso da força pode ser combatido, legitimamente, por qualquer súdito. Isso porque, afirma Locke, se o soberano exceder o poder que lhe foi conferido pela lei e impor ao súdito o que a lei não permite, então ele “pode ser combatido como qualquer outro homem que pela força invade o direito alheio”.⁴⁴ No entanto, para Hobbes, penalizar o soberano por ter “excedido” no exercício de seu poder constitui um absurdo. É exatamente o excesso de poder que distingue o soberano dos súditos, ou seja, ele é condição para o soberano ser considerado enquanto tal, e não motivo para rebelião ou revolta civil. Os homens, insiste Hobbes, apenas *resistem* ao poder do Estado quando ele não realiza a principal função para a qual foi construído, isto é, quando ele não garante “a *segurança* da pessoa de cada um”. Porém, e aqui está uma diferença fundamental, essa resistência será sempre *injusta*, pois quando os homens transferem todos os seus direitos, eles se tornam autores de todas as ações do soberano. Por isso, resistir ao poder estabelecido é voltar-se contra si mesmo. Todas as ações do soberano são de *autoria* dos súditos. O soberano é apenas o *ator* dessas ações e os homens devem obedecer ao poder soberano não apenas porque a obediência está de acordo com o desejo natural de preservação, mas também porque essa é a única forma de evitar que os conflitos brotem e se disseminem no seio das repúblicas.

[...] dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado dano a nenhum dos seus súditos, e que nenhum deles o pode acusar de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Ao contrário, [...] cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer; por consequência aquele que se queixar de dano causado pelo soberano estará se queixando daquilo que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio.⁴⁵

nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade” (HOBBES, *Leviatã*, p. 143-4, grifo meu).

⁴⁴ LOCKE, *Dois tratados sobre o governo civil*, p.202.

⁴⁵ HOBBES, *Leviatã*, p.152.

Nesse sentido, a resistência dos súditos é, ao fim e ao cabo, contra eles mesmos, e como os homens não podem acusar-se a si mesmos de dano, uma vez que “causar dano a si próprio é impossível”⁴⁶, então a resistência nunca é legítima nem justa. Aqui vale notar uma das consequências politicamente mais relevantes do pensamento de Hobbes, a saber, a indistinção entre legitimidade e legalidade; isso porque o exercício do poder legítimo depende exclusivamente da legalidade desse poder, e a legalidade do poder está amparada no próprio poder. A lei civil é produto da vontade do soberano, que tem poder ou *autoridade* (entende-se por autoridade o *direito de praticar qualquer ação*⁴⁷) para legislar de acordo com seus próprios princípios, visando sempre afastar a guerra, evitar os conflitos e trazer a paz. Portanto, o soberano tem poder absoluto – autoridade – para promulgar as leis que serão a medida da legitimidade. Desse modo, o exercício do poder absoluto é legal – e legítimo – simplesmente por ser absoluto. É o poder absoluto que cria o âmbito do jurídico e do legítimo. Nesse sentido, para Hobbes, o legal é legítimo e o legítimo é legal. A resistência pode ocorrer quando os homens entendem que a obediência⁴⁸ não garante a paz, pois, nesse caso, ela (a obediência) não está de acordo com a natureza do contrato, que é garantir a preservação da vida dos súditos, muito embora tal resistência seja sempre *injusta*.

Os conflitos são sempre causa de incerteza e, por consequência, produzem um medo generalizado de ter sua própria vida ameaçada cotidianamente. Por ser esse o quadro construído por Hobbes, sua preocupação será primeira e principalmente com a “segurança da pessoa de cada um” e não com qualquer tipo de garantia de liberdades individuais, como propõem as doutrinas liberais. Nesse sentido, vale lembrar que há uma leitura fartamente disseminada que situa Hobbes entre aqueles autores de vertente liberal. Não quero me ater a esse debate, visto que ele extrapola os limites da presente discussão; entretanto, mesmo que brevemente, gostaria de recuperar o argumento de Jürgen Habermas como um exemplo desse debate. Em *Direito e democracia*, o autor alemão retoma Hobbes por meio dessa tese que parece conter sempre uma dose de exagero.⁴⁹ Vejamos.

⁴⁶ *Idem, ibid.*

⁴⁷ *Idem*, p.139, grifo meu.

⁴⁸ Vale notar, mais uma vez, o quanto a obediência – a despeito do que pensariam os tolos mencionados por Hobbes – é um aspecto importante para manutenção da soberania; por isso Hobbes pode afirmar: “Retirem de qualquer Estado a obediência (e consequentemente a concórdia do povo) e ele não só não florescerá, como em curto prazo será dissolvido” (HOBBS, *Leviatã*, p. 286).

⁴⁹ Para uma discussão crítica e detida acerca do possível liberalismo presente no pensamento de Hobbes, ver: LEBRUN, Hobbes aquém do Liberalismo, 2006.

Quando Habermas retoma o direito moderno para então propor a conversão do direito subjetivo e do direito positivo numa só e mesma teoria, ele afirma que Hobbes “distribui suas ordens na linguagem do direito moderno” e ao mesmo tempo “propicia às pessoas privadas liberdades subjetivas segundo leis gerais”⁵⁰. No entanto, me parece que atribuir “liberdades subjetivas” ou “direitos privados” ao homem hobbesiano é querer dotá-lo de algo que ele não possui. É alargar demasiadamente a teoria. Hobbes não deixa espaço para que os indivíduos exerçam qualquer influência diante do poder soberano, isto é, aos súditos não resta qualquer espaço para o exercício do que as doutrinas liberais clássicas entendem por liberdade de opinião. Ao contrário, o papel a ser desempenhado pelos súditos no interior do Estado é de obediência ao poder estabelecido. O vetor se desenvolve sempre do poder soberano em direção aos súditos, e nunca o inverso. Não é em vão que Hobbes vê com maus olhos a insurgência do povo contra a coroa durante a guerra civil inglesa.⁵¹ Se é injusta toda rebelião contra o soberano, não me parece haver espaço, na sua teoria, para “liberdades subjetivas”. Esse traço moderno daria a Hobbes, segundo Habermas, um lugar entre os filósofos ditos liberais. Contudo, a liberdade que o súdito possui no estado de natureza hobbesiano é a de garantir, por suas próprias forças, sua própria vida. O Leviatã surge exatamente para que os homens não tenham apenas suas próprias forças para se preservar. Portanto, mesmo essa “liberdade” de se proteger com suas próprias forças não é suficiente para situar Hobbes na linhagem de autores que asseguram um quinhão de “liberdades subjetivas” ou mesmo “direitos privados” aos súditos. Defender-se com suas próprias forças não é um “direito privado” garantido pelo soberano, ao contrário, ele é um direito natural que conduz ao conflito generalizado e não garante qualquer espaço de “subjetividade”. Ter o direito de defender-se no estado de natureza não traz qualquer segurança, mas pode ser – e invariavelmente é – signo de desconfiança que fomenta o conflito e não a paz, tampouco garante a segurança de cada um. Somente após ter estabelecido o contrato e fundado a política é que surge o Estado soberano capaz de garantir e efetivar o direito à preservação bem como o direito à propriedade.

Assim, por um lado, o contrato hobbesiano é um contrato de todos com todos na medida em que, para garantir a paz, é preciso o homem “*resignar* o direito a todas as coisas, contentando-se, em relação ao outros homens, com a mesma liberdade que aos outros

⁵⁰ HABERMAS, *Direito e democracia: entre faticidade e validade*, p.123.

⁵¹ Cf. HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça*, p. 30ss.

homens permite em relação a si mesmo”⁵²; sendo assim, é possível notar um princípio de horizontalidade no contrato. Por outro lado, a resultante desse contrato não é outra coisa senão um Estado absoluto que está amparado, entre outras características, na obediência irrestrita de seus súditos. Isso porque da horizontalidade que garante a resignação igualitária do direito a todas as coisas deriva um poder vertical. O pacto de “cada homem com todos os homens” transfere para um “homem ou assembleia de homens” o direito de se autogovernar, autorizando assim todas as suas ações. Essa transferência faz com que cada um admita e se reconheça como “autor de todos os atos que aquele [ou aqueles...] portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comum”.⁵³ Portanto, fica prejudicada a tese de que Hobbes garante “direitos subjetivos” aos súditos, pois há uma transferência de direitos ao soberano. Se essa transferência de direitos se refere apenas àquilo que diz respeito à paz e à segurança comum é porque esses são os dois aspectos da vida humana sem o quais não se possui os demais. Se os homens estão imersos em um estado de guerra onde a vida não está garantida, então o primeiro e mais importante objetivo do Estado deve ser garantir a preservação da vida e afastar o conflito generalizado. Ao Estado cabe dar segurança e garantir a preservação da vida, o que só pode ser alcançado através da obediência irrestrita dos súditos ao poder absoluto.

Vale notar que Hobbes, como bem afirma Habermas, constrói uma “linguagem do direito moderno”. Mas, diferente do que pensa Habermas, o autor inglês não é capaz de assegurar uma das conquistas que compõem o que podemos chamar de homem moderno, que é a liberdade subjetiva expressa, por exemplo, na liberdade de opinião e de organização política. O modo como Hobbes pensa o contrato é tipicamente moderno. Ainda que seja um contrato que gera submissão, ele é realizado por todos com todos; portanto há certa horizontalidade. No entanto, ela se torna politicamente inócua – do ponto de vista liberal moderno – com o estabelecimento do Leviatã. Essa horizontalidade inicial produz um poder vertical e absoluto que anula qualquer possibilidade de manutenção de traços liberais ou de vestígios democráticos. Assim, o exercício do poder resultante desse contrato tolhe os direitos e liberdades que caracterizam o homem moderno, tais como a autonomia, liberdade de expressão e organização política, ou mesmo o direito à resistência e rebelião.

Para garantir a paz entre homens que naturalmente buscam a satisfação de seus próprios interesses, Hobbes não vê outra alternativa que não seja sugerir a obediência a um

⁵² HOBBS, *Leviatã*, p.113.

⁵³ *Idem*, p.147.

Estado absoluto. Contudo, se a opinião dos homens for negativa em relação a esse Estado, então, naturalmente, será mais vantajoso – ainda que injusto – se rebelar do que obedecer. Esse é um aspecto muito importante no pensamento político de Hobbes. Será mais vantajoso se rebelar porque, mesmo voltando para o estado natural de guerra, os homens não precisarão se submeter a um Estado cujo poder não oferece aquilo que promete, que é a segurança de seus súditos. Cabe portanto ao soberano fazer com que seja positiva a opinião dos súditos em relação ao poder que ele exerce, uma vez que “as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações”.⁵⁴

Por isso também é preciso olhar para o exterior dos conflitos, considerar o contexto e perceber de onde brota a tensão. É nesse sentido que o convencimento ideológico⁵⁵ se faz mais presente, e mesmo necessário, para a manutenção de um projeto político amparado numa soberania absoluta. Ser absoluto é uma característica fundamental para o poder político: ou a soberania é absoluta ou não há soberania e tem-se a guerra.⁵⁶ Para Hobbes não há meio termo possível; contudo, isso não significa que o povo deva ser massacrado sob os pés do soberano para que o Estado sobreviva, pois “o bem do soberano e do povo não podem ser separados. É um soberano fraco o que tem súditos fracos”.⁵⁷ Por isso, Hobbes é ciente de que não basta agir com coerção física e repressão. Ainda que tanto uma quanto a outra sejam legítimas do ponto de vista da atuação do soberano, é preciso ir além, isto é, o soberano deve atuar no contexto de onde emanam as opiniões. Nesse sentido, é o convencimento ideológico que deve atuar ao lado da força, da repressão e da coerção física.

Assim, a guerra não é o estado de conflito constante e ininterrupto nem o ato de lutar; mas é “aquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente

⁵⁴ *Idem*, p.152.

⁵⁵ Entendo como controle ideológico a capacidade que o soberano possui de, quando necessário, influenciar as opiniões dos súditos no sentido de conformá-las à paz e à obediência. No *Leviatã* Hobbes procura unificar poder espiritual e temporal submetendo o primeiro ao segundo. Tendo o monopólio do poder e da palavra, o soberano poderá controlar as opiniões no sentido de afastar aquelas que são contrárias à manutenção da paz. Assim, o soberano civil terá melhores condições de exercer seu controle sobre as opiniões dos súditos no sentido de conformá-las à obediência, evitando o uso excessivo da repressão física. Não é necessário acabar com a Igreja, nem mesmo com os padres e Bispos que dela fazem parte, mas é preciso fazer com que as mensagens que saem dos sermões proferidos nos púlpitos caminhem sempre na direção de conformar a opinião dos fiéis à obediência civil. Esse é o ponto que Hobbes precisa atacar. Acerca do controle ideológico, cf. SILVA, Hélio Alexandre da, *Hobbes, Rousseau e a Teoria crítica: características e conseqüências de uma apropriação*, 2013, especialmente sessão 2.5 “Controle ideológico ou o Estado enquanto governador das opiniões religiosas”.

⁵⁶ HOBBS, *Leviatã*, p.174.

⁵⁷ *Idem*, p.293.

conhecida”.⁵⁸ Essa vontade permanece mesmo no âmbito do Estado soberano, pois o “perpétuo desejo de poder e mais poder” e o interesse individual manifesto no “desejo do seu próprio bem” não se modificam com as leis civis. Graças a esses dois aspectos que produzem o efeito de aparente fixidez da natureza humana, o Estado soberano deve se preocupar com a formação das opiniões dos súditos, atuando na direção de reorganizar “os objetos das paixões dos homens, que são as coisas desejadas, temidas, esperadas, etc.”.⁵⁹ De certa forma, o soberano precisa garantir que o cálculo racional de cada súdito produza uma espécie de “desejo de submissão” ao poder estabelecido, isto é, uma vontade de obedecer ao soberano. A obediência irrestrita ao poder é a única forma de manter o próprio Estado. Isso é possível graças à articulação, levada a cabo no âmbito da política, de dois domínios do conhecimento, a saber: o cálculo racional e as paixões humanas ou, em outras palavras, a razão e a retórica.⁶⁰

Temos então dois âmbitos:

(a) o primeiro se refere ao estado de natureza em que o homem não está sujeito a nenhum poder comum e que sua vida é “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”, pois se caracteriza pela guerra constante de todos contra todos.

(b) o segundo se refere ao Estado soberano em que o homem está sujeito a um poder que é responsável por afastar a guerra tipicamente natural e construir a paz duradoura. Porém, o Estado constrói essa paz como uma “sobreposição artificial” fixada sobre a natureza humana – que é imutável – caracterizada pela tensão e pela guerra.

Conclusão

Diante desse quadro é que Hobbes precisa lidar com a questão da opinião pública no contexto de constituição e legitimação do poder político. O *Leviatã* deve concentrar em suas mãos as doutrinas religiosas e as teorias ensinadas nas universidades. Nesse contexto, pode

⁵⁸ HOBBS, *Leviatã*, p.109.

⁵⁹ *Idem*, Introdução, p.13.

⁶⁰ Essa é uma das questões de fundo da obra de Quentin Skinner, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, que procura mostrar que os primeiros trabalhos de Hobbes devem muito à cultura retórica humanista. Porém, quando Hobbes escreve os *Elementos de lei* e o *Do cidadão*, ele se utiliza de um estilo cientificamente rígido e sem os *ornatus* da retórica humanista. No entanto, no *Leviatã*, ele promove a retomada de elementos da retórica e constrói sua mais importante obra com a união desses dois eixos: de um lado, a rigidez da nascente ciência moderna; de outro, os elementos da retórica já tradicional. Nesse sentido, Skinner mostra que “havendo a princípio abandonado a retórica em favor da ciência, Hobbes acabou procurando fundamentar sua ciência civil numa combinação das duas” (cf. SKINNER, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, p. 27).

até existir uma opinião pública, desde que ela esteja sempre de acordo com a doutrina instituída pelo soberano. Se de um lado, de acordo com Hobbes, as características fundamentais dos homens não são passíveis de mudança, por outro, suas opiniões e crenças podem ser direcionadas no sentido da obediência ao poder político; se, por um lado, o soberano não necessita da opinião dos súditos para ser legítimo, por outro, ele precisa saber lidar com essa opinião para que os conflitos não floresçam do seio do Estado. O soberano possui o poder absoluto, mas nem por isso ele pode deixar de agir com certa prudência. Embora a natureza não mude sua “lógica de funcionamento” e produza sempre um homem autointeressado, os objetos das paixões podem ser modificados. Isso permite que Hobbes compreenda o Estado soberano como capaz de modificar o contexto em que os homens estão inscritos, atuando assim na formação de suas paixões e opiniões. Dessa forma, ele pode fazer com que a soberania absoluta seja desejada pelos súditos e que o autointeresse de cada súdito seja projetado na defesa e na manutenção do Estado através da obediência irrestrita. Com isso seria possível submeter os grupos sediciosos causadores dos conflitos sociais, em parte através do medo do poder soberano, em parte por meio do desejo de obediência fomentado por esse mesmo poder.

Vê-se que Hobbes reage às efervescências políticas e aos conflitos sociais de seu tempo propondo um poder ainda mais forte e centralizador, uma vez que, para o autor inglês, o conflito é o *fim* da política. Fim nesse caso tomado enquanto término ou impedimento. Dito de outro modo, a política para Hobbes pode ser compreendida como a produção de um ordenamento social que tem o medo como paixão política fundamental e que ancora a esperança do florescimento da paz na busca da segurança individual; por isso onde há espaço para a disputa e para o conflito de interesses não há espaço para política. O conflito, nesse caso, é o avesso da política. A divergência de opinião no interior do Estado é a semente da dissolução da ordem. Por isso, as opiniões divergentes tornadas públicas produzem conflitos que são sempre signos de destruição das condições de vida pacífica. Sem paz e segurança, afirma Hobbes, os homens não podem ter esperança de viver com o esforço próprio e com os frutos do seu trabalho. Com essa afirmação presente no final do capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes dá sinais de uma ideologia nascente que norteia o espírito do capitalismo, tal como foi apontado por Weber quase três séculos mais tarde.

Lidar com os conflitos que brotam do interior da vida social continua a ser das questões mais relevantes para o pensamento político contemporâneo. Se, no início da modernidade, Hobbes propõe, em nome da paz, uma saída dos conflitos que privilegie a restrição e limitação das paixões e da opinião, atualmente o pensamento político tem sugerido

alternativas menos restritivas e mais democráticas para essa questão. De John Rawls a Hannah Arendt, de Jurgen Habermas a Axel Honneth, de Chantal Mouffe a Seyla Benhabib, a democracia tem sido pensada e discutida de modo a ter que lidar com os conflitos sociais e com as dificuldades produzidas por abordagens como a hobbesiana.

O que pretendi apresentar aqui foi um breve trajeto, a partir do pensamento de Hobbes, acerca da justificação antropológica do conflito social e da “solução” política oferecida por ele. Como um dos primeiros autores modernos a apresentar uma formulação acerca dos conflitos sociais enquanto característica natural, Hobbes nos oferece pontos de partida fecundos para iniciar uma investigação sobre esse que é um dos temas caros do pensamento político. Contudo, ao tomar os conflitos como algo natural, o autor inglês não enxerga neles qualquer potencial político “emancipatório”. Bem ao contrário, o conflito é algo a ser afastado da política por meio do exercício de um poder soberano e absoluto. Essa é, de acordo com Hobbes, a única ferramenta capaz de sufocar a natureza e as paixões humanas (através do convencimento ideológico que lida com as esperanças e medos ou, se necessário for, através do temor respeitoso e do medo), construindo, acima delas, o artifício da paz. Nas abordagens mais recentes – já devidamente enriquecidas pela crítica às principais teses hobbesianas, mas também por pensamentos como o marxista que vê no conflito de classes não apenas um problema, mas também um motor capaz de construir uma sociedade emancipada – os conflitos sociais ganham novas roupagens teóricas. O autor inglês, no entanto, ainda hoje é um grande exemplo de reflexão filosófica que pode nos ensinar, entre outras coisas, que um ordenamento político ancorado em uma antropologia como a hobbesiana dificilmente será capaz de produzir algo diferente de uma visão politicamente negativa dos conflitos sociais, além de propor um poder político sem qualquer preocupação de cunho democrático. Lições dessa natureza ainda devem ser aprendidas.

Thomas Hobbes: politic, fear and social conflicts

Abstract: This paper aims to present a discussion of the relationship between fear and social conflict in the hobbesian thought. At first, I present the way how the English author builds a mechanistic anthropology that has the generalized conflict as the only possible outcome. Afterwards, I intend to show how this conflict can lead to a peaceful political order. In this path, it will be essential to understand how obedience and fear operate as the political tools. Finally, I argue how the hobbesian political thought ultimately favors political models with lack of democratic principles, guided by obedience, averse to public opinion and public participation.

Keywords: social conflicts – fear – opinion – absolutism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: Puf, 2000.
- FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Edunicamp, 2008.
- _____. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes. *Revista Filosofia Política* (UFRGS), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, v. 6, série 3, p. 94-108, 2003.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio Janeiro: Edição Standard Brasileira, 1987. v. 21.
- _____. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, 1987. v. 13.
- GRAY, Robert. Hobbes's System and his Early Philosophical Views. *Journal of the history of ideas*, April-Jun. 1978. vol. 39, n. 2, p. 199-215.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. vol I.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HOBBS, Thomas. *De corpore*. In: HOBBS, Thomas. The english works of Thomas Hobbes. Trad. W. Molesworth. London: Scientia Verlag Aalen, 1966. vol.I.
- _____. *The elements of law natural & politic*. Edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass & Co, 1969.
- _____. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Nizza Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEBRUN, Gerard. Hobbes aquém do Liberalismo. in: LEBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. São Paulo: Abril, 1983. Os pensadores.
- SILVA, Hélio Alexandre da. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança*. São Paulo: Edunesp-Cultura Acadêmica, 2009.
- _____. *Hobbes, Rousseau e a Teoria crítica: características e conseqüências de uma apropriação*. Tese de Doutorado, Unicamp-IFHC, 2013.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

SPRAGENS, Thomas. *The politics of motion: the world of Thomas Hobbes*. Kentucky: University Press, 1973.

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Thomas Hobbes: Its basis and genesis*. Chicago: The University Press of Chicago, 1963.

UM MUNDO QUE, POR ACASO, NÃO É COMO DEVERIA SER: CRÍTICA E EXPLICAÇÃO EM AXEL HONNETH

Luiz Philipe de Caux¹

RESUMO: O artigo problematiza o êxito do momento crítico do modelo da reconstrução normativa como pensado por Axel Honneth. Para tanto, destaca da obra de Honneth seus diagnósticos de tempo e elaborações conceituais dedicadas às patologias sociais em sentido amplo, incluindo patologias da liberdade individual, reificação, reconhecimento ideológico, paradoxos e desenvolvimentos normativos desviantes. Relacionando a crítica de patologias sociais ao funcionalismo normativo ao qual Honneth assente, bem como às premissas de fundo da reconstrução normativa, o artigo tenta mostrar que, em razão de seu conceito estrito do social, Honneth precisa limitar o momento crítico de seu modelo à autocritica da autocompreensão de um mundo da vida contextual no interior do qual a teoria está inserida. O artigo busca, em particular, responder à questão sobre porque Honneth abandona o conceito de desenvolvimento paradoxal e, pouco tempo depois, passa a se valer do conceito de desenvolvimento desviante (*Fehlentwicklung*). Nessa substituição de conceitos, são encontrados elementos que reforçam a conclusão de que, em razão das referidas restrições, Honneth não pode coerentemente dispor de ferramentas que lhe possibilitem explicar por que aquilo mesmo que é o objeto da crítica, não obstante, existe, e por certo de maneira sistemática, apesar de entrar em contradição com os fundamentos da integração social. Questiona-se assim a potência crítica do modelo honnethiano a partir de sua incapacidade explicativa.

Palavras-chave: Teoria Crítica da Sociedade – Reconhecimento – Reconstrução – Capitalismo – Explicação.

A perspectiva irreconciliável da teoria crítica mais antiga torna conspícuo um traço afirmativo e idealizante de sua terceira geração. A elevação do potencial normativo se liga neste momento a uma redução do potencial crítico. Honneth por certo apresenta a negatividade do desprezo intersubjetivo, mas não torna compreensível por que e como se chega a ele (e aos correspondentes conflitos sociais). A nostalgia pela vitalidade e pela harmonia social, que é tudo, menos incompreensível, quer a reconciliação aqui e agora, se não na efetividade, ao menos na teoria. Contra isso não há absolutamente nada o que se objetar. Estamos vivamente interessados em saber como

¹ Doutorando em Filosofia pela UFMG, bolsista pelo CNPq. Email: luizphilipedcaux@gmail.com

deveria ser. Queremos, em segundo lugar, também saber o que já hoje faticamente "vai ao encontro" do dever ser. Mas só podemos saber ambos se nós, em terceiro lugar, compreendermos melhor por que não é como deveria ser (aqui fica a atualidade inquebrantada da teoria crítica mais antiga) e se distinguirmos essas três perspectivas ao invés de misturá-las oscilantemente umas às outras.²

Se a crítica, como atesta sua etimologia, consiste em discernir o correto do incorreto ou o verdadeiro do falso, o momento crítico do modelo reconstrutivo avançado por Honneth em *O direito da liberdade*³ vem mais explicitamente à tona na solução daquele difícil problema que o assombrou desde antes mesmo de sua primeira formulação consolidada: o da caracterização de eventos e processos sociais como carreadores de progresso ou de retrocesso moral na evolução de cada esfera de reconhecimento. Segundo Honneth, essa caracterização precisa se dar em vista dos seus respectivos critérios normativos imanentes, reconstruídos no interior do mundo da vida social, a partir de sua irrenunciabilidade para a reprodução social intacta. A opção de Honneth pela crítica imanente em seu sentido pretensamente mais rigoroso não é, todavia, um fim em si mesmo. Ela é informada pela intenção de não apenas contrapor impotentemente ao existente um modelo ideal do qual ele se distancia, mas de dispor de chances reais de vir a modificá-lo, lançando mão de recursos que já estão disponíveis para tanto. Trata-se, por definição, de um tipo de crítica pela teoria que é ao mesmo tempo práxis transformadora. É, portanto, em vista dessa pretensão levantada por ele próprio e do seu momento mais propriamente crítico que o modelo maduro de Honneth pode ser avaliado. Esse momento - que apreende o seu todo, pois pressupõe a reconstrução - é o da crítica das circunstâncias sociais que atentam contra os padrões de racionalidade moral já efetivados num determinado momento histórico através das relações de reconhecimento: a crítica do que Honneth chama, em sentido amplo, de *patologias sociais*. São cinco suas manifestações na obra tardia de Honneth: paradoxos, reconhecimento ideológico, reificação, patologias sociais em sentido estrito (patologias da liberdade individual) e desenvolvimentos desviantes (*Fehlentwicklungen*), dos quais apenas os dois últimos comparecem enfaticamente em *O direito da liberdade*.

Segundo a interpretação de Nathalie Bressiani,⁴ a discussão com Nancy Fraser, publicada em 2003, mas já em curso nos anos anteriores, marca o "ponto de inflexão" a partir do qual Honneth começa a se preocupar não apenas com o viés positivo, mas também mais propriamente com o desenvolvimento de um viés crítico para a sua teoria do

² FINK-EITEL, "Innerweltliche Transzendenz", p. 244.

³ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*.

⁴ BRESSIANI, "Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais".

reconhecimento, em particular assumindo a tarefa de diagnóstico de patologias sociais. É verdade que a primeira elaboração do tema data de 1994,⁵ mas ali não se tratou de fato do diagnóstico de patologias sociais do presente, mas antes da sua determinação conceitual e de uma curta história da filosofia social como portadora dessa função.

Sufrimento de indeterminação traz o primeiro dos diagnósticos, o da "patologia da liberdade individual" que lhe dá título.⁶ Tal diagnóstico se apóia na noção de que o social, ou o mundo da vida social (termos que proponho tomar, em Honneth, por equivalentes), é composto por valores e normas dotadas de certa objetividade e estruturadas como um espaço de razões. Segundo Honneth, apoiado em passagens isoladas da *Filosofia do Direito*, atentar contra a estrutura racional do social, que expressa relações de reconhecimento e cooperação já institucionalizadas, leva de alguma forma a patologias individuais na forma do sofrimento psíquico.⁷ Uma interpretação errônea ou unilateral dos significados objetivos, porque institucionalizados e generalizadamente reconhecidos, da liberdade individual, e o consequente comportamento orientado por essa interpretação, conduziria a um "sofrimento de indeterminação", um sofrimento causado pela fixação obstinada em formas não sociais da liberdade, a saber, a liberdade negativa incorporada na esfera jurídica e a liberdade reflexiva da moral universalista enquanto instituição moderna, fixações que levam ao isolamento individual e à incapacidade de dar conteúdos a si mesmo (indeterminação).⁸ Este é o mesmo sentido de patologia que volta a aparecer em *O direito da liberdade*, mas ali se deixa claro que, apesar de experimentadas sempre individualmente, tais patologias não são equivalentes à patologias biológicas ou psíquicas, mas são patologias do social sentidas individualmente: "Podemos falar de uma "patologia social", no contexto da teoria social, sempre que se tratar de desenvolvimentos sociais que levam a um dano considerável nas capacidades racionais dos membros da sociedade em tomar parte nas formas decisivas da cooperação social".⁹

⁵ HONNETH, "Pathologien des Sozialen".

⁶ HONNETH, *Leiden na Unbestimmtheit*; HONNETH, "Patologias da liberdade individual"

⁷ Cf., por exemplo, HONNETH, *Leiden na Unbestimmtheit*, p. 52 (tr. p. 83).

⁸ No Brasil, autores de diferentes escolas, mas sempre apoiados no texto hegeliano, tem contestado a ideia de que a indeterminação da identidade individual valha como fundamento imediato do sofrimento social. Retomando o § 382 da *Enciclopédia*, Giannotti aduz que "Hegel coloca o sofrimento não ao lado da indeterminação, mas precisamente ao da determinação (...) à fixação no particular como meio de atingir o nível do espírito" (GIANNOTTI, "Sufrimento de indeterminação, de Axel Honneth", p. 220). Enfatizando, por sua vez, o duplo momento de determinação e indeterminação da vontade livre tratada no § 7 da *Filosofia do Direito*, Safatle desenvolve o argumento de que "não é a indeterminação que produz sofrimento social, mas a incapacidade de as estruturas institucionais e os processos de interação social reconhecerem sua realidade fundadora da condição existencial [de indeterminação] de todo e qualquer sujeito" (SAFATLE, *Grande Hotel Abismo*, p. 54).

⁹ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 157. Sentido que Honneth remonta a Hegel: "Hegel era da convicção de que patologias sociais deveriam ser apreendidas como o resultado de uma incapacidade das sociedades de

Patologias sociais são desfuncionalidades promovidas pelo próprio sistema de ação na qual se manifestam,¹⁰ e agem num nível elevado da reprodução social no momento do acesso individual reflexivo a cada um desses sistemas.¹¹ Seu conceito está vinculado, portanto, ao do funcionalismo normativo: a sociedade é apreendida como um organismo estruturado funcionalmente em vista de sua própria reprodução, e contam como patologias as disfunções que a ameaçam.¹² Continuam, no entanto, estando ligadas à má compreensão individual, socialmente induzida, dos conteúdos axiológicos objetivados no mundo da vida social: são provocadas ao se "tomar a mera 'possibilidade' da liberdade [na forma das liberdades jurídica e moral] como já sendo toda a sua 'efetividade' [a liberdade social da eticidade]".¹³ A compreensão unilateral da liberdade como liberdade negativa ou jurídica leva contemporaneamente, segundo Honneth, ou a um retraimento no invólucro protetor dos direitos subjetivos e à apresentação de si exclusivamente como pessoa de direito,¹⁴ ou a uma incapacidade de tomar decisões e de deixar a abstração do pensamento das possibilidades, formar uma vontade determinada e agir.¹⁵ Por sua vez, a compreensão autonomizada da liberdade enquanto liberdade reflexiva ou moral deságua ou numa postura moralista que rejeita todos os costumes e normas praticadas cotidianamente em nome de uma orientação sempre a critérios de validade racional universal¹⁶ ou, no caso mais extremo, no terrorismo praticado coletivamente e de intenções universalistas, cujo objetivo é, de fato, destruir tudo o que existe e instaurar de imediato o reino dos fins.¹⁷ Em outros textos, Honneth qualifica ainda como patologia social o medo ou a angústia (*Angst*) de agir na esfera pública e participar da formação da vontade democrática em razão da má constituição da autoconfiança escorada por relações de reconhecimento.¹⁸

Também pode ser considerada uma patologia social em sentido amplo a reificação como redescrita por Honneth, isto é, como esquecimento de uma postura elementar de reconhecimento: "na medida em que, em nossas realizações cognitivas, perdemos a capacidade de sentir (*das Gespür*) que elas se devem à adoção de uma postura de reconhecimento, desenvolvemos a tendência a perceber outros seres humanos meramente

expressar apropriadamente um potencial da razão já nelas disposto nas instituições e práticas cotidianas" (HONNETH, "Eine soziale Pathologie der Vernunft", p. 33)

¹⁰ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 230.

¹¹ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 157.

¹² HONNETH, "Die Krankheiten der Gesellschaft".

¹³ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 231.

¹⁴ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 161.

¹⁵ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 168.

¹⁶ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 209.

¹⁷ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 215.

¹⁸ HONNETH, "»Angst und Politik«"; HONNETH, "Demokratie und innere Freiheit".

como objetos insensíveis".¹⁹ Tratar-se-ia da patologia mais fundamental, na qual não apenas as normas de reconhecimento do mundo da vida são mal interpretadas, mas a própria postura fundamental de reconhecimento que possibilita a adesão a normas intersubjetivas é esquecida. Por isso, Honneth considera que "os verdadeiros casos de reificação são improváveis na vida social concreta".²⁰

Outra patologia em sentido amplo que, segundo Honneth, não é muito frequente, é a do reconhecimento ideológico.²¹ Trata-se dos casos em que se mobilizam estrategicamente normas de reconhecimento em si mesmas racionais e realmente existentes no mundo da vida, sem, no entanto, satisfazer seu "componente material", isto é, sem cumprir a promessa carregada por elas, como modo de manter a pessoa reconhecida no interior de uma relação opaca de dominação.²²

As duas formas restantes de crítica das relações de reconhecimento têm em comum estarem relacionadas ao desenvolvimento histórico das normas de reconhecimento, mas uma delas dá lugar à outra no curso da obra de Honneth. Trata-se dos paradoxos de desenvolvimento e dos desenvolvimentos desviantes na evolução histórica das normas de reconhecimento. A substituição dos primeiros pelos segundos, segundo Pinzani, "acaba enfraquecendo fortemente o diagnóstico do presente oferecido por Honneth em *Das Recht der Freiheit* [O direito da liberdade] e tem consequências negativas para o projeto da teoria crítica da sociedade por ele almejado".²³ Mas, mais que isso, essa substituição, quando vista como consequente dentro do todo da obra de Honneth, pode trazer à tona um problema ainda maior, que condena todo o viés crítico da obra de Honneth à impotência prática.

Num artigo de 2004 publicado com Martin Hartmann na forma de um programa de pesquisa a ser levado adiante,²⁴ que se seguiu, ainda, a uma elaboração conceitual por parte de Hartmann²⁵ e a uma aplicação do conceito, por Honneth, ao desenvolvimento histórico da individualização contemporaneamente,²⁶ os autores sustentam que não mais a noção geral

¹⁹ HONNETH, *Verdinglichung*, p. 69.

²⁰ HONNETH, "Réification, connaissance, reconnaissance", p. 106 (tr. p. 78).

²¹ "Provavelmente faz sentido de início restringir aqui o círculo das representações de sujeito das declarações de valor públicas de que se trata em geral para um tal papel ideológico; pois a maioria das classificações axiológicas que podemos encontrar em nosso mundo da vida hoje não chegam a preencher as condições para encontrarem ouvidos como ideologias do reconhecimento" (HONNETH, "Anerkennung als Ideologie", p. 119).

²² HONNETH, "Anerkennung als Ideologie", p. 129.

²³ PINZANI, "Os paradoxos da liberdade", p. 293.

²⁴ HONNETH, HARTMANN, "Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung".

²⁵ HARTMANN, "Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien".

²⁶ HONNETH, "Organisierte Selbstverwirklichung".

de contradição, mas o conceito específico de contradição paradoxal “serve de instrumento explicativo geral” para o desenvolvimento do capitalismo em seu estágio atual.²⁷

A análise de desenvolvimentos sociais paradoxais tem um de seus pontos de partida em intenções humanas que, enquanto esquemas de ideias formadores de consciência ou em uma forma institucionalmente efetivada, conduzem a resultados que contradizem essas intenções, as invertem ou provocam o seu contrário. Esse processo se torna paradoxal mediante o fato de que são os mesmos decursos transformativos intencionais que conduzem a esses resultados opostos.²⁸

Com isso, Honneth e Hartmann querem descrever o esquema geral de desenvolvimento moral na passagem dos anos de Estado social forte na Europa ao que chamam ali de “revolução neoliberal”. Os robustos progressos morais nas esferas de reconhecimento ocorridos nos anos 1960 e 1970 na Europa, materializados em novas formas mais livres de relacionamentos íntimos, na maior capacidade de expressar a própria identidade autêntica sem coerção, em conquistas jurídicas numa nova ampliação semântica da ideia de direitos individuais e, por fim, na segurança e valorização do trabalho, teriam eles mesmos oferecido material de justificação, em particular a partir da ideia de autenticidade, para um novo impulso de exploração capitalista com base na ideia de flexibilização e desregulamentação da vida (e do trabalho). É característico do conceito de paradoxo a atribuição a um e ao mesmo conjunto de fatos a responsabilidade pela sua conversão em seu contrário. Honneth e Hartmann querem deixar claro que o desenvolvimento paradoxal diagnosticado atualmente nas esferas de reconhecimento não pode ser entendido, como em Habermas, na forma de uma colonização sistêmica: “O essencial dessa influência do capitalismo contemporâneo nessas esferas é, assim, segundo nosso entendimento, que ela não pode ser entendida no sentido de uma intervenção de imperativos de valorização capitalistas no padrão de ação do mundo da vida”.²⁹

Apesar de Pinzani ponderar, com justiça, que “não fica claro com base em que tipo considerações Honneth mudou tão radicalmente de ideia entre 2002 e 2011”,³⁰ o fato de a reconstrução normativa de *O direito da liberdade* não utilizar mais a categoria do desenvolvimento paradoxal não deve chegar a surpreender. Pois no diagnóstico do programa de pesquisa de 2004, os valores e normas de reconhecimento que valem como “mecanismos de integração da sociedade” são justamente os pilares de “uma cultura dessolidarizante e

²⁷ HONNETH, HARTMANN, "Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung", p. 235.

²⁸ HARTMANN, "Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien", p. 241.

²⁹ HONNETH, HARTMANN, "Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung", p. 230.

³⁰ PINZANI, "Os paradoxos da liberdade", p. 311.

desemancipatória”³¹ e não podem, assim, contar como ponto de referência para uma reconstrução que preserve a possibilidade da crítica.³² Ademais, apesar das ressalvas explícitas em contrário, a noção de desenvolvimento paradoxal se aproxima arriscadamente da ideia de colonização sistêmica, rejeitada por Honneth desde a crítica a Habermas em *Crítica do poder*. Como que traíndo os próprios pressupostos, os autores deixam escapar que

Essas lutas por reconhecimento e por reavaliação não produzem, no entanto, por si sós ou necessariamente efeitos paradoxais; todos aqueles processos de transformação que são aqui resumidos sob o título de revolução 'neoliberal' funcionam antes como uma condição estrutural dessas lutas e modificam com isso tanto sua forma quanto as consequências que lhe acompanham. Sob a pressão crescente dos imperativos de valorização capitalista, é o que se assume, os padrões de interpretação institucionalizados do individualismo, do direito, do mérito e do amor se transformam de uma forma que não pode ser designada senão como paradoxal.³³

Se não se utiliza o vocabulário do sistema, fica claro, em todo caso, que os efeitos paradoxais não são produzidos pelas lutas por reconhecimento “por si sós”, mas decorrem da influência de pressões externas a elas. É bastante estranho, no entanto, que Honneth admita aqui a possibilidade de uma evolução moral, mesmo que uma considerada retrocessiva, que não decorra da lógica própria das lutas por reconhecimento. “Nossa tese geral é que a reestruturação neoliberal do sistema econômico capitalista exerce uma pressão de adaptação que por certo não anula os progressos antes citados, mas os modifica de modo eficaz em sua função ou significado”.³⁴ As afirmações parecem contradizer a suposição de

³¹ HONNETH, HARTMANN, "Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung", p. 223.

³² "Incertezas normativas dessa espécie [Honneth e Sutterlüty se referem aos paradoxos], isto é, o embaraço de não ser capaz de estimar corretamente se processos sociais apontam na direção de um progresso ou de um retrocesso normativo, trazem consigo problemas graves para uma teoria da sociedade; pois ela não pode prescindir da distinção, entre as transformações sociais, daquilo que, tanto do ponto de vista do participante quanto do observador, pode ainda contar como um processo legítimo de desenvolvimento ou de efetivação de normas institucionizadas. Apenas com a concordância de ambas as perspectivas a teoria social é capaz de apreciar, para além de juízos de valor meramente 'subjetivos', se as modificações sociais podem ser descritas em seu todo como melhorias, emancipações ou progressos; se for aberto um hiato entre ambos os pontos de vista, isto é, se as autointerpretações normativas dos participantes não concordarem sem mais com os 'efeitos' observáveis das normas levantadas, então as atribuições elementares e quase inevitáveis de progresso ou retrocesso se tornam também vacilantes" (HONNETH, SUTTERLÜTY, "Normative Paradoxien der Gegenwart", p. 68).

³³ HONNETH, HARTMANN, "Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung", p. 233.

³⁴ HONNETH, HARTMANN, "Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung", p. 235.

que os paradoxos não podem ser entendidos como “intervenção de imperativos de valorização capitalistas no padrão de ação do mundo da vida”. Assim, por mais de um motivo, é apenas consequente, no quadro geral assumido por Honneth, que a categoria do desenvolvimento paradoxal tenha dado lugar, na reconstrução normativa, à do desenvolvimento desviante (*Fehlentwicklung*).

Na medida em que, pelo método da reconstrução normativa, teria sido possível demarcar o princípio de liberdade social a partir do qual se integram as distintas esferas de eticidade, poder-se-ia falar num desenvolvimento desviante do excedente de validade inerente a cada uma dessas esferas sempre que houver um fracasso em realizar historicamente as pretensões normativas nele inscritas, isto é, sempre que as institucionalizações de princípios de liberdade social “não vieram por longo tempo a acontecer ou mesmo foram revogadas apesar da pressão pública”.³⁵ Diferentemente das patologias sociais em sentido estrito, caracterizadas por uma interpretação autonomizada dos conceitos de liberdade que compõem a esfera do direito e da moral, os desenvolvimentos desviantes, explica Honneth, não são provocados pelo próprio sistema de ação no qual se manifestam. “Os desenvolvimentos desviantes com os quais esbarraremos no curso através das instituições relacionais não representam ‘patologias’ em sentido próprio; tratar-se-á antes de anomias cuja fonte deve ser buscada em outro lugar diferente das regras constitutivas dos respectivos sistemas de ação”.³⁶ Não fica claro, no entanto, qual é essa fonte alheia às respectivas esferas de eticidade e capaz de induzir nelas desenvolvimentos desviantes de suas pretensões normativas subjacentes. Em todo caso, salvo no caso da primeira das esferas de eticidade, a dos relacionamentos pessoais, a reconstrução das demais esferas, a da ação econômica no mercado e a da formação democrática da vontade, precisa em vários momentos quase admitir seu fracasso, tamanho é o volume de desenvolvimentos desviantes em comparação com o de realizações das promessas de liberdade nelas inscritas. Assim, na reconstrução da esfera do mercado, Honneth já salienta de início: “Quase não é necessária a advertência de que, em uma tal reconstrução, a apresentação de desenvolvimentos normativos desviantes, medida sempre pelos princípios de legimitação pressupostos, assumirá um espaço mais amplo do que o dos decursos positivos de desenvolvimento”.³⁷ E, ao fim da reconstrução da esfera da formação democrática da vontade, que finaliza o projeto da reconstrução normativa, Honneth se confronta com embaraço “com a questão sobre de onde devem provir os recursos morais que podem dar condições para uma cidadania democrática em solidariedade que resista aos desenvolvimentos desviantes entrementes diagnosticados”.³⁸ Num percurso evolutivo histórico moral em que os desenvolvimentos desviantes são tão ou mais frequentes

³⁵ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 358.

³⁶ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 231.

³⁷ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 360.

³⁸ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 612.

do que os progressos morais conduzidos pelo excedente de validade dos valores últimos a partir dos quais as respectivas esferas se manteriam integradas, surge necessariamente a questão sobre que forças contrárias podem a cada vez provocar os desvios de desenvolvimento. Essa, no entanto, é uma questão da qual Honneth a maior parte das vezes se esquiva. Os poucos momentos em que ele a enfrenta e procura determinar as causas das patologias sociais em geral são, por isso, decisivos para a avaliação da capacidade crítica de seu modelo reconstutivo.

Em *O direito da liberdade*, Honneth se contenta em qualificar como “causa” de patologias sociais a incapacidade dos atores de compreender e implementar apropriadamente o sentido de suas ações.³⁹ Essa qualificação é idêntica à de *Sofrimento de indeterminação*, onde a “causa da enfermidade” é sempre uma “confusão conceitual” realizada por quem a sofre.⁴⁰ As “causas” ou as fontes sociais da reificação que Honneth é capaz de nomear, por sua vez, são ou a) a participação dos atores “em uma práxis social na qual a pura observação do outro se tornou de tal modo um fim de si mesmo que se extingue toda consciência de uma relação social prévia” ou b) a condução da sua ação “por um sistema de crenças que os coage a uma negação ulterior desse reconhecimento originário”.⁴¹ Num sentido estrito, nenhuma das “causas” apontadas pode ser considerada como tal, pois é sempre contingente o fato de os atores interpretarem mal o sentido dos valores sociais objetivados no mundo da vida e de participarem de determinadas práticas ou aderirem certos a sistemas de crenças. O que precisaria ser antes explicado é justamente aquilo que Honneth a cada vez aponta como causa das patologias sociais. A fim não apenas de abarcar os recursos práticos para a superação de uma situação de dominação, mas também de analisar suficientemente a estrutura mesma dessa dominação,⁴² seria preciso explicar o que é que induz, torna necessário ou ao menos altamente provável, por exemplo, que os sujeitos adiram a práticas e sistemas de crenças reificantes, ou que interpretem o valor da liberdade individual num sentido atomizante ou solipsista, afastados da cooperação social solidária. Essa explicação é tanto mais necessária, na medida as patologias sociais em geral aparecem em Honneth como negação de uma expectativa de reconhecimento que já se encontra inscrita, mesmo que contrafaticamente, na natureza humana. Na pergunta que Honneth se põe, mas não chega a responder: “como deve portanto ser possível que o reconhecimento, prévio tanto genética quanto categorialmente, venha a ser esquecido em nossos atos cognitivos cotidianos?”⁴³ Caso esse passo explicativo não seja dado, as patologias diagnosticadas são vistas como casualidades cuja superação

³⁹ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 260.

⁴⁰ HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit*, p. 72 (tr. pp. 100-101).

⁴¹ HONNETH, *Verdinglichung*, p. 100.

⁴² HONNETH, *Kritik der Macht*, p. 382.

⁴³ HONNETH, *Verdinglichung*, p. 71.

depende apenas de uma correta compreensão da situação por parte dos envolvidos, que são representados como capazes de modificar autonomamente suas relações.

No quadro da ontologia social delineada por Honneth e em vista da recusa *a priori* do recurso metodológico a explicações sistêmicas, isto é, a explicações a partir de eventos ou processos que têm lugar à parte da consciência dos seus portadores, os diagnósticos de patologias sociais não podem, por princípio, se referir etiologicamente a processos externos ao mundo da vida estruturado como um espaço lógico das razões. Christoph Zurn nota isso muito bem quanto qualifica todos os tipos de patologias sociais descritas por Honneth como “distúrbios de segunda ordem”, isto é, como “desconexões constitutivas entre conteúdos de primeira ordem e compreensões reflexivas de segunda ordem desses conteúdos”.⁴⁴ Trata-se sempre, nas “causas” levantadas por Honneth, de distúrbios na apropriação pelos atores dos conteúdos semânticos do mundo da vida. Em outras palavras, Honneth precisa, em razão de seu conceito de social, limitar a crítica à autocrítica da autocompreensão de um mundo da vida contextual. Para Zurn, Honneth não é convincente, pois sua análise de patologias “sofre de uma carência de detalhes sociológicos substantivos que pudessem mover a teoria do nível de uma descrição de distúrbios de segunda ordem em termos de teoria da ação ao nível de explicações institucionais, estruturais, normativas ou funcionais para suas causas sociais”,⁴⁵ para que pudesse assim diagnosticar determinadas formas de experiência como “objetivamente necessárias”.⁴⁶

O próprio Honneth compreendera como uma das tarefas marcantes da tradição da teoria crítica da sociedade a explicação das causas da permanência da situação de dominação.

Diferentemente dos enfoques que se tornaram hoje hegemônicos, ela [a teoria crítica da sociedade] precisa vincular a crítica das situações falsas (*Mißstände*) a uma explicação dos processos que contribuíram para seu encobrimento; pois apenas se os destinatários puderem ser convencidos através de uma tal análise explicativa de que eles estão enganados sobre o caráter real das circunstâncias sociais é que sua incorreção (*Unrechtmäßigkeit*) pode ser demonstrada publicamente em vista do assentimento.⁴⁷

Vinculou, ainda, explicitamente, sua própria teoria a essa pretensão: “Se o modelo de uma teoria crítica até então delineado deve estar em condições de fazer de algo mais do que uma mera análise normativa do presente, ele precisa, sobretudo, ser capaz de acusar causas

⁴⁴ ZURN, "Social pathologies as second-order disorders", pp. 345-346.

⁴⁵ ZURN, "Social pathologies as second-order disorders", p. 363.

⁴⁶ ZURN, "Social pathologies as second-order disorders", p. 366.

⁴⁷ HONNETH, "Eine soziale Pathologie der Vernunft", p. 41.

socioestruturais responsáveis pela deformação na textura social de reconhecimento”.⁴⁸ No entanto, isso nunca chega a acontecer. A teoria do reconhecimento dá ferramentas conceituais para Honneth descrever de modo hábil e plausível as patologias sociais, mas, em razão de seus próprios limites, impossibilita a sua explicação. Admitindo-se que a reconstrução normativa consegue de fato estabelecer confiavelmente a distinção entre progressos e retrocessos morais na sociedade, e assim, esclarecer os atores sociais acerca de seus objetivos, ela permanece, todavia, uma forma débil de crítica, na medida em que não penetra nas relações sociais a fim de diagnosticar a razão de os atores não alcançarem esses objetivos mesmo quando deles conscientes.⁴⁹ Nesse sentido, Pinzani argumenta que “ao falar simplesmente em desenvolvimento errado [ou desviante, *Feblentwicklung*], os mecanismos subjetivos que levaram os indivíduos a aceitar como legítimo o modelo neoliberal ficam escondidos, e, portanto, inexplicáveis”.⁵⁰ Mesmo a categoria aparentemente mais crítica do desenvolvimento paradoxal apenas descreve um processo social, sem buscar suas causas.⁵¹

As razões apresentadas por Habermas para a introdução da noção de sistema na *Teoria da ação comunicativa* podem ser esclarecedoras para compreender os motivos internos à teoria que levam Honneth a uma incapacidade de explicar, isto é, de imputar relações causais às patologias sociais. Se Honneth censurou em Habermas a representação da integração social por normas compartilhadas do mundo da vida e da integração por mecanismos sistêmicos como dois processos autônomos e vinculados um ao outro apenas por um laço externo, Habermas poderia bem ter acusado em Honneth, como o faz na sociologia compreensiva, uma identificação redutora da sociedade em geral com apenas um de seus componentes, o mundo da vida, que restringe a visada teórica à autointerpretação de uma cultura e deixa de lado tudo aquilo que incide no mundo da vida desde fora.⁵² Esse tipo de abordagem hermenêutica, na perspectiva de Habermas, estabelece três ficções que comprometem os objetivos da crítica, ao pressupor a) a autonomia dos agentes, b) a

⁴⁸ HONNETH, "Die soziale Dynamik von Mißachtung", p. 103.

⁴⁹ Jörg Schaub também acusa a impotência explicativa da crítica honnethiana, chegando a esboçar, de maneira construtiva, modelos explicativos dos quais Honneth poderia ter se valido caso não tivesse integrado às premissas metodológicas da reconstrução normativa hipóteses substanciais que precisariam ser primeiro testadas, em particular a que assegura que a integração social ocorre sempre orientada por valores legítimos, pelos quais, portanto, a crítica precisa se orientar (SCHAUB, "Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions", pp. 122-126).

⁵⁰ PINZANI, "Os paradoxos da liberdade", p. 313.

⁵¹ "A constatação de paradoxos não pode, na ciência, ser um substituto para o 'esforço do conceito', mas remete antes à sua necessidade" (STADLINGER, SAUER, "Marx & Moderne", p. 197), ou com outras palavras, por Durkheim, de resto, uma das referências do Honneth tardio: "Se buscar o paradoxo é próprio de um sofista, fugir dele, quando imposto pelos fatos, denota um espírito sem coragem ou sem fé na ciência" (DURKHEIM, *As regras do método sociológico*, p. XI).

⁵² HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v. II, p. 223.

independência da cultura e c) a transparência da comunicação.⁵³ Conjugadas com o fato da incapacidade ou da renúncia à explicação causal que foi revelada no modelo crítico de Honneth, essas contraobjeções possíveis de Habermas podem ajudar na formulação da tese interpretativa de que a suposta superação do dualismo entre mundo da vida e sistema, fundadora da teoria do reconhecimento, nunca chega de fato a acontecer na teoria do reconhecimento: o que se tem não é uma superação do dualismo que preservasse aquilo que cada uma das perspectivas apreende com realismo, mas uma opção metodológica por não apreender os fenômenos sistêmicos senão desde uma perspectiva performativa, no modo como aparecem no interior do mundo da vida: da constância dessa opção de método na obra de Honneth dão mostras o conceito do social que embasou a crítica do déficit sociológico em *Crítica do poder*⁵⁴ e a reelaboração da ontologia social após as críticas recebidas por *Luta por reconhecimento*,⁵⁵ bem como seu critério hermenêutico de aferição do progresso moral.⁵⁶

O complexo de conceitos do funcionalismo normativo, forma mais sofisticada de junção das perspectivas do sistema e do mundo da vida, demonstra novamente de que maneira a abordagem sistêmica perde sua força explicativa ao ser subordinada à condição incondicionada dos *ultimate values*, que Honneth interpreta, ademais, como valores legítimos, que contam com o assentimento dos indivíduos, valores a partir dos quais a integração social não apenas acontece, mas deve acontecer. Se em sua obra de juventude Honneth questionara a tese frankfurtiana do bloqueio a partir da ideia de que a integração social poderia ter lugar apenas em razão de uma “aceitação pragmática” dos “postulados hegemônicos de legitimação”, sem que nisso eles fossem avaliados “em razão de sua qualidade ética”,⁵⁷ a integração social é agora pensada não mais como uma fachada, mas como integração real; e não como integração sistêmica, mas como integração ética. Com isso, Honneth referenda e incorpora como critérios para a crítica os discursos de legitimação de cada uma das esferas reconstruídas. Isso é mais notório no caso da esfera da ação econômica no mercado. Seus pilares de sustentação, a saber, a assimetria de poder na celebração do contrato e a exploração do trabalho são compreendidos por Honneth como algo que não lhe é essencial e que pode ser superado com recurso à explicitação de suas próprias normas de reconhecimento. Com isso, todo o desenvolvimento normal ou necessário do mercado, suas crises, a tendência à concentração de renda e até mesmo à erosão de seu próprio princípio de legitimação, o

⁵³ HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v. II, p. 224.

⁵⁴ HONNETH, *Kritik der Macht*.

⁵⁵ Cf., exemplarmente, HONNETH, "Der Grund der Anerkennung".

⁵⁶ HONNETH, "Die Unhintergebarkeit des Fortschritts"; HONNETH, "Die Normativität der Sittlichkeit".

⁵⁷ HONNETH, "Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft", p. 125.

mérito, na lógica do mercado financeiro, são apreendidos por Honneth como desvios de uma lógica pura de um mercado cuja razão de existir é a autorrealização de seus integrantes.⁵⁸

Ao fim, o modelo da reconstrução normativa permanece limitado em seu potencial crítico em razão de uma incapacidade de explicar a dominação, as assimetrias e a ausência de reconhecimento. A reconstrução das normas do mundo da vida que dão correção à crítica das relações sociais é ainda insuficiente se não for complementada pela reconstrução das causas materiais que impedem essas mesmas relações de interação de se aproximarem do ideal que carregam imanentemente. Honneth não dispõe, no entanto, de ferramentas conceituais para analisar a objetividade e a materialidade que impõe limites à interação entre os indivíduos, e, por isso, seus ideais normativos reconstruídos se contrapõem desorientados a uma situação de dominação que não lhes corresponde como que por mero acaso.

A world which, incidentally, is not as it should be: Criticism and explanation by Axel Honneth

Abstract: The article discusses the success of the critical moment of the normative reconstruction model as thought by Axel Honneth. It highlights the time diagnosis and conceptual elaborations dedicated to social pathologies in a broad sense in Honneth's work, including pathologies of individual freedom, reification, ideological recognition, paradoxes and misdevelopments. Relating the criticism of social pathologies to the normative functionalism to which Honneth adheres as well as to the background assumptions of normative reconstruction, the article attempts to show that in virtue of his narrow concept of the social Honneth needs to limit the critical moment of his model to the self-criticism of the self-understanding of a contextual lifeworld within which the theory is inserted. The article attempts in particular to answer the question why Honneth leaves the concept of paradoxical development and shortly thereafter adopts the concept of misdevelopment. In this substitution, elements are found that reinforce the conclusion that Honneth cannot consistently have tools that would allow him to explain the very thing that is the object of criticism does however exist, and certainly in a systematic manner, despite contradicting the supposed foundations of social integration. The critical power of the honnethian model is thus questioned in the light of its explanatory inability.

Keywords: Critical Theory of Society – Recognition – Reconstruction – Capitalism – Explanation.

⁵⁸ Nesse sentido, Mohan: "A observação do desenvolvimento histórico da esfera do mercado mostra, todavia, sobretudo uma coisa: desenvolvimentos desviantes. Suas causas, cujo esclarecimento seria uma tarefa central da análise da sociedade, são, em razão do recorte sócio-teórico, externalizadas para fora dos sistemas de ação de liberdade social e permanecem, com isso, não apreendidas (*unbegriffen*)" (MOHAN, "Normative Rekonstruktion und Kritik", p. 62.).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRESSIANI, Nathalie. “Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais: Dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth.” In: MELO, Rúrion. *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 257-292.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 4ª ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FINK-EITEL, Hinrich. Innerweltliche Transzendenz: Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie. *Merkur*, 47. Jg, Heft 3, 1993, pp. 237-245.

GIANNOTTI, José Arthur. “Sofrimento de indeterminação, de Axel Honneth.” *Novos Estudos CEBRAP*, n. 80, 2008, pp. 219-221.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995. 2 vol.

HARTMANN, Martin. Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien: Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie. In: HONNETH, Axel (ed.). *Befreiung aus der Mündigkeit: Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2002, p. 221-251.

HONNETH, Axel. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989 [1985].

HONNETH, Axel. Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000a [1994], pp. 11-69.

HONNETH, Axel. “Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie.” In: HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000b [1994], pp. 88-109.

HONNETH, Axel. “Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft: Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale.” In: HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000 [1981], pp. 110-129.

HONNETH, Axel. *Leiden na Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001. [Tradução consultada: *Sofrimento de indeterminação: Uma*

reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.]

HONNETH, Axel. “Patologias da liberdade individual: O diagnóstico hegeliano de época e o presente.” Trad. Luiz Repa. *Novos Estudos CEBRAP*, 66, 2003 [2000], pp. 77-90.

HONNETH, Axel. “Der Grund der Anerkennung: Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen.” In: HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, pp. 303-341.

HONNETH, Axel. *Verdinglichung*. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.

HONNETH, Axel. “Die Unhintergebarkeit des Fortschritts: Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte.” In: HONNETH, Axel. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007 [2006], pp. 9-27.

HONNETH, Axel. “Eine soziale Pathologie der Vernunft: Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie.” In: HONNETH, Axel. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007 [2004], pp. 28-56.

HONNETH, Axel. »Angst und Politik«: Stärken und Schwächen von Franz Neumann Pathologiediagnose. In: HONNETH, Axel. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007 [2002], pp. 180-191.

HONNETH, Axel. “Demokratie und innere Freiheit: Alexander Mitscherlichs Beitrag zur kritischen Gesellschaftstheorie.” In: HONNETH, Axel. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007 [2006], pp. 192-200.

HONNETH, Axel. “Récification, connaissance, reconnaissance: quelques malentendus.” *Esprit*, 2008/7, pp. 96-107. [Trad. consultada: Observações sobre a reificação. Trad. Emil Sobottka e Giovani Saavedra. *Civitas*, v. 8, n. 1, 2008, pp. 68-79.]

HONNETH, Axel. “Anerkennung als Ideologie: Zum Zusammenhang von Moral und Macht.” In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp, 2010 [2004], pp. 103-130.

HONNETH, Axel. “Organisierte Selbstverwirklichung: Paradoxien der Individualisierung.” In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp, 2010 [2002], pp. 202-221.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. “Die Krankheiten der Gesellschaft: Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff.” *WestEnd*, 11. Jg., Heft 1, 2014, pp. 45-60.

HONNETH, Axel. “Die Normativität der Sittlichkeit: Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kant.” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62 (5), 2014, pp. 787-800.

HONNETH, Axel; HARTMANN, Martin. “Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung: Ein Untersuchungsprogramm.” In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp, 2010 [2004], pp. 222-248.

HONNETH, Axel; SUTTERLÜTY, Ferdinand. “Normative Paradoxien der Gegenwart - eine Forschungsperspektive” *WestEnd*, 8. Jg., Heft 1, 2011, pp. 67-85.

MOHAN, Robin. “Normative Rekonstruktion und Kritik: Die Subsumtion der Gesellschaftsanalyse unter die Gerechtigkeitstheorie bei Axel Honneth” *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 2 (1), 2015, pp. 34-66.

PINZANI, Alessandro. “Os paradoxos da liberdade.” In: MELO, Rúrio (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 293-315.

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SCHAUB, Jörg. “Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: Normative reconstruction as method of critical theory” *Critical Horizons*, 16 (2), 2015, pp. 107-130.

STADLINGER, Jörg; SAUER, Dieter. “Marx & Moderne: Dialektik der Befreiung oder Paradoxien der Individualisierung?” *PROKLA: Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Heft 159, 40. Jahrgang, n. 2, 2010, pp. 195-215.

ZURN, Christopher. “Social pathologies as second-order disorders. ” In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: Critical Essays*. With a Reply by Axel Honneth. Leiden: Brill, 2011, pp. 345-370.

RESENHA

ANTONIO NEGRI. *MARX ALÉM DE MARX: CIÊNCIA DA CRISE E DA SUBVERSÃO*¹.

UM MARX ALEGRE²

Homero Santiago³

Rafael Versolato⁴

Falando deste livro quase duas décadas após sua primeira edição em 1979, o autor afirma que ele é fruto da mais pura “alegria teórica”; aquela, acrescenta, que “nenhuma paixão triste” pode fazer esquecer.⁵ De fato, é provável que só mesmo esse tipo de alegria intelectual, quando aflora na estreita comunhão com a prática política mais aguerrida, seja capaz de, debruçando-se sobre um dos mais intrincados textos marxianos (não esqueçamos o rigoroso subtítulo: “caderno de trabalho sobre os *Grundrisse*”), viravoltar inteiramente as preconcepções, ousar nas interpretações e dar-nos a conhecer – em plena guerra fria, com o socialismo à leste e a crise um pouco por toda parte – um inusitado Marx *feliz*.

Para ponderar o tamanho da novidade, é suficiente recobramos um pouco a memória daquela velha iconologia soviética que gostava de estampar um Marx hirsuto e carrancudo, em geral ao lado de Engels e Lênin, às vezes de coisa pior, a nos observar de soslaio, categórico e impiedoso; um senhor que, talvez por ter conhecido como ninguém as leis inapeláveis do materialismo histórico, não ri nem sorri, jamais demonstra humanidade.⁶

¹ Resenha do livro de NEGRI, Antonio. *Marx além de Marx: ciência da crise e da subversão*¹. *Caderno de trabalho sobre os Grundrisse*. Trad. de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016. 358 p. ISBN 978-85-69536-06-2

² Parte deste texto apareceu como prefácio a NEGRI, *Marx além de Marx*. À editora Autonomia Literária agradecemos a autorização para retomá-la aqui.

³ Professor do Departamento de Filosofia da USP.

⁴ Mestre em Filosofia pela USP.

⁵ NEGRI, *Marx: oltre Marx*, “Introduzione alla nuova edizione”, p. 10. O texto está datado de novembro de 1997.

⁶ Baudelaire já discernira, no campo da representação artística, esse nexos: tal como nunca se representa o deus-filho cristão rindo, um sábio jamais deve rir, e se o faz por descuido, logo em seguida põe-se a tremer horrorizado; é um signo certo de sua superioridade, dessa profundidade que jamais deve acompanhar-se da

Difundida por décadas com o apoio de uma poderosa máquina de propaganda, tal representação acabou por entrar na cabeça de quase todos que, ao menos até 1968, preocupavam-se com a transformação social. O clássico militante comunista, absorvendo-a, chegou ao ponto de não ser muito mais que um sujeito “triste”, “ascético”, atravessado por razões de estado, ébrio do sonho de um esplendoroso futuro pós-revolucionário; miragem cuja gravidade bloqueava-lhe as alegrias e impossibilitava-lhe a vida presente, fadada esta à cruz de um dever insuportável.⁷

Nada disso se encontrará no “caderno de trabalho” de Toni Negri. Ao invés do senhor esclerosado da ortodoxia, ele nos desvenda um pensador alegre; e isso num sentido substantivo: metodicamente, teoricamente, revolucionariamente *feliz*, trabalhando entre 1857 e 1858 nos cadernos que no século XX virão a ser publicados e conhecidos como *Esboços da crítica da economia política* ou, como é mais corrente, simplesmente *Grundrisse*. “Marx se acha num momento absolutamente feliz: um momento a meia distância, que não é eclético nem pautado pela mediação, que não reduz a riqueza das pulsões a um ponto médio anódino de achatamento das categorias e estagnação da imaginação.”⁸ Feliz porque, ao relacionar a crise e a emergência da subjetividade revolucionária, consegue finalmente compreender que todo o seu trabalho – o que conhecemos como a obra marxiana – está prestes a tomar a forma, em sentido genuíno e profundo, de “*ciência da crise e da subversão*”.⁹

Para Negri, redescobrir essa verdade desgraçadamente obscurecida e reatar os laços com o núcleo mais radical da obra marxiana, *naquele momento*, era uma tarefa crucial. Era a única maneira de – em meio à crise, à guerra fria, etc. – reafirmar o *comunismo*. Não como esperança num futuro longínquo cuja senha de entrada seja o deixar-se capturar pelo objetivismo partidário, mas como enfrentamento presente contra a ordem das coisas; contra a exploração e a autovalorização do capital, o comunismo como autovalorização operária e descoberta de uma subjetividade revolucionária em ação. Muitos acreditaram que ser comunista era ser materialista e ser materialista era descartar a subjetividade. Enganaram-se.

Descartando o humanismo, quis-se descartar do terreno da teoria também a subjetividade. Está errado. O caminho do materialismo é o da subjetividade. O caminho da subjetividade é o do constituir-se material do comunismo.

alegria porque conquistada na tristeza. Cf. BAUDELAIRE, “Da essência do riso e de modo geral do cômico nas artes plásticas”, p. 734-735.

⁷ Para a descrição do velho militante comunista, cf. HARDT & NEGRI, *Império*, p. 435.

⁸ NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 28; *Marx além de Marx*, p. 46. Tendo em conta que nas citações modificamos a tradução brasileira em função de nossa análise, ofereceremos sempre ao leitor as páginas tanto do original quanto da tradução.

⁹ NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 26; *Marx além de Marx*, p. 44.

Subjetividade é a classe operária, separada, motor do desenvolvimento, da crise, da transição, do comunismo.¹⁰

Resgatar e pôr em atividade o “fio vermelho” do método marxista é para Negri a forma mais adequada de, a seu tempo, produzir uma nova ciência da crise e da subversão.

Em 24 de agosto de 1857 o banco estadunidense Ohio Life Insurance and Trust Company decretou falência provocando pânico no mercado financeiro. Outras instituições se viram arrastadas no turbilhão, o que culminou na quebra da Bolsa de Valores de Nova York. Longe de se restringir à Wall Street, o desequilíbrio acarretado pelo fluxo excessivo de metais preciosos provenientes da corrida do ouro no oeste, pelo crédito desmedido e pelas transações especulativas afetou as principais capitais europeias. De Londres, Marx acompanhava cuidadosamente os acontecimentos. Como sabemos pela correspondência trocada com Engels e pelos artigos que redigia regularmente para o *New York Daily Tribune*, a seus olhos a crise já no segundo semestre de 1856 armava-se; em 9 de outubro, em artigo para o referido diário, ele prevê seu estourar próximo e a atribui principalmente à especulação financeira.¹¹

Com o desenrolar dos acontecimentos, exulta o analista. O agravamento da crise, julga, ocasiona uma possibilidade revolucionária que mais e mais se mostra real, forte, imediata. Em agosto de 1857, ele principia a redação dos textos que viriam a constituir os *Grundrisse*. “A atual crise comercial”, afirma, “impeliu-me a trabalhar seriamente sobre meus esboços de economia política”.¹² Lança-se febrilmente a escrever “todas as noites até as quatro da manhã”¹³, antes que ocorra o “dilúvio”¹⁴. Nos textos, a alegria mal se contém; e é ela que permite ao pensador avançar como nunca, ir além de si mesmo, como quer Negri. Decerto Marx já tinha planos e uma soma enorme de materiais para a obra em gestação, “todavia, além do material histórico, a própria crise permite toda uma gama de descobertas”;¹⁵ especialmente aquelas que apontam, desde o núcleo mais duro do trabalho teórico, para os rumos do enfrentamento político. A crise, embora não implique o automático revolucionamento da sociedade, é abertura, intensificação de forças subjetivas; não se tratava apenas da busca de uma “alternativa teórica”, já que para o autor dos *Grundrisse*, como sublinha Negri, ou a teoria é função da prática ou não é nada. O que Marx principalmente busca, trabalhando feito um doido num estado de ânimo singular, é forjar armas que

¹⁰ NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 207; *Marx além de Marx*, p. 268.

¹¹ Para uma análise detalhada do trabalho de Marx nesse período, a qual será amplamente utilizada por Negri em seu estudo, cf. BOLOGNA, “Money and Crisis”.

¹² MARX, Carta a Engels, 21 de dezembro de 1857, apud BOLOGNA, “Money and Crisis”.

¹³ MARX, Carta a Engels, 18 de dezembro de 1857, em MARX & ENGELS, *Opere*.

¹⁴ MARX, Carta a Engels, 8 de dezembro de 1857, em MARX & ENGELS, *Opere*.

¹⁵ BOLOGNA, “Money and Crisis”.

viabilizem na prática o salto revolucionário: a destruição de toda a ordem social fundada na exploração. E é isso mesmo, principalmente esse afã revolucionário, o que Negri mais necessita resgatar na década de 70.

Em agosto de 1971, em meio a instabilidades políticas e econômicas, os Estados Unidos suspendem unilateralmente a conversibilidade do dólar em ouro acordada em 1944 em Bretton Woods; pouco tempo depois o regime de câmbio flutuante generaliza-se por todo o mundo. A partir de outubro de 1973, sucessivos aumentos do petróleo determinados no âmbito da OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo) afetam a produção e o comércio internacionais, gerando enormes déficits em boa parte do globo. Escancarava-se a crise do modelo de Estado gestado a partir da década de 30 e a organização da produção social que ele encabeçava; um processo sobre que Negri vinha trabalhando desde a década passada e que encontra seu momento culminante no livro *Crise do Estado-plano*, publicado naquele mesmo 71, com a afirmação do aparecimento de um novo modelo: o “Estado-crise”.¹⁶ Em simultâneo, o capitalismo serve-se da crise para reestruturar a produção e responder com força ao antagonismo disseminado ao longo da década de 60 e que tivera seu momento marcante em 68.

Nessas circunstâncias, a questão de uma recomposição de forças e uma nova organização política capaz de fazer frente ao capitalismo no interior mesmo da nova estrutura produtiva em curso vem ao primeiro plano. A crise é abertura e momento de gestação do novo. O capital bem o sabe, tanto que sempre aproveitou-se e aproveita-se desses períodos para renovar-se, reestruturar-se; há um uso capitalista da crise capaz de, no plano econômico, solucionar aquilo de que o mercado já não tem condições de resolver, e, no plano político, recompor as relações de força e reconquistar aos seus inimigos o espaço perdido.¹⁷ Em sendo assim, mister é que a classe operária, a classe anticapitalista, saiba também fazer uso da crise a seu favor: o momento crítico não exige demasiada prudência nem deve inspirar desespero; o que a crise cobra é ousadia, invenção, capacidade de deixar para trás as velhas certezas e arrostar o novo, coragem de ir além de si mesmo. Convencido desse imperativo, o trabalho negriano ao longo dos anos 70 mais e mais privilegia os *Grundrisse* como centro nervoso da obra de Marx. Sempre se opondo a toda forma de objetivismo e insistindo na “subjetividade” e “multiplicidade” do método marxiano. Assim como o Marx que em face da crise se lançara vorazmente à teoria no afã de dar o salto prático e “mandar pelos ares” a sociedade fundada na exploração; assim também encontramos um Negri que, concebendo o paralelo entre a sua situação e a de Marx em 1857, esforça-se em compreender o presente crítico a fim de construir armas que permitam o mesmo “salto” revolucionário, a transição comunista.

¹⁶ NEGRI, “Crisis dello Stato-piano”, p. 41.

¹⁷ Cf. NEGRI, “Marx sul ciclo e la crisi”.

Esse movimento de análise, renovação teórica e audácia prática será precisamente definido por Negri, em 1977, como uma passagem “do *Capital* aos *Grundrisse*”;¹⁸ o que podemos entender como condução ao limite de alguns dos mais importantes pressupostos do arcabouço teórico operaísta.

Na base do que se costuma denominar “operaísmo italiano” com referência à experiência dos grupos ligados às revistas *Quaderni rossi* (1961-1965) e *Classe operaia* (1964-1965) estava uma inovadora leitura de Marx. Mediante a redescoberta de alguns textos esquecidos e a releitura de outros que padeciam do peso de décadas de interpretação oficialista, o *Capital* à frente, os operaístas conseguiram romper as cadeias do marxismo ortodoxo com o escopo imediato de usar Marx para compreender o desenvolvimento capitalista tal como se apresentava no centro do sistema ao início da década de 60. A originalidade dessa operação, como sói ocorrer, residia numa questão de método. A leitura, principalmente dos textos maiores, está sempre na dependência de uma tomada de posição sobre aquilo que se busca. Não vamos apregoar que cada um de nós possa, num texto, ler o que quiser; não obstante, muitas vezes, porque buscamos algo, podemos simplesmente deixar de lado outras coisas que lá estão mas que nós como que não queremos ver, ou porque não nos interessam, ou porque não se coadunam com nossas concepções – um pouco como sabemos que os chineses, cujas ideias cosmológicas não excluía mudanças celestes, séculos antes de Galileu registraram o aparecimento de novas estrelas e manchas solares que eram “invisíveis” aos ocidentais presos ao geocentrismo.¹⁹ Pois o que os operaístas buscavam nos textos de Marx era não somente entender o estágio do desenvolvimento capitalista como também apreender algo que havia sido bastante negligenciado: a luta de classes, o conflito, o antagonismo. E o que eles vão descobrir e maturar como um *parti-pris* é que Marx sempre escreveu *a partir de um ponto de vista operário*, o único que pode interessar e em que se deve basear toda análise de classe que tenha em vista a revolução. Eis o que fora esquecido pela ortodoxia, eis o que urgia recuperar: assim como a economia burguesa produz suas categorias, é preciso produzir as da classe operária. Está aí o núcleo do “giro copernicano” brilhantemente sintetizado por Mario Tronti em “Lênin na Inglaterra”, ensaio publicado em 1964 no primeiro número de *Classe operaia*:

Nós também vimos primeiro o desenvolvimento capitalista, depois as lutas operárias. É um erro. Cumprir inverter o problema, mudar o sinal, recomeçar do princípio: e o princípio é a luta de classe operária. Ao nível do capital socialmente desenvolvido, o desenvolvimento capitalista é subordinado às

¹⁸ Cf. o primeiro capítulo, assim intitulado, de NEGRI, *La forma Stato*.

¹⁹ Cf. KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, p. 151.

lutas operárias, vem depois delas e a elas deve fazer corresponder o mecanismo político da própria produção.²⁰

Para o jovem Negri, que tomou parte na experiência operaísta, primeiro junto ao grupo dos *Quaderni rossi* e depois, ao lado de Tronti e outros, em *Classe operaia*, essa redescoberta de Marx foi o elemento crucial a lhe permitir, daí por diante, ler toda a obra marxiana prevenido contra as tentações objetivistas que ou enquadravam em leis históricas todo o desenrolar dos acontecimentos, inclusive as possibilidades revolucionárias, ou então, de maneira inversa mas solidária, acantonando-se na crença numa ideologia totalitária e decretavam um horizonte de portas inteiramente fechadas a toda emancipação. Por sua conta e risco, Negri vai constituindo para si um marxismo centrado na análise das forças subjetivas, sua composição técnica e política a cada momento, em seu poder de, mediante as lutas, funcionar como o motor mesmo do desenvolvimento capitalista. Assim, por exemplo, num seminal trabalho sobre Keynes escrito em 1967, o filósofo busca demonstrar como a forma do Estado capitalista gestada ao longo da década de 30 tinha como causa primeira não a crise de 29, mas o medo disseminado na burguesia internacional de que a crise conduzisse a um novo 1917.²¹ A história é a história da luta de classes; uma história que os homens fazem, ainda que não como deliberadamente a querem: tais verdades precisam ser novamente trazidas à baila e tomadas mais a sério que nunca; o marxismo é, prioritariamente, *ciência do antagonismo* e da ação desse antagonismo de classe na constituição do mundo social. Anos depois, o próprio Negri, ao fazer um balanço daqueles anos operaístas, explicará com exatidão a importância desses princípios colhidos numa renovada leitura da obra marxiana:

Qual a descoberta que está na base? O fato de que o *Capital*, e em geral toda a obra de Marx, representa o ponto de vista operário. Ou seja, o *Capital* não é aquele panetone que compreende uma teoria objetiva do desenvolvimento capitalista, mas ciência do antagonismo de classe, que vive ao longo de todas as passagens do desenvolvimento capitalista. Aprender a célula fundamental da formação histórica determinada capitalista quer dizer apreender o antagonismo fundamental que está na base da sociedade burguesa, da sociedade do capital. O problema é que essas mesmas categorias do capital vivem imediatamente a relação de exploração enquanto essa relação de exploração se representa subjetivamente do ponto de vista da classe, do ponto de vista dos sujeitos; portanto as categorias do capital são categorias que, na medida mesma em que explicam o desenvolvimento capitalista,

²⁰ TRONTI, *Operai e capitale*, p. 87.

²¹ Cf. NEGRI, “John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel ’29”.

explicam a síntese forçosa de uma luta que é sempre aberta (...) Descobrir a verdade da síntese capitalista através da emergência da resistência operária; era a luta que começava a todo momento a explicar a estrutura objetiva do capital, ao passo que era a luta, eram todos os momentos de intolerância, de rebelião, de sabotagem que revelavam de quando em quando como era organizado o poder do capital na fábrica.²²

Aberto o caminho, Negri irá longe. Ao início dos anos 70, concluindo a sua já mencionada análise da crise do Estado-plano, ele reafirma o valor do crucial giro trontiano: “pela segunda vez para nós é atual ‘Lênin na Inglaterra’”.²³ A via, contudo, será trilhada de modo original, pois cada vez mais seus trabalhos tomam como lastro teórico a perspectiva de uma obra de Marx cuja existência não fazia muito tinha sido divulgada e que vários leitores consideravam indecifrável: os *Grundrisse*. Estes é que deverão constituir, aos olhos de Negri, o foco privilegiado para a interpretação de todo o marxismo e para a utilização dessa ciência na análise do capitalismo de sua época.

O que são os *Grundrisse*? Como visto, nos idos de 1857-1858, acompanhando com grande atenção a crise mundial, Marx se põe a trabalhar freneticamente na redação do que deveria ser a sua crítica da economia política definitiva. Após o frenesi inicial, todavia, não chega a concluí-la; sequer chega a acabar um texto no sentido exato da palavra, pois o que nos restou foi apenas um conjunto de cadernos e outras anotações (minuciosamente apresentadas por Negri na abertura de seu estudo) que ganhou o prelo somente ao início da década de 1940 sob as inevitáveis dificuldades de um continente já em guerra e que por bom tempo continuou sendo uma obra rara.²⁴

Ora, ao contrário de muitos que não reconheceram grande valor nesse amontoado de textos esparsos e anotações, os operaístas demonstraram, desde o início, um interesse particular pelos *Grundrisse*, ali descobrindo intuições teóricas que permitiam avançar na compreensão do, assim nomeado por alguns dentre eles, “neocapitalismo” dos anos 60. Paradigmático nesse tópico é o privilégio que conferem ao trecho da obra que passa a ser conhecido como “Fragmento sobre as máquinas”, traduzido por Renato Solmi e publicado no quarto número dos *Quaderni rossi*,²⁵ que se tornaria um texto seminal para as análises

²² NEGRI, Dall’operaio massa all’operaio sociale, p. 52-53.

²³ NEGRI, “Crisi dello Stato-piano”, p. 59.

²⁴ Cf. KECKER, “A história desconhecida da primeira publicação dos Grundrisse sob o estalinismo”; Rosdolsky, ao apresentar seu crucial trabalho, começa assim: “Em 1948, quando o autor deste trabalho teve a sorte de manusear um dos então raríssimos exemplares dos Grundrisse...” (ROSDOLSKY, Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx p. 15).

²⁵ Cf. MARX, “Frammento sulle macchine”. Na edição brasileira dos Grundrisse, o trecho correspondente está entre as p. 580-589.

dedicadas à automatização da produção capitalista; entre 1968 e 1970, Enzo Grillo, que também fora ligado ao grupo dos *Quaderni*, publicou os dois volumes da tradução integral da obra sob o título de *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*.²⁶

No caso específico de Negri, esse interesse operaísta pelos *Grundrisse* será levado mais longe que nunca, pois como dito é essa obra que ele estabelecerá como o foco privilegiado para o entendimento do marxismo e, sobretudo, da situação política tal como se configurava naquele momento de crise, reestruturação capitalista, de um lado, e de outro uma nova composição de classe marcada pela emergência do que Negri denominará o “operário social”. Os *Grundrisse*, então, mostram abrir-se, mais que nenhum outro texto, à prática, ou melhor, à produção de uma teoria que faça jus à prática revolucionária que aos olhos de Negri se vai intensificando nesses anos 70 e que, no caso italiano, culmina em 1977, com um conjunto de grandes e violentas manifestações, movimentos de autorredução de tarifas de serviços básicos, ocupações em universidades, ação de rádios livres, etc. Em suma, questionamentos de toda ordem, provindos de todos os estratos e – é muito importante sublinhar, pois os políticos de profissão gostariam que assim não fosse – irredutíveis à luta armada capitaneada pelas Brigadas Vermelhas. “O que caracteriza a explosão de 77 é a presença de desejos e comportamentos que vão além, prenunciando, como as trombetas do juízo, uma mudança de época à qual a política, com os seus instrumentos de compreensão, nunca conseguirá compreender.”²⁷ O 77 italiano é como uma revolução; não a que toma o Palácio de Inverno, mas aquela que aos poucos assume a forma de um processo de liberação no próprio presente; em vez de algo a esperar do comunismo a se instalar num futuro longínquo, uma liberação que é o próprio processo de transição que produz, nos interstícios da vida rotineira, uma nova ordem. Para a análise dessa situação peculiar, os *Grundrisse* surgiam como o texto ideal. Primeiramente, capazes de desfazer todos os mal-entendidos perpetrados pelas tradicionais interpretações objetivistas do *Capital*, que levavam a crer que a única força atuante na história seria o capital, ainda mais num período de crise aguda que parecia funcionar como um banho de água fria nas expectativas de 68. O texto choca-se diretamente com tal ilusão. Eles

representam o centro do desenvolvimento teórico de Marx porque representam o momento no qual o sistema em formação não se fecha mas se abre à totalidade da prática. (...) O deslizamento dos *Grundrisse* para o *Capital* é um processo feliz, mas não se pode dizer o mesmo do inverso. (...) Nos *Grundrisse* a análise teórica devém constitutiva da prática revolucionária.²⁸

²⁶ Cf. BORIO, POZZI, ROGGERO (ORG.), *Gli operaisti*, p. 22. A tradução de Grillo, publicada por La Nuova Italia Editrice, será a utilizada por Negri nas citações dos *Grundrisse* em *Marx oltre Marx*.

²⁷ GRISPIGNI, 1977, p. 88.

²⁸ NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 36-37; *Marx além de Marx*, p. 57-58.

Segundo, e talvez mais importante, o texto dava a mencionada possibilidade de analogia, para Negri crucial, entre a sua época e a de Marx. A crise, já afirmara ele referindo-se ao método marxista, passa a ser tomada sempre como “sintoma geral da superação da premissa e impulso rumo à assunção de uma nova forma histórica”.²⁹ Ora, o que se buscava, naquele momento, era exatamente reatar com esse ímpeto revolucionário, o único a permitir, não é demais reiterar, uma teoria igualmente revolucionária; constituir, em nosso tempo, como Marx fez em seu, uma “ciência da crise e da subversão”. Pois é exatamente em 77 que, presumivelmente, a guinada metodológica de Negri rumo aos *Grundrisse* está mais madura que nunca, conforme enunciada na já citada apresentação de *A forma Estado*, livro que recolhia textos que vinham sendo escritos e publicados desde 1964. Ele sente-se de posse de todos os instrumentos necessários para apresentar um marxismo renovado em que o próprio Marx é convocado a golpear o marxismo que se deleita no objetivismo, os idólatras do método que o enrijecem a ponto de torná-lo inútil para a situação presente; Marx que toca seus próprios limites, tateia-os com ousadia, para ir além de si mesmo.

A oportunidade de elaborar tudo isso surge quando Negri é convidado por ninguém menos que Louis Althusser, naquele mesmo 77, a proferir um curso sobre os *Grundrisse* na Escola Normal Superior de Paris. Das aulas resultaram o livro que o leitor finalmente pode ter em mãos traduzido ao português. A análise de um Marx feliz, que sente a proximidade revolucionária e corre a teorizar; “caderno de trabalho” de um Negri feliz, declaradamente feliz, teorizando a partir do que vira nascer naqueles anos, no seio dos movimentos de contestação e do ciclo de lutas que se iniciara em 68. O livro será publicado dois anos depois, em circunstâncias completamente diferentes; com Negri já preso sob falsas acusações, junto a inúmeros companheiros de luta, por obra do infame “processo de 7 de abril” (centenas de pessoas presas ou interrogadas num único dia; milhares nos meses e anos seguintes) mediante o qual o Estado italiano intenta breçar a contestação que se tornara maciça. Era o início do fim das aspirações de toda uma geração. Na prisão o filósofo ficará ainda por anos, até partir para o longo exílio francês. Não obstante, *Marx além de Marx* permanece como a chave de abóbada da reflexão prático-teórica daqueles anos vividos numa alegria que nem o sofrimento do cárcere foi capaz de apagar. Daí a força da advertência de que partimos, lançada pelo autor quando o livro, já então traduzido para várias línguas, foi finalmente republicado no idioma original: “E para terminar me seja permitido recordar a alegria com que as ideias expressas neste livro nasceram a partir do movimento real dos anos 70. Aquela alegria teórica, não há nenhuma paixão triste que possa fazer esquecê-la”.³⁰

²⁹ NEGRI, “Crisi dello Stato-piano”, p. 19.

³⁰ NEGRI, *Marx oltre Marx*, “Introduzione alla nuova edizione”, p. 10.

Marx além de Marx, sem a menor sombra de dúvida, é uma obra inovadora. É necessário, porém, esclarecer: não estamos diante de um trabalho de hermenêutica marxiana que tudo concederia para, desinteressadamente, mais aproximar-se da “verdade” do texto. Definitivamente, não. Como acontecia ao Marx dos *Grundrisse*, o que move Negri a ler e estudar essa obra é um ímpeto alegre que jamais renega, antes se nutre, daquilo que é fundamental num comunista: o ódio de classe, a determinação de sabotar o inimigo, descobrir a comunidade que passa ao largo, subversivamente, da sociedade capitalista e que não objetiva senão a transformação social desde sua raiz.

Nada revela a tal ponto a enorme positividade histórica da autovalorização operária, nada mais que a sabotagem. Nada mais que essa atividade contínua de franco-atirador, de sabotador, de absenteísta, de desviante, de criminoso que me encontro vivendo. Imediatamente sinto o calor da comunidade operária e proletária, todas as vezes que ponho o capuz. Essa minha solidão é criativa, essa minha separação é a única coletividade real que conheço. Nem a felicidade do resultado me evita: toda ação de destruição e de sabotagem redundando sobre mim como signo de companheirismo de classe. Nem o eventual risco me ofende: antes me enche de emoção febril como se esperando a amada. Nem a dor do adversário me impressiona: a justiça proletária tem a mesma força produtiva da autovalorização e a mesma faculdade de convencimento lógico. Tudo isso ocorre porque *somos maioria* – não aquela triste (...) mas maioria, qualitativa e quantitativa, do trabalho produtivo social.³¹

Somente tendo em vista essas exigências que se impõe a Negri na década de 70 podemos compreender e apreciar as inovações interpretativas do livro, em particular aquela que radica no fato de o autor, deixando de lado os expedientes metódicos do *Capital*, ir imediatamente ao dinheiro como existência factual do valor.

Decerto a teoria do valor é um dos temas mais polêmicos entre os estudiosos de Marx e não vem ao caso explicar as várias leituras que interpretam de modo assaz diferente o conceito de valor.³² Por exemplo, uns creem que o valor possui existência natural e pode

³¹ NEGRI, “Il dominio e il sabotaggio”, p. 275.

³² Em relação à temática do valor, convém identificar os textos em que Marx trata o assunto. São quatro obras diferentes: 1) os *Grundrisse* (1857-1858); 2) o livro publicado por Marx e conhecido como *Contribuição à crítica da economia-política* (1859); 3) o livro I do *Capital*, também publicado por Marx em vida; 4) o conjunto de textos reunidos como *Teorias do mais-valor*, os quais foram planejados para compor o quarto volume do *Capital*. Em relação ao livro I do *Capital* cumpre destacar que existem quatro versões diferentes do capítulo 1, onde o autor

ser compreendido como um ato psicológico do sujeito; outros o concebem como processo de alienação resultante da interação entre homem e natureza mediada pela atividade humana; há ainda quem tome o valor como algo produzido pelo ato criativo da troca ou, então, como pressuposição objetiva do produto do trabalho, que logicamente só é posta como efetiva no ato da troca; e assim por diante. É óbvio que tais referências não chegam perto de esgotar o leque de interpretações; elas evidenciam porém, mediante o contraste com relação ao posicionamento de Negri, que o interesse primeiro deste, longe de ser a exegese bem-comportada de Marx, não é senão descobrir o “fio vermelho” da transformação social, o que lhe obriga ao estrondoso *deslocamento da teoria do valor à teoria do mais-valor*. Com efeito, embora importante, a mera teoria do valor isolada é incapaz de abarcar a dinâmica das forças que se opõem socialmente como antagonicas. Somente a teoria do mais-valor revela as forças coletivas em confronto na sociedade, razão pela qual Marx realiza nos *Grundrisse*, segundo Negri, a passagem do quadro teórico para o desenvolvimento das lutas, de modo que o antagonismo ocupe o posto de “motor” do sistema marxiano³³: os sujeitos se movem nesse horizonte, estão envoltos no processo, eles mesmos o realizam. A teoria do mais-valor e a teoria do valor *juntas* fornecem não apenas a “anatomia” da sociedade – isso seria insuficiente à dinâmica das forças sociais – como também a sua “fisiologia”.³⁴ Só assim a análise torna-se apta a colher a movimentação dos “polos subjetivos” da dinâmica social e consegue compreender que a cada reestruturação social corresponde uma “nova forma do antagonismo”; as forças coletivas em luta, ao invés de toparem um quadro histórico estático, defrontam-se num processo em transformação, uma história “dinâmica e criativa”.³⁵

Enquanto processo dinâmico constituído pelo antagonismo, a “realidade política” capitalista tem por fundamento a exploração, uma vez que o dinheiro é o elemento de comando e controle da produção.³⁶ Salienta-se assim mais uma inovação da abordagem negriana, já que em sua leitura a *política* não vem situada ao final ou depois do processo de produção, e tampouco descolada da teoria econômica. Ao contrário, a política e o comando estão desde o início inteiramente presentes na relação social de produção de mais-valor; o que permite a construção da teoria do mais-valor, portanto, é a *exploração*. Para identificar o

trata do valor, a saber: 1) o texto da primeira edição alemã (1867), que possui um apêndice sobre a forma do valor; 2) os textos da segunda (1873) e da terceira (1883) edições alemãs; o texto da edição francesa (1872) traduzido e organizado por J. Roy, cujo texto – afirma Marx no posfácio de 1875 – “possui um valor científico diferente”; 4) a quarta edição alemã (1890), cujo texto foi bastante retrabalhado por Engels. Em suma, dispomos de um conjunto de 7 textos sobre o assunto: as 4 versões diferentes do livro I d’O *Capital* e as 3 outras obras citadas acima. E se considerarmos ainda a breve seção VI da conferência proferida por Marx à Associação Internacional dos Trabalhadores intitulada *Salário, preço e lucro* (1865), teremos um oitavo texto.

³³ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 81; *Marx além de Marx*, p. 112.

³⁴ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 83; *Marx além de Marx*, p. 115.

³⁵ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 84; *Marx além de Marx*, p. 116.

³⁶ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 89; *Marx além de Marx*, p. 123.

mecanismo de produção do mais-valor, a valorização, é imprescindível também identificar a relação social de exploração; a valorização exige a troca de equivalentes, a troca de trabalho – valor de uso do trabalhador – por dinheiro, e nessa relação social apresenta-se imediatamente o antagonismo, pois o dinheiro, enquanto capital, reduz aquilo que é valor de uso para o trabalhador em mero valor de troca. Através da relação de dinheiro o capital solicita o trabalho – a indiferenciada e abstrata capacidade de trabalho – e o coloca em movimento na produção sob o seu comando. Com isso, o valor de uso do trabalhador é reduzido a trabalho necessário, a valor de troca, e já não mais pertence ao trabalhador a riqueza por ele criada, mas apenas o *quantum* de dinheiro que a expressa de maneira mistificada no salário.

Aí, conforme Negri, três pontos devem ser destacados. Em primeiro lugar cumpre ter em vista a separação entre trabalho e capital, isto é, a separação entre o valor de uso do trabalhador, sua capacidade de trabalho, e o valor de troca como comando, propriedade alheia e capital. Em segundo, a oposição entre o trabalho subjetivo, a atividade que cria riquezas, e o trabalho objetivo, a riqueza na forma de objeto, que tem no dinheiro a sua forma mais universal. Por fim, quando o trabalho, como valor de uso, é reduzido a valor de troca, estabelece-se uma relação que tem uma “medida específica”: o trabalho necessário à reprodução da própria força de trabalho; contudo, isso só ocorre quando o trabalho submete-se ao capital de maneira geral, socialmente – em suma, como mais-valor social.³⁷ Alcança-se, assim, um ponto de inflexão: é preciso compreender os dois momentos da formação do capitalismo, já que, segundo Negri, Marx realiza um “par” de “deslocamentos”. O primeiro refere-se ao momento de consolidação do capital, onde a consolidação de seus elementos constituintes completa-se e o “processo de valorização põe-se em ato”.³⁸ É quando ocorre a passagem da *qualidade* (criação de valor) à *quantidade* (mensuração do mais-valor), e por conseguinte a primeira aparição do capital, na medida em que o processo de trabalho passa do mero produzir ao produzir por dinheiro.

Com o surgimento do capital, com sua estruturação, o antagonismo toma forma e dá-se um segundo deslocamento. Uma vez estabelecido, o capital tende a expandir-se e a dominar não apenas a produção como também toda a sociedade; a exploração não se restringe à esfera da produção, amplia-se para todo o social. Ora, quando o capital submete toda a sociedade ao seu domínio, é a sociedade inteira que passa a ter a qualidade de ser explorada, a exploração socializada passa a qualificá-la. Ocorre assim a passagem da *quantidade* à *qualidade*: quando o capital atinge a totalidade da valorização e de reprodução (quantidade), obtém-se como resultado que a sociedade como um todo é comandada pelo capital (qualidade). Com isso, é ampliado socialmente o antagonismo entre o “operário coletivo” e

³⁷ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 101; *Marx além de Marx*, p. 138.

³⁸ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 109; *Marx além de Marx*, p. 148.

o “capitalista coletivo”; o conflito se amplia a todas as subjetividades, que doravante se apresentam como forças sociais históricas em luta.³⁹

Não nos enganemos. É precisamente a expansão do capital que intensifica a possibilidade revolucionária; a ampliação da exploração a toda a sociedade é, ao mesmo tempo, ampliação do antagonismo e da luta a todo o espectro social. Na medida em que toda a sociedade se apresenta como “sociedade trabalhadora”, também se apresenta toda ela como confronto social ao capital, visto que “o verdadeiro não-capital é o trabalho”⁴⁰, esclarece Negri citando Marx. A socialização do antagonismo situa a “subjetividade do trabalho” como “potência geral” no sentido de “oposição radical” ao capital.⁴¹ O que o autor dos *Grundrisse* demonstra-nos é que o antagonismo expandido ao social escancara seu jaez na relação social de dinheiro – o dinheiro aparece à guisa de “substância comum do trabalho assalariado e do capital”;⁴² como exclama Negri: “o dinheiro tem uma só cara, a do patrão”!⁴³ O enfoque no dinheiro impede a abstração especulativa da teoria do valor; ele é “uma coisa concreta que contém todos os dinamismos e contradições do valor”⁴⁴. O dinheiro mostra que não se pode falar de teoria do valor senão como parte da teoria do mais-valor; além disso, deixa claro que o sentido da teoria do mais-valor é de cabo a rabo político. Ela “se move ao nível da máxima generalidade, da crítica do dinheiro”, ao mesmo tempo em que é portadora de “uma extraordinária força antagonista”, dado que a luta se abre a toda a sociedade.⁴⁵

Nos *Grundrisse*, ao contrário de outros textos de Marx e sobretudo do *Capital*, o trajeto da análise vai do dinheiro ao valor, evidenciando que o vil metal é a apresentação imediata e concreta do valor em ato. Segue-se, primeiro, que a lei do valor é apresentada imediatamente no dinheiro como lei da exploração; segundo, que o fundamento da relação social de valor é o antagonismo, a luta entre explorador e explorado; em terceiro lugar, já que é o dinheiro que efetua o processo de socialização do capital, ele socializa ao mesmo tempo o antagonismo, e assim o conflito entre as classes em luta amplia-se a níveis nunca antes vistos e capazes de fazer a sociedade da exploração explodir. Com o dinheiro, não estamos perante valor, estamos “dentro” do valor. Uma das inovações cruciais do trabalho de Negri – o que em definitivo torna equivocado classificá-lo como mero exegeta portador de mais uma leitura possível da teoria do valor ao lado de tantas outras – é salientar a entrada de Marx no assunto

³⁹ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 110; *Marx além de Marx*, p. 148.

⁴⁰ MARX, *Grundrisse*, p. 213, apud NEGRI, *Marx oltre Marx*, 103; *Marx além de Marx*, p. 140.

⁴¹ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 100; *Marx além de Marx*, p. 137.

⁴² NEGRI, *Marx oltre Marx*, 87; p. *Marx além de Marx*, p. 121.

⁴³ NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 43; *Marx além de Marx*, p. 65.

⁴⁴ NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 62; *Marx além de Marx*, p. 89.

⁴⁵ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 115-116; *Marx além de Marx*, p. 155.

direta e imediatamente pelo dinheiro, o qual escancara “a cara asquerosa da relação social de valor”.⁴⁶

Eis a relação social de valor expressa pelo dinheiro: se ele é um equivalente, é antes de tudo a *equivalência de uma desigualdade social*. No dinheiro, a *forma* da relação social de valor é o cálculo da exploração, da extração de mais valor social, porquanto o montante total de dinheiro de uma sociedade corresponde ao montante total da riqueza produzida pelos trabalhadores assalariados. O seu *conteúdo* é a relação de desigualdade presente na produção, a relação de exploração, pois o trabalho, forçado a converter-se em assalariado, converte-se em trabalho necessário em oposição ao mais-trabalho por ele produzido, convertido na forma do mais-valor. A *forma* e o *conteúdo* da relação social de desigualdade, a relação de valor, existem concretamente no dinheiro como comando, domínio social, intervenção “sobre as frações sociais de trabalho necessário e de acumulação”⁴⁷. Dinheiro, dizem os *Grundrisse*, é “poder social” que se “traz consigo no bolso.”⁴⁸ O ódio de classe de Negri explode: “o dinheiro, os exercícios reformistas sobre ele: eis toda a merda”!⁴⁹ A forma como o dinheiro recobre seu conteúdo revela a conexão íntima entre ambos. Esse nexos interno mostra que não há concessões a serem feitas ao capital, pois cada *re-forma* é aprofundamento do *conteúdo*, por conseguinte aumento da exploração. Logo, não há “revolução”, é impossível a libertação, sem a “destruição” completa da “sociedade burguesa”, do “trabalho assalariado” e do “dinheiro”.⁵⁰ Nenhuma reforma, socialista ou liberal, é capaz de superar o antagonismo de base da sociedade capitalista.

Se no dinheiro a lei do valor vem imediatamente referida ao antagonismo, o enfoque incide sobre os sujeitos que vivenciam a luta de classes: não se pode falar de dinheiro sem falar de exploração, isto é, do comando e do domínio de uma classe sobre outra. O antagonismo está na base da formação social fundada na exploração, na relação social de extração do mais-valor. A partir desse ponto abrem-se a Marx os demais problemas tratados nos *Grundrisse*, como a crise, o mercado mundial, etc. Ora, como essa abertura ocorre a partir do antagonismo presente na base social, assim também ela mostra que o antagonismo constitui o “fio vermelho” que une as subjetividades como força social antagônica à exploração. Eis o sentido negriano do ir “além” de Marx.

É preciso ficar claro de uma vez por todas: com o título *Marx além de Marx*, Negri não pretende retocar ou corrigir pretensos erros da teoria marxiana nem superá-la como se fosse algo obsoleto. Trata-se, sim, de ir *além* do Marx institucionalizado pelas escolas, oficializado pelos partidos, petrificado pelos intelectuais. Noutras palavras, trata-se de ir a

⁴⁶ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 41-42; *Marx além de Marx*, p. 64.

⁴⁷ NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 44; *Marx além de Marx*, p. 68.

⁴⁸ MARX, *Grundrisse*, p. 105.

⁴⁹ NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 46; *Marx além de Marx*, p. 71.

⁵⁰ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 46; *Marx além de Marx*, p. 71.

Marx como tarefa diretamente revolucionária, a fim de retomar-se uma teoria antagônica ao capital que, a partir da análise objetiva do capital e subjetiva do comportamento das classes em luta, busque na continuidade da pesquisa teórica o salto prático de transição ao comunismo. Em suma, ir além de Marx é ver a história como o antagonismo dinâmico das relações de força que situa o trabalho como não-capital e como tendência vencedora da luta de classes. Esse *Marx além de Marx* é o Marx dos *Grundrisse*. Todavia, adverte Negri que não se trata de uma “polêmica abstrata” contra o *Capital*. Simplesmente ocorre que o *Capital* foi o texto que serviu “à redução da crítica de Marx à economia política, à anulação da subjetividade na objetividade, à sujeição do proletário subversivo à inteligência recompositora e repressiva do domínio”. Por outro lado, em simultâneo ele afirma que é possível “reconquistar” um “nível de leitura correto do *Capital*”, embora não a partir da “consciência atenta do intelectual” e sim pela “consciência revolucionária das massas”.⁵¹

Na crise do século XIX despontou ao Marx dos *Grundrisse* a possibilidade revolucionária da classe trabalhadora. A crise dos anos 70 do século XX levou Negri a retornar aos *Grundrisse* e indicou-lhe o “fio vermelho” do antagonismo como possibilidade revolucionária. Dessa perspectiva, a crise do século XXI – de que a queda do gigante financeiro Lehman Brothers, no outono de 2008, foi apenas um dos índices maiores e que se arrasta até os dias de hoje – indica-nos que, enquanto houver capital, a anomalia da crise será a norma cotidiana. Enquanto houver crise, *Marx além de Marx* será atual fonte de armas teóricas para a luta prática. Mostra-nos Negri, neste volume que o leitor lusófono tem finalmente a sua disposição, que nessa luta não há concessões a serem feitas ao capital; nenhuma reforma pode superar o antagonismo, pois enquanto não se destruírem a sociedade burguesa, o trabalho assalariado, o dinheiro, vai persistir a exploração. À crise, deve-se responder com subversão – subversão *comunista*. Daí, sem medo e imbuído da mais profunda e revolucionária alegria, concluir Negri: apenas “o comunismo é (...) destruição da exploração e a libertação do trabalho vivo. *Do não-trabalho*. É isso e basta. Simplesmente”!⁵²

⁵¹ Cf. NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 37; *Marx além de Marx*, p. 58.

⁵² NEGRI, *Marx oltre Marx*, p. 118; *Marx além de Marx*, p. 158.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDELAIRE, Charles. “Da essência do riso e de modo geral do cômico nas artes plásticas”. In: *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

BOLOGNA, Sergio. “Money and Crisis: Marx as correspondent of the *New York Daily Tribune*, 1856-57”. Disponível em: <http://www.wildcat-www.de/en/material/cs13bolo.htm> (originalmente publicado como “Moneta e crisi: Marx corrispondente della *New York Daily Tribune*”. In: BOLOGNA, Sergio; CARPIGNANO, Paolo; NEGRI, Antonio. *Crisi e organizzazione operaia*. Milão: Feltrinelli, 1976).

BORIO, Guido; POZZI, Francesca; ROGGERO, Gigi (org.). *Gli operaisti. autobiografie di cattivi maestri*. Roma: Derive Approdi, 2005.

GRISPIGNI, Marco. *1977*. Roma: Manifestolibri, 2006.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005 (1ª ed. 2000).

KECKER, Rolf. “A história desconhecida da primeira publicação dos *Grundrisse* sob o estalinismo”. In: PAULA, João Antonio de (org.). *O ensaio geral: Marx e a crítica da economia política (1857-1858)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Opere*, vol. XI: *Lettere 1856-1859*. Roma: Editori Riuniti, 1973.

MARX, Karl. “Frammento sulle macchine”. *Quaderni rossi*, n. 4, 1964.

_____. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858, Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NEGRI, Antonio. “Crisis dello Stato-piano”. In: *I libri del rogo*. Roma: DeriveApprodi, 2006 (1ª ed. 1971).

_____. *Dall'operaio massa all'operaio sociale: intervista sull'operaismo*. Org. de Paolo Pozzi e Roberta Tommasini. Verona: Ombre Corte, 2007 (1ª ed. 1979).

_____. “Il dominio e il sabotaggio”. In: *I libri del rogo*. Roma: DeriveApprodi, 2006 (1ª ed. 1977).

_____. “John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel '29”. In: VV.AA. *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*. Milão: Feltrinelli, 1972.

_____. *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*. Milão: BCDe, 2012 (1ª ed. 1977).

_____. *Marx além de Marx: ciência da crise e da subversão. Caderno de trabalho sobre os Grundrisse*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

_____. *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri, 2003 (1ª ed. 1979).

_____. “Marx sul ciclo e la crisi”. In: VV.AA. *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*. Milão: Feltrinelli, 1972.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: EdUERJ, Contraponto, 2001.

TRONTI, Mario. *Operai e capitale*. Roma: Derive Approdi, 2006 (1ª ed. 1966).

TRADUÇÃO

PRIMEIRA FILÍPICA

Marco Túlio Cícero

Tradução, apresentação e notas de Isadora Prévilde Bernardo¹

Em um momento conturbado da vida política romana, Marco Túlio Cícero, no ano de 44 a.C., em 2 de setembro, proferiu a *Primeira Filípica*; este discurso foi seguido por outros treze que juntos compõem o que conhecemos como *Orationes Philippicae*; foram concluídos em 43 a.C., ano da morte de Cícero, e podemos dizer que esses discursos lhe custaram a própria vida; dessa forma, essa foi a última obra escrita pelo autor.

Cícero escreveu contra Antônio, mas a obra foi intitulada *Philippicae* pela semelhança com a obra de Demóstenes, que escreveu contra Filipe da Macedônia. De acordo com Wooten, a situação de Cícero em 43 a.C. era similar a de Demóstenes na metade do quarto século, e ele leu a obra de Demóstenes por dois ou três anos antes do seu conflito com Antônio². Tanto Demóstenes quanto Cícero viveram em momentos de fortes mudanças políticas, um na Grécia e o outro em Roma, e participaram na cena política, mas um não evitou o estabelecimento das monarquias helenísticas e o outro o principado de Augusto. A morte de Demóstenes marca o final da pólis independente e a de Cícero o fim do governo republicano em Roma³.

Na *Primeira Filípica* observamos a composição de um *éthos* tanto do orador, Cícero, quanto de Antônio; a recuperação dos valores republicanos está alinhada ao *éthos* de Cícero e não ao de Antônio. Ademais, ao elaborar o *éthos* do orador ele demonstra o que se é esperado da classe senatorial, dos *optimates*, para reforçar a importância desses para a República. O *éthos* ciceroniano começa a ser delineado quando no segundo parágrafo ele inicia a narrativa dos motivos que o levaram a deixar Roma e os que fizeram com que ele voltasse, descrevendo também o percurso feito. Ele se autoriza a elaborar um discurso que

¹ Bacharelada em Latim pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Mestra em Filosofia pela mesma Universidade e Doutoranda em Filosofia. E-mail: isaprevilde@gmail.com

² WOOTEN, Cecil W. *Cicero's Philippics and their Demosthenic model*. p. X.

³ WOOTEN, Cecil W. *Cicero's Philippics and their Demosthenic model*. p. 3.

denomina *testem*, ou seja, um testemunho da sua eterna devoção à República⁴, isso demonstra a consciência do autor de que estava participando de um processo histórico e o seu discurso seria uma referência às futuras gerações.

Esse primeiro discurso é endereçado aos senadores, mas principalmente a Antônio. O autor intenta, por meio de muitos vitupérios, alguns elogios e alguns conselhos não apenas trazer Antônio para o caminho de glória de seu avô, mas também mobilizar os ânimos de todos os opositores para a recuperação da República. Ademais, manifesta-se contra a atribuição de honras divinas a um homem morto, César.

Querer conduzir Antônio para que esse resgatasse a antiga glória e fidelidade ao senado que tinha seu avô é a questão central que conduz a argumentação. Dessa maneira, notamos como o passado é usado para mobilizar os ânimos dos senadores e do próprio Antônio. Mesmo se servindo de uma argumentação baseada no tempo passado, para convencer Antônio e motivá-lo a ser como seu avô, não se trata por conta disso do gênero judiciário, mas ora do epidítico, ora do deliberativo, pois encontramos elogios, vitupérios e aconselhamentos. Não temos, por assim dizer, uma pureza dos gêneros do discurso, mas uma coexistência e uma relação entre esses. Além disso, não existe a correspondência exata entre o tempo verbal e o gênero do discurso, ou seja, não segue as premissas retóricas em que o gênero epidítico deve estar no presente, o deliberativo no futuro e o judiciário no passado.

Assim, observaremos ao longo da leitura do texto que se trata de um discurso que tem caráter de testemunho, como o próprio autor afirma, usa-se muito o tempo passado, mas não está no gênero judiciário, não é uma prova, mas oscila entre os gêneros epidítico e deliberativo para convencer o seu público.

Wooten aponta que em 19 de setembro do mesmo ano Antônio responde a *Primeira Filípica* com um discurso abusivo e furioso atacando toda a vida de Cícero e sua carreira. Então, Cícero responde com a *Segunda Filípica*, na qual efetivamente remove a possibilidade de reconciliação e polariza o conflito⁵.

⁴ CÍCERO. *Philippicae*, I, 10.

⁵ WOOTEN, Cecil W. *Cicero's Philippics and their Demosthenic model*. p. 14.

Tradução

ORATIO PHILIPPICA PRIMA	PRIMEIRA FILÍPICA
<p>I [1]. Ante quam de republica, patres conscripti, dicam ea, quae dicenda hoc tempore arbitror, exponam vobis breviter consilium et profectionis et reversionis meae. Ego cum sperarem aliquando ad vestrum consilium auctoritatemque rem publicam esse revocatam, manendum mihi statuebam, quasi in vigilia quadam consulari ac senatoria. Nec vero usquam discedebam nec a re publica deiciebam oculos ex eo die, quo in aedem Telluris convocati sumus. In quo templo, quantum in me fuit, ieci fundamenta pacis Atheniensiumque renovavi vetus exemplum; Graecum etiam verbum usurpavi, quo tum in sedandis discordiis usa erat civitas illa, atque omnem memoriam discordiarum oblivione sempiterna delendam censeo.</p> <p>[2] Praeclara tum oratio M. Antoni, egregia etiam voluntas; pax denique per eum et per liberos eius cum praestantissimis civibus</p>	<p>I [1]. Pais conscritos⁶, antes de falar sobre a situação da república, a qual julgo dever ser tratada nesse momento, expor-lhes-ei sucintamente as razões tanto da minha partida quanto do meu retorno. Eu, enquanto esperei que a República tivesse, finalmente, retornado ao vosso discernimento e autoridade, decidi, firmemente, ficar aqui, por assim dizer, de guarda, no meu lugar de ex-cônsul e de senador; na verdade, não me distanciaria mais, nem afastaria meus olhos das condições da República até o dia que fomos convocados no templo da deusa Terra. Naquele templo lancei, o quanto foi concedido a mim, os fundamentos da paz retomando um antigo exemplo dos atenienses; adotei, por fim, o mesmo vocabulário que os gregos, o qual a <i>civitas</i> empregou para acabar com a discórdia e propôs que qualquer lembrança da discórdia deveria ser enterrada no esquecimento eterno. [2]. Brilhante o discurso de Marco</p>

⁶ Cícero se refere aos senadores romanos.

confirmata est. Atque his principiis reliqua consentiebant. Ad deliberationes eas, quas habebat domi de re publica, principes civitatis adhibebat; ad hunc ordinem res optimas deferebat; nihil tum, nisi quod erat notum omnibus, in C. Caesaris commentariis reperiebatur; summa constantia ad ea, quae quaesita erant, respondebat.

[3] Num qui exsules restituti? Unum aiebat, praeterea neminem. Num immunitates datae? 'Nullae', respondebat. Assentiri etiam nos Ser. Sulpicio, clarissimo viro, voluit, ne qua tabula post Idus Martias ullius decreti Caesaris aut beneficii figeretur. Multa praetereo, eaque praeclara; ad singulare enim M. Antoni factum festinat oratio. Dictaturam, quae iam vim regiae potestatis obsederat, funditus ex re publica sustulit; de qua re ne sententias quidem diximus. Scriptum senatus consultum, quod fieri vellet, attulit; quo recitato, auctoritatem eius summo studio secuti sumus eique amplissimis verbis per senatus consultum gratias egimus.

Antônio, e também sua vontade extraordinária; graças a ele e a seu filho a paz com os mais insignes dos concidadãos foi estabelecida. Um início em harmonia com os outros desenvolvimentos da situação. Para as deliberações da República, tomadas em sua casa, ele convidava os principais da *civitas*; submetia ao parecer desta assembleia as ótimas propostas. Então, nada que já não fosse conhecido por todos era encontrado nos comentários de Caio César; com extraordinária decisão ele respondia as questões que lhe eram feitas. [3] “Talvez fossem reconvidados os exilados?” – Um, dizia; exceto esse, nenhum. “Talvez as isenções fossem concedidas?” – Nenhuma, respondia. Outra vez queria que assentíssemos à proposta do ilustre varão Sérgio Sulpício, que afirmava que depois dos meados de março nenhuma notícia sobre qualquer decreto ou benefício de César poderia ser divulgada. Ademais, este preclaro⁷ deixa de lado muitos outros preclaros. Pois há um ato particular de Marco Antônio que tenho pressa em falar: ele aboliu completamente da República a [constituição da] ditadura, a qual usurpou a força da potestade real; sobre essa nem

⁷ Cícero.

<p>II [4] Lux quaedam videbatur oblata non modo regno, quod pertuleramus, sed etiam regni timore sublato, magnumque pignus ab eo rei publicae datum, se liberam civitatem esse velle, cum dictatoris nomen, quod saepe iustum fuisset, propter perpetuae dictaturae recentem memoriam funditus ex re publica sustulisset.</p> <p>[5] Liberatus periculo caedis paucis post diebus senatus; unicus impactus est fugitivo illi, qui in Mari nomen invaserat. Atque haec omnia communiter cum collega; alia porro propria Dolabellae, quae, nisi collega afuisset, credo iis futura fuisse communia. Nam cum serperet in urbe infinitum malum idque manaret in dies latius idemque bustum in foro facerent, qui illam insepultam sepulturam effecerant, et cotidie magis magisque perditii homines cum sui similibus servis tectis ac templis urbis minitarentur, talis animadversio fuit Dolabellae cum in audacis sceleratosque</p>	<p>discutimos. Ele trouxe redigido o decreto que queria que fosse aprovado e quando foi lido nós seguimos a sua recomendação com grande esforço, e aprovamos com um decreto do senado e com um agradecimento nos maiores termos. II [4] Parecia quase uma luz que havia e fora removida, não apenas o reino, que suportamos, mas também o temor do reino; ele deu uma grande garantia à República, a sua vontade de liberar a <i>civitas</i>, com isso aboliu o nome de ditador, um ofício estabelecido por lei, motivado pela recordação ainda recente da ditadura perpétua. [5] Alguns dias depois, o senado se sentiu livre do perigo de proscricção; o escravo fugitivo que tinha usurpado o nome de Mário foi executado. E todas essas providencias foram tomadas juntamente com seu colega⁸. Depois, outras coisas foram atos do próprio Dolabella, eu acredito que os colegas de Dolabella não estavam ausentes, mas queriam os atos conjuntos. Estava difundindo na urbe um mal infinito e crescia a cada dia largamente, e quando os mesmo homens foram construir um sepulcro no fórum, uma sepultura que não haveria sepultado, cotidianamente, mais e mais homens corrompidos, com seus</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁸ Públio Cornélio Dolabella, genro de Cícero, e cônsul em 44 a.C., depois da morte de César.

<p>servos, tum in impuros et nefarios liberos, talisque eversio illius exsecratae columnae, ut mihi mirum videatur tam valde reliquum tempus ab illo uno die dissensisse.</p> <p>[6] Ecce enim Kalendis Iuniis, quibus ut adessemus, edixerat, mutata omnia: nihil per senatum, multa et magna per populum et absente populo et invito. Consules designati negabant se audere in senatum venire; patriae liberatores urbe carebant ea, cuius a cervicibus iugum servile deiecerant; quos tamen ipsi consules in contionibus et in omni sermone laudabant. Veterani qui appellabantur, quibus hic ordo diligentissime caverat, non ad conservationem earum rerum, quas habebant, sed ad spem novarum praedarum incitabantur. Quae cum audire malletem quam videre haberemque ius legationis liberum, ea mente discessi, ut adessem Kalendis Ianuariis, quod initium senatus cogendi fore videbatur.</p>	<p>escravos semelhantes a eles, ameaçavam as casas e os templos da urbe; foi eficaz a intervenção de Dolabella não apenas com os homens audaciosos como com seus escravos criminosos, e como também com os homens livres sujos e perversos; e foi assim imediata a derrubada daquela maldita coluna, que parece a mim maravilhoso como rapidamente o período sucessivo àquele dia único. [6] Pois, no primeiro de junho, dia no qual [Antônio] tinha ordenado a convocação [do senado], tudo tinha mudado: nada seria feito por meio do senado, muitas e importantes decisões seriam tomadas pelo povo e na ausência do povo e contra esse. Os cônsules designados⁹ declaravam que não ousavam se apresentar no senado; os libertadores da pátria¹⁰ estavam exilados da urbe que tinham liberado do jogo da escravidão, e embora os cônsules pessoalmente lhes faziam elogios, seja nos seus discursos, seja em todas as conversações; os chamados veteranos, para quem este corpo tinha sido mais cuidadosamente solícito, eram estimulados não a terem cuidado com os bens possuídos, mas a esperarem um novo saque. Era uma</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁹ Pansa e Irzio.

¹⁰ Bruto e Cássio, os assassinos de César.

<p>III. [7] Exposui, patres conscripti, profectionis consilium; nunc reversionis, quae plus admirationis habet, breviter exponam. Cum Brundisium iterque illud, quod tritum in Graeciam est, non sine causa vitavissent, Kalendis Sextilibus veni Syracusas, quod ab ea urbe transmissio in Graeciam laudabatur; quae tamen urbs mihi coniunctissima plus una me nocte cupiens retinere non potuit. Veritus sum, ne meus repentinus ad meos necessarios adventus suspicionis aliquid afferet, si essem commoratus. Cum autem me ex Sicilia ad Leucopetram, quod est promontorium agri Regini, venti detulissent, ab eo loco conscendi, ut transmitterem, nec ita multum proventus, reiectus austro sum in eum ipsum locum, unde conscenderam.</p> <p>[8] Cumque intempesta nox esset mansissemque in villa P.Valeri, comitis et</p>	<p>situação da qual era preferível ouvir falar do que ver; assim, eu, encarregado de uma missão honorária como legado, parti com a intenção de retornar no primeiro de janeiro, data de início da nova sessão do senado. III. [7] Expus, pais conscritos, os motivos da minha partida; agora, direi brevemente os de meu retorno, que desperta uma admiração ainda maior. Evitando, não sem razão, a cidade de Brindisi – itinerário para a Grécia –, no primeiro de agosto cheguei a Siracusa, uma vez que a travessia para a Grécia partindo dessa urbe era recomendada; [Siracusa], ligada a mim por vínculos estreitíssimos¹¹, desejava prolongar a hospitalidade, mas não foi possível ficar mais de uma noite; eu temia que essa chegada improvisada entre amigos pudesse despertar qualquer suspeita no caso de uma permanência um pouco prolongada. Mas os ventos me levaram da Sicília até Leucopetra¹², uma elevação do território de Régio; embarquei novamente para completar a travessia, mas ainda não tinha me distanciado muito, e austro me reenviou ao mesmo lugar de embarque. [8] Já era tarde da noite e fiquei na propriedade do meu</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

¹¹ Cícero foi questor na Sicília em 75 a.C. e em 70 a.C. defendeu os sicilianos contra Verres.

¹² Hoje Capo dell'Armi, na Calábria.

familiaris mei, postridieque apud eundem ventum exspectans manerem, municipes Regini complures ad me venerunt, ex iis quidam Roma recentes; a quibus primum accipio M. Antoni contionem, quae mihi ita placuit, ut, ea lecta, de reversione primum coeperim cogitare. Nec ita multo post edictum Bruti affertur et Cassi, quod quidem mihi, fortasse quod eos plus etiam rei publicae quam familiaritatis gratia diligo, plenum aequitatis videbatur. Addebant praeterea (fit enim plerumque, ut ii, qui boni quid volunt afferre, affingant aliquid, quo faciant id, quod nuntiant, laetius) rem conventuram; Kalendis Sext. senatum frequentem fore; Antonium, repudiatis malis suasoribus, remissis provinciis Galliis, ad auctoritatem senatus esse rediturum.

IV. [9] Tum vero tanta sum cupiditate incensus ad reditum, ut mihi nulli neque remi neque venti satis facerent, non quo me ad tempus occurrurum non putarem, sed ne tardius, quam cuperem, rei publicae gratularer. Atque ego celeriter Veliam

amigo e companheiro Públio Valério; a hospitalidade continuou no dia seguinte, na espera do vento favorável. Em seguida, vários municipes de Régio foram ao meu encontro, e, entre esses, alguns que estiveram recentemente em Roma; dei a eles, em primeira mão, notícia de um discurso feito por Antônio. Eu o li e me foi tão aprazível que apareceu em mim a ideia de, pela primeira vez, retornar. Não muito tempo depois, chegou um edito de Bruto e Cássio, talvez porque eu os estimo mais pelo que fizeram pela república do que pelo vínculo de amizade, que parecia repleto de equidade. As notícias adicionadas – quem quer dar uma boa notícia pode inventar qualquer coisa para torná-la ainda mais agradável – acenavam que haveria um acordo; no dia primeiro [de setembro] haveria uma sessão plenária no senado, na qual Antônio afastaria seus conselheiros ruins, renunciaria à província da Gália e voltaria a se submeter à autoridade do senado. IV. [9] Assim, ascendeu em mim um vivo desejo de voltar que não haveria nem remos, nem ventos suficientes para mim; e não que eu pensasse que não chegaria a tempo, mas meu desejo de felicitar a República não pode sofrer atraso. Então, fiz

devectus Brutum vidi, quanto meo dolore, non dico. Turpe mihi ipsi videbatur in eam urbem me audere reverti, ex qua Brutus cederet, et ibi velle tuto esse, ubi ille non posset. Neque vero illum similiter, atque ipse eram, commotum esse vidi. Erectus enim maximi ac pulcherrimi facti sui conscientia, nihil de suo casu, multa de vestro querebatur.

[10] Exque eo primum cognovi, quae Kalendis Sextilibus in senatu fuisset L. Pisonis oratio. Qui quamquam parum erat (id enim ipsum a Bruto audieram), a quibus debuerat, adiutus, tamen et Bruti testimonio (quo quid potest esse gravius?) et omnium praedicatione, quos postea vidi, magnam mihi videbatur gloriam consecutus. Hunc igitur ut sequerer, properavi, quem praesentes non sunt secuti, non ut proficerem aliquid (nec enim sperabam id nec praestare poteram), sed ut, si quid mihi humanitus accidisset (multa autem impendere videntur praeter naturam etiam praeterque fatum), huius tamen diei vocem testem rei publicae relinquerem meae perpetuae erga se voluntatis.

uma rápida parada em Vélia¹³, onde vi Bruto; da minha forte dor eu não falo; a mim pareceu tão repulsivo que eu deveria retornar àquela urbe e pretendia viver lá, de onde Bruto se distanciava, onde era impossível para ele ficar em segurança. Mas, como parece, a sua inquietação não era igual à minha; pois, orgulhoso pela sua consciência de sua máxima e bela ação¹⁴, não se queixava do seu destino, mas [se queixava muito] do vosso. [10] Foi por ele que tive, pela primeira vez, conhecimento do discurso pronunciado no senado, em primeiro de agosto, por Lúcio Pisão; embora pouco sustentado – isso também ouvi de Bruto – por aqueles que deveriam fazê-lo, tinha o testemunho de Bruto – e quem poderia ser mais importante que ele? De acordo com os discursos elogiosos de todos aqueles que me encontraram em seguida, ele me pareceu ter alcançado uma grande glória. Então, acelerei [a viagem] para dar o meu apoio àqueles que os presentes não apoiavam; não que eu pudesse fazer algo – pois, eu nem esperava isso, nem poderia fazê-lo – mas, se pode acontecer com a humanidade o que aconteceu a mim (e muito parece impedir

¹³ Eleia.

¹⁴ A morte de César.

<p>[11] Quoniam utriusque consilii causam, patres conscripti, probatam vobis esse confido, priusquam de re publica dicere incipio, pauca querar de hesterna Antoni iniuria; cui sum amicus, idque me non nullo eius officio debere esse prae me semper tuli. V. Quid tandem erat causae, cur in senatum hesterno die tam acerbe cogerer? Solusne aberam, an non saepe minus frequentes fuistis, an ea res agebatur, ut etiam aegrotos deferri oporteret? Hannibal, credo, erat ad portas, aut de Pyrrhi pace agebatur, ad quam causam etiam Appium illum et caecum et senem delatum esse memoriae proditum est.</p> <p>[12] De supplicationibus referebatur, quo in genere senatores deesse non solent. Coguntur enim non pignoribus, sed eorum, de quorum honore agitur, gratia, quod idem fit, cum de triumpho refertur. Ita sine cura</p>	<p>mesmo além do curso da natureza e do destino¹⁵); então, eu poderia deixar minha voz, nesse dia, como testemunha¹⁶ de minha eterna boa vontade para com a república.</p> <p>[11] Acredito que fiz algo válido a vós, pais conscritos, as razões dos conselhos que dei irei falar agora, antes de falar da república, com um breve lamento pelo ataque, de ontem¹⁷, feito por Antônio; eu sou seu amigo e, por alguns favores¹⁸ que lhe devo, sempre reconheci abertamente. V. Então, qual motivo tinha para me convocar para vir ao senado, ontem, de modo tão duro? Eu era o único ausente? Ou não estava suficientemente numeroso ou a questão obrigava a vir [ao senado] também os doentes? Imagino que Aníbal estava nas portas, ou a paz com Pirro era em discussão; para esse debate a memória nos diz que até Ápio foi trazido, mesmo cego e velho. [12] A [questão em debate] era sobre as súplicas públicas¹⁹, e, nesse gênero [de debate] os senadores não costumam faltar; pois eles são forçados a participarem, não por confiança, mas por estima àqueles a quem as honras</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

¹⁵ Aqui Cícero coloca a capacidade da ação humana para impedir ou mudar o destino.

¹⁶ Cícero coloca seu discurso como um testemunho, ou seja, como uma prova histórica do seu posicionamento, com isso demonstra que tem consciência que este ficará e servirá para a posteridade.

¹⁷ Na sessão do senado em primeiro de setembro.

¹⁸ Depois de Farsalo Antônio encontrou Cícero em Brindisi e lhe poupou a vida.

¹⁹ Que estavam sendo preparadas em honra a César, que seria divinizado também.

consules sunt, ut paene liberum sit senatori non adesse. Qui cum mihi mos notus esset, cumque e via languerem et mihimet displicerem, misi pro amicitia, qui hoc ei diceret. At ille, vobis audientibus, cum fabris se domum meam venturum esse dixit. Nimis iracunde hoc quidem et valde intemperanter. Cuius enim maleficii tanta ista poena est, ut dicere in hoc ordine auderet se publicis operis disturbaturum publice ex senatus sententia aedificatam domum? Quis autem tanto damno senatorem coegit, aut quid est ultra pignus aut multam? Quod si scisset, quam sententiam dicturus essem, remisisset aliquid profecto de severitate cogendi.

VI. [13] Anme censetis, patres conscripti, quod vos inviti secuti estis, decreturum fuisse, ut parentalia cum supplicationibus miscerentur, ut inexpiabiles religiones in rem publicam inducerentur, ut decernerentur supplicationes mortuo? Nihil dico, cui. Fuerit ille Brutus, qui et ipse

estão sendo discutidas, e a mesma coisa acontece quando um triunfo está em questão. Então, os cônsules são de tal modo indiferentes que os senadores são quase completamente livres para irem embora. Como a prática era conhecida por mim, e como estava cansado da viagem e não me sentia bem, mandei avisá-lo, por amizade, sobre esse fato. Mas ele disse aquilo que vós ouvistes, que iria à minha casa com oficiais – de fato, uma atitude bastante colérica e intemperante. Para qual malefício existe uma pena tão grave que ele poderia dizer na presença dessa assembleia que eles demoliriam com operários públicos uma casa construída com despesas públicas por decreto do senado? Quem, de outra parte, mereceu uma punição imposta pela força a um senador, ou, talvez, haveria uma outra pena ou multa? Mas se soubesse qual teria sido a minha sentença expressa, certamente, teria atenuado um pouco a dureza da convocação. VI. [13] Achais, pais conscritos, que eu apoiaria aquele decreto que vós houvestes apoiado, em que um sacrifício em honra a um morto era confundido com súplicas solenes? Quais práticas sacrílegas inexpíaveis eram introduzidas na república, decretando, por fim, súplicas solenes a um

dominatu regio rem publicam liberavit et ad similem virtutem et simile factum stirpem iam prope in quingentesimum annum propagavit; adduci tamen non possem, ut quemquam mortuum coniungerem cum deorum immortalium religione, ut, cuius sepulcrum usquam extet, ubi parentetur, ei publice supplicetur. Ego vero eam sententiam dixissem, ut me adversus populum Romanum, si qui accidisset gravior rei publicae casus, si bellum, si morbus, si fames, facile possem defendere, quae partim iam sunt, partim timeo ne impendeant. Sed hoc ignoscant di immortales velim et populo Romano, qui id non probat, et huic ordini, qui decrevit invitus.

[14] Quid? de reliquis rei publicae malis licetne dicere? Mihi vero licet et semper licebit dignitatem tueri, mortem contemnere. Potestas modo veniendi in hunc locum sit, dicendi periculum non recuso. Atque utinam, patres conscripti,

morto? E não digo a quem. Se fosse Bruto, que não apenas ele mesmo liberou a nossa república da dominação régia, mas também perpetuou sua estirpe por quase quinhentos anos²⁰, para mostrar igual virtude e para conseguir um feito similar; não poderia, todavia, ser induzido a associar nenhum morto com a religião dos deuses imortais, então, as súplicas públicas deveriam ser feitas a ele enquanto a sepultura existisse em qualquer lugar, onde os sacrifícios poderiam ser feitos. Eu teria, ao contrário, proferido um voto que me permitisse uma fácil justificativa frente ao povo romano se ocorresse, no caso, uma calamidade maior à República, como a guerra, a peste, a fome – calamidades que já existem em parte, e, em parte, eu temo, pois algumas já são iminentes. Mas eu gostaria que os deuses imortais desculpassem tanto o povo romano, que não o aprova, quanto essa assembleia, que votou coagida. [14] E dos outros males que existem na República é permitido falar? Na verdade, a mim é permitido e sempre será defender a reputação e não levar em conta a morte. Dar-me-ei a potestade de vir a esse lugar, já

²⁰ Aqui Cícero relaciona Lúcio Bruto, que libertou Roma de Tarquínio o Soberbo e estabeleceu a República, é da mesma estirpe de Bruto, que assassinou César, libertando a República.

<p>Kalendis Sextilibus adesse potuissem! non quo profici potuerit aliquid, sed ne unus modo consularis, quod tum accidit, dignus illo honore, dignus republica inveniretur. Qua quidem ex re magnum accipio dolorem, homines amplissimis populi Romani beneficiis usos L.Pisonem ducem optimae sententiae non secutos. Idcircone nos populus Romanus consules fecit, ut in altissimo gradu dignitatis locati rem publicam pro nihilo haberemus? Non modo voce nemo L. Pisoni consularis, sed ne vultu quidem assensus est.</p> <p>[15] Quae, malum!, est ista voluntaria servitus? Fuerit quaedam necessaria; neque ego hoc ab omnibus iis desidero, qui sententiam consulari loco dicunt. Alia causa est eorum, quorum silentio ignosco, alia eorum, quorum vocem requiro; quos quidem doleo in suspicionem populo Romano venire non modo metu, quod ipsum esset turpe, sed alium alia de causa deesse dignitati suae. VII. Qua re primum maximas gratias et ago et habeo Pisoni, qui, non quid efficere posset in re publica, cogitavit, sed quid facere ipse deberet.</p>	<p>que o perigo de falar não me repele. E me seria permitido, pais conscritos, estar presente no dia primeiro de agosto! Não que teria sido possível realizar qualquer coisa, mas, de qualquer modo, seria um consular, como, então, havia considerado digno de honra e digno da República. Sou acometido por uma grande dor pelo fato de que aos homens a quem o povo romano conferiu os maiores benefícios não apoiaram Lúcio Pisão, proponente de uma ótima sentença. Por que o povo romano nos fez cônsules, uma vez que no lugar de altíssimo grau de dignidade, em nada deveríamos considerar a República? Nenhum cônsul apoiou Lúcio Pisão com sua própria voz, nem mesmo com o olhar. [15] Quão má é essa servidão voluntária? Foi necessária, às vezes. Nem estou fazendo essa reivindicação a todos aqueles que proferem sentenças como consulares; um é o caso daqueles que eu desconheço o silêncio, outro, é aquele que a voz que pede [a palavra] é outra. E sofro por vê-los caírem sob a suspeita do povo romano não apenas pelo medo – que em si mesmo é torpe – mas falavam brevemente, alguns por uma causa, outros por outra, segundo sua dignidade. VII. É por isso que, antes de tudo, agradeço maximamente e</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Deinde a vobis, patres conscripti, peto, ut, etiamsi sequi minus audebitis rationem atque auctoritatem meam, benigne me tamen, ut adhuc fecistis, audiatis.</p> <p>[16] Primum igitur acta Caesaris servanda censeo, non quo probem (quis enim id quidem potest?), sed quia rationem habendam maxime arbitror pacis atque otii. Vellem adesset M. Antonius, modo sine advocatis (sed, ut opinor, licet ei minus valere, quod mihi heri per illum non licuit); doceret me vel potius vos, patres conscripti, quem ad modum ipse Caesaris acta defenderet. An in commentariolis et chirographis et libellis [se] uno auctore prolatis, [ac] ne prolatis quidem, sed tantum modo dictis, acta Caesaris firma erunt; quae ille in aes incidit, in quo populi iussa perpetuasque leges esse voluit, pro nihilo habebuntur?</p>	<p>tenho o maior reconhecimento por Pisão, que não pensou tanto no que poderia realizar na República, quanto no que o seu dever lhe obrigava a fazer. Depois, peço-vos, pais conscritos, para me escutarem com benevolência, como fizeram até esse momento, pela minha razão e autoridade, mesmo se não as seguirem. [16] Portanto, primeiramente, penso que estão mantidos os atos de César, não porque têm a minha aprovação – pois quem poderia dar-lhe? Mas porque, penso que nós devemos dar máxima razão à paz e ao ócio²¹. Gostaria que Antônio estivesse presente, contudo sem seus apoiadores – mas, penso que a ele é permitido adoecer, um direito que ontem não permitiu a mim. Poderia familiarizar-se um pouco comigo ou convosco, pais conscritos, de modo que ele mesmo defende os atos de César. Talvez, quando estão contidos em pequenos comentários, manuscritos e cadernetas escritos por ele, e não apenas produzidos, mas também, apresentados os atos de César são ratificados; enquanto que aqueles feitos por César estão gravados no bronze – no qual ele queria que as ordens e as leis</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

²¹ Ele se refere à paz na República e ao ócio na vida privada, que apenas é possível em tempos de paz e não de guerra.

<p>[17] Equidem existimo nihil tam esse in actis Caesaris quam leges Caesaris. An, si cui quid ille promisit, id erit fixum, quod idem facere non potuit? ut multis multa promissa non fecit; quae tamen multo plura illo mortuo reperta sunt quam a vivo beneficia per omnis annos tributa et data. Sed ea non muto, non moveo; summo studio illius praeclara acta defendo. Pecunia utinam ad Opis maneret! cruenta illa quidem, sed his temporibus, quoniam iis, quorum est, non redditur, necessaria. Quamquam ea quoque effusa, si ita in actis fuit.</p> <p>[18] Ecquid est, quod tam proprie dici possit actum eius, qui togatus in re publica cum potestate imperioque versatus sit, quam lex? Quaere acta Gracchi; leges Semproniae proferentur. Quaere Sullae; Corneliae. Quid? Pompei tertius consulatus in quibus actis constitit? Nempe in legibus.</p>	<p>permanentes do povo fossem preservadas – por acaso isso não vale nada? [17] Penso que nada faz tanta parte das ações de César quanto as leis de César. Se ele prometeu algo a alguém, isso seria imutável enquanto ele não puder cumprir? Mas ele não fez numerosas promessas a muitos, todavia as promessas apareceram depois da sua morte muito mais numerosas do que os benefícios a ele atribuídos e conferidos em todos os anos de sua vida. Mas eu não as modifico, nem as toco, é com o maior esforço que defendo os seus atos ilustres. Ah, se existisse ainda o depósito de dinheiro feito no templo de Ops²²! De dinheiro sujo de sangue, sem dúvida, mas, nesses tempos, se não é restituído aos donos, seria necessário. Contudo, houve desperdício também desse dinheiro, como se também estivesse prescrito nos atos. [18] E que coisa mais se poderia chamar com tanta propriedade de ação do que um togado, na República, investido tanto da potestade militar quanto da civil, por meio de uma lei? Se perguntar das ações dos Gracos, as leis Semprônias serão trazidas, se perguntar das de Silla, as</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

²² César ordenou que depositassem nesse templo 700 milhões de sestércios provenientes de confiscos; Antônio, depois da morte de César, gastou o dinheiro para pagar suas dívidas, mas dizia que era para realizar os atos de César.

De Caesare ipso si quaereres, quidnam egisset in urbe et in toga, leges multas responderet se et praeclaras tulisse, chirographa vero aut mutaret aut non daret, aut, si dedisset, non istas res in actis suis duceret. Sed haec ipsa concedo; quibusdam etiam in rebus coniveo; in maximis vero rebus, id est in legibus, acta Caesaris dissolvi ferendum non puto.

VIII. [19] Quae lex melior, utilior, optima etiam re publica saepius flagitata, quam ne praetoriae provinciae plus quam annum neve plus quam biennium consulares obtinerentur? Hac lege sublata videntur vobis posse Caesaris acta servari? Quid? lege, quae promulgata est de tertia decuria, nonne omnes iudicariae leges Caesaris dissolvuntur? Et vos acta Caesaris defenditis, qui leges eius evertitis? Nisi forte, si quid memoriae causa rettulit in libellum, id numerabitur in actis et, quamvis iniquum et inutile sit, defendetur; quod ad

leis Cornélias. E o terceiro consulado de Pompeu, é constituído por quais atos? Com certeza pelas suas leis. E se perguntasses a César quais eram seus atos na urbe e como magistrado, responderia citando as muitas e ilustres leis; mas, nos seus apontamentos pessoais, na verdade, ou mudou ou não as entregou, ou se as produziu não as reconheceu entre seus atos; mas apenas concedo esses pontos, que em alguns até fui conivente; mas em respeito às coisas mais importantes, isto é, suas leis, julgo ser intolerável que as ações de César devam ser anuladas. VIII. [19] Qual seria a melhor lei, a mais útil, a mais demandada mesmo nos tempos mais felizes da nossa República, do que aquela que dizia que o governo das províncias pretorianas não deveria durar mais do que um ano e as consulares mais do que dois anos?²³ Uma vez anulada esta lei, como é, segundo vós, possível a preservação das ações de César? Não seriam todas as leis de César rescindidas pela lei promulgada pela terceira decúria? E defendeis as ações de César, vós, que, subverteis as suas leis? Ao menos que, talvez, ele anotasse numa

²³ Lex Iulia de Prouinciis, de 46 a.C., modificada por uma lei apresentada pelos tribunos da plebe, em junho 44 a.C., segundo a vontade de Antônio; permitindo que durasse dois anos o governo das províncias pretorianas e de dois a cinco anos o governo dos côsules.

populum centuria tis comitiis tulit, id in actis Caesaris non habebitur.

[20] At quae est ista tertia decuria? 'Centurionum' inquit. Quid? isti ordini iudicatus lege Iulia, etiam ante Pompeia, Aurelia, non patebat? 'Census praefiniebatur', inquit. Non centurioni quidem solum, sed equiti etiam Romano; itaque viri fortissimi atque honestissimi, qui ordines duxerunt, res et iudicant et iudicaverunt. 'Non quaero' inquit, 'istos. Quicumque ordinem duxit, iudicet'. At si ferretis, quicumque equo meruisset, quod est lautius, nemini probaretis; in iudice enim spectari et fortuna debet et dignitas. 'Non quaero', inquit, 'ista; addo etiam iudices manipularis ex legione Alaudarum. Aliter enim nostri negant posse se salvos esse.' O contumeliosum honorem iis, quos ad iudicandum nec opinantis vocatis! Hic enim est legis index, ut ii res in tertia decuria iudicent, qui libere iudicare non audeant. In quo quantus error est, di immortales, eorum, qui istam legem excogitaverunt! Ut enim quisque sordidissimus videbitur, ita

caderneta para trazer à memória o que será contado entre os atos e, – por mais iníquo e inútil que seja – será defendido; ao contrário, o que ele propôs ao povo nos comícios centuriados, não será considerado entre os atos de César. [20] Mas por quem é composta esta terceira decúria? “Pelos centuriões”, responde. Quais, se as ordens judiciais não estão abertas a eles segundo a lei Júlia, também antes dessa a Pompéia, e a Aurélia? “É o que o censo determina,” responde. Mas não a apenas um centurião, mas também aos cavaleiros romanos. Segundo os varões fortíssimos e honestíssimos, que comandaram as ordens, julgam e julgaram as coisas. “Não me preocupo com esses, responde, deixe que todos que estiverem no comando ajam como juízes”. Porém, se fosses propor que todos aqueles que tivessem servido como cavaleiros – o que é muito honrável – devessem atuar como juiz, não convencerias ninguém. Pois de um juiz se deve esperar tanto fortuna quanto dignidade. “Não procuro tanta qualificação, responde. Eu até acrescento como juízes os simples soldados da legião de alaudas²⁴; por outro lado, os nossos dizem que não podem estar a salvo”.

²⁴ Membros de uma legião romana equipada com as expensas de César.

<p>libentissime severitate iudicandi sordes suas eluet laborabitque, ut honestis decuriis potius dignus videatur quam in turpem iure coniectus.</p> <p>IX [21] Altera promulgata lex est, ut et de vi et maiestatis damnati ad populum provocent, si velint. Haec utrum tandem lex est an legum omnium dissolutio? Quis est enim hodie, cuius intersit istam legem manere? Nemo reus est legibus illis, nemo, quem futurum putemus. Armis enim gesta numquam profecto in iudicium vocabuntur. 'At res popularis.' Utinam quidem aliquid velletis esse populare! Omnes enim iam cives de rei publicae salute una et mente et voce consentiunt. Quae est igitur ista cupiditas legis eius ferendae, quae turpitudinem summam habeat, gratiam nullam? Quid enim turpius quam, qui maiestatem populi Romani minuerit per vim, eum damnatum iudicio</p>	<p>Uma honra ofensiva para aqueles que foram convocados de surpresa para julgarem. Pois o código de leis é esse: aqueles que julgam as coisas na terceira decúria não têm coragem de julgar livremente. Quantos erros cometem, deuses imortais, esses que criaram essa lei! Pois parece ser sordíssimo, pois mais rapidamente ele limpa sua sordidez pela severidade da decisão, e vai se esforçar para parecer digno de inclusão tanto no rol dos honestos quanto no dos dignos, ao invés de ser julgado juntamente entre os torpes. IX. [21] Foi promulgada uma outra lei, que permite aos condenados por violência e lesa majestade apelarem, se quiserem, ao povo. Enfim, essa é uma lei que dissolve todas as outras leis? Hoje, quem está interessado que essa lei permaneça? Julgamos que ninguém mais é réu com base naquelas leis e ninguém será no futuro. As ações com armas, certamente, não serão trazidas mais ao tribunal. Mas, se responde, “que é uma proposta do povo”. Não se queria, realmente, algo que contemplasse o povo! Pois todos os concidadãos estão, agora, acordados em mente e voz sobre a salvação da República. O que significa, então, o desejo de propor uma lei que envolve a suma torpeza e nenhuma gratidão? Não há nada</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ad eam ipsam vim reverti, propter quam sit iure damnatus?

[22] Sed quid plura de lege disputo? Quasi vero id agatur, ut quisquam provocet; id agitur, id fertur, ne quis omnino umquam istis legibus reus fiat. Quis enim aut accusator tam amens reperietur, qui reo condemnato obicere se multitudini conductae velit, aut iudex, qui reum damnare audeat, ut ipse ad operas mercennarias statim protrahatur? Non igitur provocatio ista lege datur, sed duae maxime salutare leges quaestionesque tolluntur. Quid est aliud hortari adulescentes, ut turbulenti, ut seditiosi, ut perniciosi cives velint esse? Quam autem ad pestem furor tribunicus impelli non poterit, his duabus quaestionibus de vi et maiestatis sublatis?

[23] Quid, quod obrogatur legibus Caesaris, quae iubent ei, qui de vi, itemque ei, qui maiestatis damnatus sit, aqua et igni interdici? quibus cum provocatio datur, nonne acta Caesaris rescinduntur? Quae quidem ego, patres conscripti, qui illa

mais torpe do que um homem que pela violência traiu o povo romano e foi condenado recorrer a essa própria violência pela qual ele foi condenado por lei? [22] Mas, por que discuto mais sobre esta lei? Como se o seu propósito fosse, na verdade, aquele de permitir a alguém apelar; seu objetivo e sua proposta visa que ninguém deva ser acusado por aquelas leis. Pois quem, se ele foi o acusador, será tão insensato que esteja disposto a afrontar, depois da condenação do réu, uma multidão contratada, ou, se ele for juiz, ousar condenar um réu, uma vez que seria arrastado diante de mercenários? Então, não é a apelação que essa lei concede, mas, ao contrário, a abolição de duas leis muito salutare e dois tribunais; o que significa exortar os jovens a quererem ser concidadãos turbulentos, sediciosos e nocivos? Porém, a quais flagelos não seria possível impelir o furor dos tribunos quando foram abolidos estes dois tribunais que julgam os delitos de violência e de lesa majestade? [23] E o que dizer do fato de se modificar as leis de César, que declaram que aquele que for condenado por violência e aquele que for por lesa majestade, a ele será negado a água e o fogo? E quando a eles é concedida a apelação, não se anulam as

<p>numquam probavi, tamen ita conservanda concordiae causa arbitratus sum, ut non modo, quas vivus leges Caesar tulisset, infirmandas hoc tempore non puterem, sed ne illas quidem, quas post mortem Caesaris prolatas esse et fixas videtis.</p> <p>X. [24] De exsilio reducti multi a mortuo, civitas data non solum singulis, sed nationibus et provinciis universis a mortuo, immunitatibus infinitis sublata vectigalia a mortuo. Ergo haec uno, verum optimo auctore, domo prolata defendimus; eas leges, quas ipse nobis inspectantibus recitavit, pronuntiavit, tulit, quibus latis gloriabatur iisque legibus rem publicam contineri putabat, de provinciis, de iudiciis, eas, inquam, Caesaris leges nos, qui defendimus acta Caesaris, evertendas putamus?</p> <p>[25] Ac de his tamen legibus, quae promulgatae sunt, saltem queri possumus; de iis, quae iam latae dicuntur, ne illud quidem licuit. Illae enim sine ulla promulgatione latae sunt ante quam</p>	<p>ações de César? Esses atos, pais conscritos, os quais eu não aprovei, pois considero necessário conservá-los pela concórdia, de qualquer modo, eu discordo da anulação das leis de César, não apenas as leis aprovadas quando vivo, mas também aquelas que ele propôs em vida, mas que foram trazidas e fixadas após sua morte. X. [24] Exilados foram repatriados por um morto; a cidadania não foi apenas concedida às pessoas, mas às nações e às províncias inteiras por um morto; as receitas foram suprimidas mediante a concessão de ilimitadas isenções, por um morto. Então, essas propostas, produzidas na sua casa, com sua autoria – que é excelente, na verdade – por apenas um, nós defendemos. Aquelas leis, que o próprio César leu, publicizou e propôs, em nossa presença, e na proposta que ele exultou, pois pensava que a glória da República estava envolvida nessas leis, as leis relativas às províncias, à justiça; nós, que defendemos os atos de César, julgamos que deveriam ser anuladas as leis de César? [25] E sobre essas leis que estão promulgadas, podemos expor ao menos nossas lamentações; sobre aquelas já votadas, como eles dizem, nem mesmo isso nos é permitido; pois, elas foram votadas</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>scriptae. Quaero autem. quid sit, cur aut ego aut quisquam vestrum, patres conscripti, bonis tribunis plebi leges malas metuat. Paratos habemus, qui intercedant, paratos, qui rem publicam religione defendant; vacui metu esse debemus. 'Quas tu mihi,' inquit, 'intercessionem? quas religiones?' Eas scilicet, quibus rei publicae salus continetur. 'Negligimus ista et nimis antiqua ac stulta ducimus; forum saepietur, omnes claudentur aditus, armati in praesidiis multis locis collocabuntur.'</p> <p>[26] Quid tum? quod ita erit gestum, id lex erit? et in aes incidi iubebitis, credo illa legitima: CONSULES POPULUM IURE ROGAVERUNT (hocine a maioribus accepimus ius rogandi?) POPULUSQUE IURE SCIVIT. Qui populus? isne, qui exclusus est? Quo iure? an eo, quod vi et armis omne sublatum est? Atque dico de futuris, quod est amicorum ante dicere ea, quae vitari possint; quae si facta non erunt, refelletur oratio mea. Loquor de legibus promulgatis, de quibus est integrum vobis; demonstro vitia; tollite: denuntio vim, arma; removete.</p>	<p>sem qualquer publicação antes de serem redigidas. Mas eu me pergunto, por quê ou eu ou qualquer um de vós, pais conscritos, deve temer as leis ruins quando temos bons tribunos da plebe? Nós temos eles que estão prontos a vetar; temos quem está pronto a defender a República com os impedimentos religiosos; não devemos ter medo. “Mas de qual tu falas a mim, de quais impedimentos religiosos?” Pergunta. “Aqueles que constituem o fundamento da salvação da República. Negligenciamos isso e pensamos o quão excessivamente antigo e tolo. O fórum estará bloqueado, todos os acessos serão barrados, os soldados estarão postos de guarda em muitos locais.” [26] E então? O que for feito com métodos semelhantes será lei? E imagino que colocaríeis no bronze de forma legal: <i>Os cônsules, como norma de lei, propõem ao povo</i>, (talvez consista numa forma de propor lei transmitida a nós por nossos antepassados?) <i>E o povo como norma de lei assentiu</i>. Quê povo? Aquele a quem foi impedido o acesso? A norma de qual lei? Talvez daquela totalmente abolida pela força e pelas armas? E falo do futuro, porque é tarefa dos amigos mostrar com antecedência os males que podem ser evitados, se isso não ocorrer, meu discurso será refutado. Falo</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>XI. [27] Irasci quidem vos mihi, Dolabella, pro re publica dicenti non oportebit. Quamquam te quidem id facturum non arbitror (novi facilitatem tuam); collegam tuum aiunt in hac sua fortuna, quae bona ipsi videtur, (mihi, ne gravius quidpiam dicam, avorum et avunculi sui consulatum si imitaretur, fortunatior videretur)—sed eum iracundum audio esse factum. Video autem, quam sit odiosum habere eundem iratum et armatum, cum tanta praesertim gladiatorum sit impunitas. Sed proponam ius, ut opinor, aequum; quod M. Antonium non arbitror repudiaturum. Ego, si quid in vitam eius aut in mores cum contumelia dixerò, quo minus mihi inimicissimus sit, non recusabo; sin consuetudinem meam [quam in re publica semper habui] tenuero, id est si libere, quae sentiam de re publica, dixerò, primum deprecor, ne irascatur; deinde, si hoc non impetro, peto, ut sic irascatur ut civi. Armis utatur, si ita necesse est, ut dicit, sui defendendi causa; iis, qui pro re publica, quae ipsis visa erunt, dixerint, ista arma ne</p>	<p>apenas das leis promulgadas, sobre as quais cabe a vós preservar; mostro-lhes os vícios: eliminai-os! Denuncio a violência armada: distanciai-la!</p> <p>XI. [27] Vós²⁵, Dolabella, não deveis ficar bravos comigo, pois falo segundo o interesse da República; tu, contudo, eu não julgo pelos fatos, conheço teu temperamento fácil; mas dizem que o teu colega, com essa fortuna que parece boa (a mim, nem diria com mais gravidade, ele pareceria mais fortunado se ele imitasse o consulado do seu avô e do tio de sua mãe), entretanto, está bravo, foi o que ouvi; porém, vejo o quão odioso é ter um homem bravo e armado, especialmente quando é assegurada tanta impunidade a homens armados; mas proporei um pacto, que como penso, equânime, e não será refutado por Marco Antônio. Para mim, se eu disser algo ou contra sua vida ou sua moral, não recusarei tê-lo como meu maior inimigo; mas se eu mantiver minha conduta constante, isto é, se eu falar livremente sobre a República, primeiramente, peço-lhe para não ficar irado; depois, se eu desapontá-lo aqui, peço-lhe que fique irado comigo como com um concidadão. Recorra às armas, se for necessário para sua defesa, como ele</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

²⁵ A frase é endereçada a Dolabella e a Antônio.

<p>noceant. Quid hac postulatione dici potest aequius?</p> <p>[28] Quod si, ut mihi a quibusdam eius familiaribus dictum est, omnis eum, quae habetur contra voluntatem eius, oratio graviter offendit, etiamsi nulla inest contumelia, feremus amici naturam. Sed idem illi ita mecum loquuntur: 'Non idem tibi, adversario Caesaris, licebit quod Pisoni socero,' et simul admonent quiddam, quod cavebimus: 'Nec erit iustior in senatum non veniendi morbi causa quam mortis'.</p> <p>XII. [29] Sed per deos immortales!—te enim intuens, Dolabella, qui es mihi carissimus, non possum utriusque vestrum errorem reticere. Credo enim vos nobiles homines, magna quaedam spectantes, non pecuniam, ut quidam nimis creduli suspicantur, quae semper ab amplissimo quoque clarissimoque contempta est, non opes violentas et populo Romano minime ferendam potentiam, sed caritatem civium et gloriam concupivisse. Est autem gloria laus recte factorum magnorumque in rem publicam meritorum, quae cum optimi</p>	<p>disse; mas não deixe que essas armas façam mal a quem exprimir o seu pensamento no interesse da República. O que pode ser mais equânime do que esta postulação? [28] Contudo, se o que foi dito a mim por alguns amigos seus, todo o discurso feito que for contra às suas vontades, gravemente ofende a ele, mesmo que não haja nenhuma ofensa; aguentemos a natureza do amigo. Mas as mesmas pessoas dizem a mim: “A ti, que foi adversário de César, não será permitida o mesmo que a Pisão, seu sogro.” E simultaneamente me advertem o que devo atender: “não haverá uma justificativa mais legítima para quem não for ao senado do que a morte”. XII. [29] Mas, pelos deuses imortais! Quando os meus olhos se viraram a ti, Dolabella, que me é tão caro, não posso me calar sobre o erro que vós dois cometeis. Acredito que vós, homens nobres, com grandes aspirações, não têm – como alguns muito crédulos imaginam – dinheiro, que é sempre desprezado por quem é muito grande e ilustre, não pela riqueza obtida pela violência e pela potência do povo romano, mas pelo afeto dos concidadãos e pela glória. Mas a glória é constituída pelo elogio das ações honestas e dos grandes serviços prestado à República, que é confirmada pelo</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>cuiusque, tum etiam multitudinis testimonio comprobatur.</p> <p>[30] Dicerem, Dolabella, qui recte factorum fructus esset, nisi te praeter ceteros paulisper esse expertum viderem. Quem potes recordari in vita illuxisse tibi diem laetiosem, quam cum, expiatio foro, dissipato concursu impiorum, principibus sceleris poena affectis, urbe incendio et caedis metu liberata, te domum recepisti? Cuius ordinis, cuius generis, cuius denique fortunae studia tum laudi et gratulationi tuae se non obtulerunt? Quin mihi etiam, quo auctore te in his rebus uti arbitrabantur, et gratias boni viri agebant et tuo nomine gratulabantur. Recordare, quaeso, Dolabella, consensum illum theatri, cum omnes earum rerum oblitum, propter quas fuerant tibi offensus, significarent se beneficio novo memoriam veteris doloris abiecisse.</p> <p>[31] Hanc tu, P. Dolabella, (magno loquor cum dolore) hanc tu, inquam, potuisti aequo animo tantam dignitatem deponere? XIII. Tu autem, M. Antoni, (absentem enim appello) unum illum diem, quo in</p>	<p>testemunho²⁶ não apenas dos ótimos concidadãos, mas também da multidão. [30] Eu lhe diria, Dolabella, qual é o fruto das ações retas, se não visse que tu, acima dos outros homens, tivesses por um tempo experimentado isso. Qual dia da tua vida podes recordar como o mais esplendido e feliz do que naquele que o fórum foi limpo, o concurso dos ímpios dissipado, os líderes do crime punidos, a urbe liberada do incêndio e do medo de massacre e fosses recebido em casa? Qual estrato, qual a família, em suma, qual fortuna, cujo esforço não empurrava o louvor e a congratulação? Além disso, prontamente pensaram que eu era teu conselheiro nesses assuntos, homens bons agradeceram e felicitaram a mim em teu nome. Recordate-te, por favor, Dolabella, os aplausos que recebeste no teatro, quando todos esqueceram os motivos pelos quais foram hostis contigo, e demonstraram que o teu recente e benéfico feito os tinha feito afastar da memória a velha dor. [31] Como podes, Dolabella, com tamanha dignidade, pensar – e falo com uma grande dor – em renunciar a uma alma equânime? XIII. E tu, Marco Antônio, – chamo-lhe enquanto estás ausente – naquele único dia em que o senado</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

²⁶ Esse testemunho é a narrativa histórica, que aqui parece poder ser tanto escrita quanto oral.

aede Telluris senatus fuit, non omnibus his mensibus, quibus te quidam, multum a me dissentientes, beatum putant, anteponis? Quae fuit oratio de concordia! quanto metu senatus, quanta sollicitudine civitas tum a te liberata est, cum collegam tuum, depositis inimicitiiis, oblitus auspicioꝝ a te ipso augure populi Romani nuntiatorum, illo primum die collegam tibi esse voluisti, tuus parvus filius in Capitolium a te missus pacis obses fuit!

[32] Quo senatus die laetior, quo populus Romanus? qui quidem nulla in contione umquam frequentior fuit. Tum denique liberati per viros fortissimos videbamus, quia, ut illi voluerant, libertatem pax consequeretur. Proximo, altero, tertio, denique reliquis consecutis diebus, non intermittebas quasi donum aliquod cotidie afferre rei publicae, maximum autem illud, quod dictaturae nomen sustulisti. Haec inusta est a te, a te, inquam, mortuo Caesari nota ad ignominiam sempiternam. Ut enim propter unius M. Manli scelus decreto gentis Manliae neminem patricium Manlium Marcum vocari licet, sic tu

se reuniu no templo da deusa Terra, não o preferiu a todos esses últimos meses, como na opinião de alguns, que eu discordo, dizendo que foram bons a ti? Que belo o seu discurso sobre a concórdia! De quanto temor libertastes o senado, de quanta preocupação a *civitas*, de quanta animosidade, esquecendo os auspícios anunciados por ti mesmo, como áugure do povo romano, primeiramente consentiu que o teu colega poderia ser teu colega, quando o teu pequeno filho foi enviado por ti ao Capitólio como refém da paz²⁷. [32] Em que dia o senado foi mais feliz? E o povo romano? Nunca houve uma assembleia popular mais lotada! Então, se julgávamos estar livres por aqueles homens fortíssimos, como desejaram, a consequência da liberdade é a paz. No dia seguinte, no segundo, no terceiro, e em todos os seguintes, não parava de oferecer cotidianamente, por assim dizer, um presente à República – dos quais o maior foi, sem dúvida, a abolição do título de ditador. Esta é a marca com a qual tu marcaste, digo, tu, o nome de César morto com a eterna infâmia! E por causa do crime de Marco Mânlio, a estirpe Mânlia decretou ilegal

²⁷ Cf. § 2.

propter unius dictatoris odium nomen
dictatoris funditus sustulisti.

[33] Num te, cum haec pro salute rei
publicae tanta gessisses, fortunae tuae, num
amplitudinis, num claritatis, num gloriae
paenitebat? Unde igitur subito tanta ista
mutatio? Non possum adduci, ut suspicer
te pecunia captum. Licet, quod cuique libet,
loquatur, credere non est necesse. Nihil
enim umquam in te sordidum, nihil humile
cognovi. Quamquam solent domestici
depravare non numquam; sed novi
firmatatem tuam. Atque utinam ut culpam,
sic etiam suspicionem vitare potuisses!
XIV. Illud magis vereor, ne, ignorans
verum iter gloriae, gloriosum putes plus te
unum posse quam omnes et metui a civibus
tuis quam diligi malis. Quod si ita putas,
totam ignoras viam gloriae. Carum esse
civem, bene de re publica mereri, laudari,
coli, diligi gloriosum est; metui vero et in
odio esse invidiosum, detestabile,
imbecillum, caducum.

[34] Quod videmus etiam in fabula illi ipsi,
qui 'Oderint, dum metuant' dixerit,
perniciosum fuisse. Utinam, M. Antoni,

qualquer homem patricio ser chamado
Marco, assim, tu, pelo ódio de um ditador,
aboliste completamente o título de ditador.

[33] Então, tu, depois de fazeres grandes
feitos para salvaguardar a República,
lamentas tua fortuna, tua grandeza, teu
brilho, tua glória? Assim, de onde veio
subitamente tamanha mudança? Eu não
posso ser levado a suspeitar que tu fosses
seduzido pelo dinheiro. A cada um é
permitido dizer aquilo que gosta, mas nós
não precisamos acreditar; em ti não
reconheci nada nem de sórdido, nem de vil;
às vezes, sem dúvida, aqueles de tua própria
casa costumam corromper, mas a tua
firmeza é notável. E gostaria que com a
culpa também pudesses evitar a suspeita.

XIV. Esse é o meu maior medo, uma vez
que não conheces a verdadeira estrada que
leva à glória, consideras motivo de glória
possuir mais do que todos, e preferes ser
temido pelos teus concidadãos. Se pensas
assim, ignoras totalmente a estrada que leva
à glória. Ser caro aos concidadãos, tornar-te
merecedor da República, ser louvado,
respeitado, amado é glorioso; ser temido e
odiado é odioso, detestável, fraco e decaído.

[34] Vemos isso até na própria fábula,
quando a personagem diz: “Odeiam, logo,

avum tuum meminisses! de quo tamen audisti multa ex me, eaque saepissime. Putasne illum immortalitatem mereri voluisse, ut propter armorum habendorum licentiam metueretur? Illa erat vita, illa secunda fortuna, libertate esse parem ceteris, principem dignitate. Itaque, ut omittam res avi tui prosperas, acerbissimum eius supremum diem malim quam L. Cinnae dominatum, a quo ille crudelissime est interfectus.

[35] Sed quid oratione te flectam? Si enim exitus C. Caesaris efficere non potest, ut malis carus esse quam metui, nihil cuiusquam proficiet nec valebit oratio. Quem qui beatum fuisse putant, miseri ipsi sunt. Beatus est nemo, qui ea lege vivit, ut non modo impune, sed etiam cum summa interfectoris gloria interfici possit. Quare flecte te, quaeso, et maiores tuos respice atque ita governa rem publicam, ut natum esse te cives tui gaudeant, sine quo nec beatus nec clarus nec tutus quisquam esse omnino potest.

temem!”, isso é pernicioso. Tomara que, Marco Antônio, tenhas recordado de teu avô! E ouviste tantas coisas dele contadas por mim e tantas vezes! Pensas o que ele desejaria mais: a glória imortal ou ser temido pela sua habilidade de manter guarda armado? Eis a verdadeira vida para ele, segundo a fortuna dele, ser parecido aos outros quanto à liberdade e o primeiro em dignidade. É por isso que, para omitir a prosperidade de teu avô, prefiro o último amarguíssimo dia da sua vida, em que Lúcio Cíneo o matou de modo muito cruel.

[35] Mas como vou te transformar com o meu discurso? O fim de César não foi suficiente para convencer-te de que é preferível ser amado a ser temido; nenhuma palavra, de nenhum homem não irás nem aproveitar, nem prevalecer. Aqueles que pensam que César era feliz, eles mesmos são miseráveis. Ninguém é feliz, que detém sua vida em termos tais, que possa ser morto, e até assegurar ao assassino não apenas a impunidade, mas mesmo uma enorme glória. Consequentemente, peço-te, olhe para os teus antepassados e no teu governo da República permita que os teus concidadãos alegrem-se por teres nascido: sem isso é absolutamente impossível, para

XV. [36] Populi quidem Romani iudicia multa ambo habetis; quibus vos non satis moveri permoleste fero. Quid enim gladiatoribus clamores innumerabilium civium? quid populi versus? quid Pompei statuae plausus infiniti? quid duobus tribunis pl., qui vobis adversantur? parumne haec significant incredibiliter consentientem populi Romani universi voluntatem? Quid? Apollinarium ludorum plausus vel testimonia potius et iudicia populi Romani parum magna vobis videbantur? O beatos illos, qui, cum adesse ipsis propter vim armorum non licebat, aderant tamen et in medullis populi Romani ac visceribus haerebant! Nisi forte Accio tum plaudi et sexagesimo post anno palmam dari, non Bruto putabatis, qui ludis suis ita caruit, ut in illo apparatissimo spectaculo studium populus Romanus tribueret absentem, desiderium liberatoris sui perpetuo plausu et clamore leniret.

qualquer homem, ser ou feliz, ou preclaro, ou estar em segurança.

XV. [36] Quanto ao povo romano, ambos tendes numerosos julgamentos: que vós não é suficientemente influenciado por eles, isso me preocupa muito. O que significa os gritos de tantos concidadãos nos espetáculos dos gladiadores? E o que é contra o povo? E os aplausos sem fim endereçados à estátua de Pompeu? E aqueles dois tribunos da plebe que se opõem a vós? Essas significam uma leve indicação da maravilhosa unanimidade das vontades de todo povo romano? O quê? Os aplausos concedidos aos jogos Apolinários, ou melhor, os testemunhos e os julgamentos do povo romano parecem pouco significantes a vós? Quão felizes aqueles²⁸ que por não poderem assistir pessoalmente o violento uso das armas, eram, entretanto, presentes, enraizados no coração e nas paixões do povo romano! Ao menos que penseis que os aplausos eram endereçados a Ácio e que sessenta anos depois lhes oferecesse a palma, e não a Bruto, agora ausente dos jogos que ele mesmo ofereceu; durante aquele espetáculo muito bem elaborado, o povo romano tributou ao ausente a sua entusiástica

²⁸ Bruto, Crasso e os outros oponentes de César.

<p>[37] Equidem is sum, qui istos plausus, cum popularibus civibus tribuerentur, semper contempserim; idemque, cum a summis, mediis, infimis, cum denique ab universis hoc idem fit, cumque ii, qui ante sequi populi consensum solebant, fugiunt, non plausum illum, sed iudicium puto. Sin haec leviora vobis videntur, quae sunt gravissima, num etiam hoc contemnitis, quod sensistis, tam caram populo Romano vitam A. Hirti fuisse? Satis erat enim probatum illum esse populo Romano, ut est; iucundum amicis, in quo vincit omnis; carum suis, quibus est [ipse] carissimus; tantam tamen sollicitudinem bonorum, tantum timorem omnium in quo meminimus? Certe in nullo.</p> <p>[38] Quid igitur? hoc vos, per deos immortales! quale sit, non interpretamini? Quid? eos de vestra vita cogitare non censetis, quibus eorum, quos sperant rei publicae consulturos, vita tam cara sit? Cepi fructum, patres conscripti, reversionis</p>	<p>homenagem e suavizou o arrependimento pelo seu libertador com aplausos e gritos intermináveis.</p> <p>[37] De fato, eu sempre desprezo aplausos, quando são endereçados aos concidadãos populares; ao mesmo tempo, quando isso vem da mais alta, para a média e para a mais baixa, quando isso se torna universal, e quando aqueles, que antes costumavam seguir o veredito popular, ficam de lado, eu não considero isso um aplauso, mas um julgamento. Mas, se isso parece a vós leviano, ao contrário, isso é muito importante, considerais também insignificante o interesse do povo romano pela vida de Aulo Hircio?²⁹ Pois para ele bastava a estima do povo romano, como é; ser mais do que todos os outros agradável a seus amigos; ser caro aos seus amigos e o mais caro do que qualquer outro; contudo, de qual homem recordamos quando nos é solicitado um que seja tanto bom quanto temido? Certamente de nenhum. [38] E então? Pelos deuses imortais, vós não interpretais o significado disso? O quê? Pensa que eles não refletem sobre as ações de vossas vidas, quando as vidas que eles esperam que servirão à República são tão</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

²⁹ Cônsul que foi eleito no ano seguinte, em 43 a.C.

meae, quoniam et ea dixi, ut, quicumque casus consecutus esset, exstaret constantiae meae testimonium, et sum a vobis benigne ac diligenter auditus. Quae potestas si mihi saepius sine meo vestroque periculo fiet, utar; si minus, quantum potero, non tam mihi me quam rei publicae reservabo. Mihi fere satis est, quod vixi, vel ad aetatem vel ad gloriam; huc si quid accesserit, non tam mihi quam vobis reique publicae accesserit.

caras a eles? Pais conscritos, colhi os frutos do meu retorno ao fazer esse discurso, então, o que quer que possa acontecer, com esse pode sobreviver alguma evidência da minha constância, do meu testemunho, e nisso fui benigna e diligentemente ouvido por vós. Essa oportunidade, se me fosse dada sem perigo a mim e a vós, eu usaria; se não fosse, procuraria, o quanto pudesse, conservar-me não tanto por mim mesmo quanto pela República. Para mim já vivi o suficiente, tanto pela minha idade quanto pela glória; se adicionar qualquer coisa à minha vida, não será adicionada tanto por mim, mas por vós e pela República.

