ORGANIZADORES

DANILO VAZ-CURADO R. DE M. COSTA
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO
MIGUEL ANGEL ROSSI



A FILOSOFIA
NAS FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO
diálogos interdisciplinares numa realidade de desafios filosóficos, científicos e tecnológicos

vol. II

EDIÇÕES HUMANITAS

PPGFIL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Organizadores
DANILO VAZ-CURADO R. DE M. COSTA
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO
MIGUEL ANGEL ROSSI

A FILOSOFIA
NAS FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO
diálogos interdisciplinares numa realidade de desafios filosóficos, científicos e tecnológicos

vol. II

Recife
2026

EDIÇÕES HUMANITAS
PPGFIL PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP
Reitor – Prof. Dr. Carlos Fritzen, SJ
Vice-Reitor – Prof. Me. Antônio Tabosa Gomes, SJ
Pró-reitor Administrativo – Prof. Me. Aragon Alberto Bergonci
Pró-reitor acadêmico – Prof. Dr. Alexandre Soares Ramos
Gerente de Desenvolvimento da Graduação - Prof. Dr. Carlos Alberto Jahn, SJ
Gerente de Desenvolvimento de Pesquisa e Pós-graduação - Profa. Dra. Vanessa Alexandra de Melo Pedroso
Coordenador do IHU e Editor Chefe das Edições Humanitas – Isaias Gomes da Silva, SJ

Editores
Carlos Alberto Pinheiro Vieira
José Maria da Silva Filho
Isaias Gomes da Silva, SJ

CONSELHO EDITORIAL DA EDIÇÕES HUMANITAS
Membros Internos
Prof. Dr. Carlos Alberto Jahn, SJ.
Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima
Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso, S.J.
Prof. Dr. Drance Elias da Silva
Profa. Dra. Flávia Tavares da Costa Ramos
Profa. Dra. Isabela Barbosa R. Barros
Prof. Dr. José Afonso Chaves
Prof. Dr. José Marcos G. de Luna
Profa. Dra. Maria do Rosário Silva
Profa. Dra. Rita Maria Gomes
Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos
Profa. Dra. Valdenice José Raimundo

Membros Externos
Prof Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS (Brasil)
Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura – Universidade de Pernambuco (Brasil)
Prof Dr. Daniel Leonard Everett – Bentley University (EUA)
Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE (Brasil)
Prof. Dr. José Pinheiro Pertille – UFRGS (Brasil)
Prof. Dr. Erico Andrade Marques de Oliveira – UFPE (Brasil)
Prof. Dr. Betto Leite da Silva – UFPB (Brasil)
Profa. Dra. Maria Cecília Abdo Ferez – UBA (Argentina)
Prof. Dr. Miguel Angel Rossi – Instituto Gino Germani (Argentina)
Prof. Dr. Georg Sans – Hochschule für Philosohie (Alemanha)

Secretário Executivo:: José Maria da Silva Filho
Diagramador: José Maria da Silva Filho
Capa: José Maria da Silva Filho

F488 A filosofia nas fronteiras do conhecimento
[recurso eletrônico] : diálogos interdisciplinares numa realidade de desafios filosóficos, científicos e tecnológicos / organizadores Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Ermano Rodrigues do Nascimento, Miguel Angel Rossi. -- Recife : Edições Humanitas, 2026.
v.

ISBN 978-65-84348-17-2(E-Book)

1. Filosofia. 2. O Contemporâneo. 3. Sociedades. I. Costa, Danilo Vaz-Curado R. de M., org. II. Nascimento, Ermano Rodrigues do, org. III. Rossi, Miguel Angel, org.

CDU 1
Luciana Vidal CRB-4/1338

Este livro foi submetido à avaliação do Conselho Editorial de Edições Humanitas.
Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro, ou de seus capítulos, para fins comerciais. A referência às ideias e trechos deste livro deverá ser necessariamente feita com atribuição de créditos aos autores e às Edições Humanitas.

Esta obra ou os seus artigos expressam o ponto de vista dos autores e não a posição oficial das Edições Humanitas da Universidade Católica de Pernambuco

SUMÁRIO

PREFÁCIO **7**

CAPÍTULO 01
A LINGUAGEM E A POLÍTICA DO MEDO **12**
Michele Nicolett

CAPÍTULO 02
CRÍTICA DA IDEOLOGIA: DESIGUALDADE E POBREZA **32**
Christian Iber

CAPÍTULO 03
UM GUIA FILOSÓFICO PARA A PRODUÇÃO E ESCRITA FILOSÓFICA **49**
Neil Mehta

CAPÍTULO 4
RESPONSABILIDADE INIDIVIDUAL E JUSTIÇA DISTRIBUTIVA: UMA DIÁLOGO ENTRE SAMUEL FLEISCHACKER, GARRATH WILLIAMS E RICHARD RNESON **80**
Leonardo José da Costa Siebra
Danilo Vaz-Curado Ribeiro de M. Costa

CAPÍTULO 5
O PAPEL DA AUFKLÄRUNG NO TEXTO "ZUM EWIGEN FRIEDEN (ZEF)" DE IMMANUEL KANT: SOBRE A PROMOÇÃO DA PAZ PERPÉTUA E A FORMAÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL **115**
Allyson Pereira de Almeida

CAPÍTULO 6
ENTRE O DISCURSO E A DECISÃO: A LINGUAGEM DA JUDICIALIZAÇÃO DA SAÚDE E A ÉTICA KANTIANA **137**
Marlene Vendas Carneiro Leão
Karl Heinz Efken

CAPÍTULO 7
PENSAR *OUTRAMENTE* O FEMININO DA NECROFILIA DO INDIVÍDUO À RESSIGNIFICAÇÃO DA FIGURA DA MULHER 160
Nilo Ribeiro Junior

CAPÍTULO 8
DO EXÓTICO DA RAÇA À FILOSOFIA AFRICANA 183
Álvaro Veloso Francisco Bô

CAPÍTULO 9
A RESERVA LIBERAL NA *TEORIA DA HEGEMONIA* DE ERNESTO LACLAU 199
Ricardo Laleff Ilieff

CAPÍTULO 10
A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DA EDUCAÇÃO INCLUSIVA: CONHECIMENTOS NECESSÁRIOS PARA A INCLUSÃO DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA 223
José Arnaldo Lima Dias
Helder Remígio Amorim

CAPÍTULO 11
A FILOSOFIA DO BULLYING PRETO 247
Fernando Joaquim de Santana

CAPÍTULO 12
O PROGRAMA DE FILOSOFIA DA AÇÃO DE HARRY FRANKFURT 261
Fúlvio Anderson Pereira Leite
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

CAPÍTULO 13
JUSTIÇA CLIMÁTICA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: DESAFIOS E ESTRATÉGIAS PARA REDUZIR DESIGUALDADES EM CENÁRIOS DE DESASTRES 283
Isabela Cristina do Monte Nunes

Rosangela Araujo Viana de Lira
João Ferreira Braga

CAPÍTULO 14
HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM E DA OBRA DE ARTE EM GADAMER **301**
Rafael Freire da Silva
Martha Solange Perrusi

CAPÍTULO 15
DIREITA E ESQUERDA, SEGUNDO BOBBIO **314**
Dimitrj Zen

CAPÍTULO 16
POR UM CONCEITO DECOLONIAL DE JUSTIÇA CLIMÁTICA **324**
Almir Clarindo Pereira Junior
Diogo Villas Bôas Aguiar

DADOS DOS AUTORES **339**

ORGANIZADORES **353**

PREFÁCIO

A Filosofia pode ser vista como a história da inquietação humana diante dos desafios impostos pelo mundo e pela existência individual e coletiva. Desde as primeiras indagações dos filósofos da Grécia antiga até aos debates contemporâneos acerca da democracia, da tecnologia, da justiça social, da linguagem, da ética e da sustentabilidade, o saber filosófico sempre se dispôs a observar e interrogar aquilo que parece estabelecido. Em cada época, a Filosofia foi chamada a responder às transformações do seu tempo, não oferecendo respostas definitivas, mas abrindo horizontes para uma compreensão mais profunda da realidade.

Vivemos, hoje, um desses momentos históricos em que a complexidade das mudanças exige um renovado esforço de reflexão. As conquistas científicas e tecnológicas convivem com profundas crises sociais, políticas, econômicas e ambientais. O desenvolvimento da inteligência artificial, a expansão das redes digitais, as novas configurações do trabalho, as expressões de autoritarismo em democracias que pareciam sólidas, o agravamento das desigualdades sociais, os desafios ambientais e climáticos, as migrações, os conflitos culturais e religiosos e a permanente necessidade de afirmação da dignidade humana constituem apenas alguns dos fenômenos que desafiam as formas tradicionais de compreender o mundo.

Nesse contexto, fica evidente que nenhuma área do conhecimento é suficiente, isoladamente, para interpretar a complexidade do presente. A realidade contemporânea exige diálogo, abertura metodológica e capacidade de integrar diferentes perspectivas. É precisamente nesse espaço de interlocução que a Filosofia recupera uma de suas vocações mais antigas: constituir-se como lugar de en-

contro entre os diversos saberes, promovendo uma reflexão crítica capaz de ultrapassar os limites das especializações sem renunciar ao rigor conceitual.

É sob essa perspectiva que se insere o livro *A Filosofia nas Fronteiras do Conhecimento*: diálogos interdisciplinares numa realidade de desafios filosóficos, científicos e tecnológicos – Volume II. A própria organização da obra evidencia sua intenção de estabelecer um diálogo interdisciplinar. O livro reúne pesquisadores que abordam questões distintas, mas profundamente articuladas pela preocupação comum de compreender os grandes problemas presentes na sociedade contemporânea.

Mais do que uma simples reunião de textos, esta coletânea constitui um espaço de convergência intelectual. Os capítulos revelam diferentes tradições filosóficas, distintas abordagens metodológicas e múltiplos objetos de investigação, mas permanecem unidos por um compromisso comum: compreender criticamente o ser humano, suas instituições, seus valores e os desafios produzidos pelas rápidas transformações do mundo atual. Essa unidade não decorre da uniformidade das perspectivas, mas exatamente da riqueza do pluralismo que caracteriza o pensamento filosófico.

O leitor perceberá, ao longo da obra, que a Filosofia não aparece confinada aos limites de uma disciplina acadêmica. Ao contrário, ela dialoga continuamente com o direito, a ciência política, a educação, a sociologia, a economia, as ciências ambientais, os estudos culturais, a tecnologia e as diversas formas de produção do conhecimento. Tal característica confere à coletânea uma relevância singular, pois reafirma que os problemas humanos jamais se deixam reduzir às fronteiras rígidas das disciplinas. Toda grande questão filosófica exige interlocução, confronto de ideias e abertura para novos modos de compreender a realidade.

O conjunto dos capítulos demonstra, igualmente, a permanência da tradição filosófica como fonte indispensável para a interpretação do presente. Pensadores clássicos e contemporâneos aparecem não

como meros objetos de estudo histórico, mas como interlocutores vivos, capazes de iluminar problemas atuais relacionados à política, à justiça, à linguagem, aos direitos humanos, à democracia, à ética, à educação e às transformações tecnológicas. A tradição filosófica revela, assim, sua extraordinária capacidade de renovar-se continuamente, encontrando em cada época novas possibilidades de interpretação do mundo.

Ao percorrer o sumário desta coletânea, salta aos olhos sua diversidade temática: linguagem e política, crítica da ideologia, escrita filosófica, justiça distributiva, pensamento kantiano, judicialização da saúde, filosofia africana, teoria da hegemonia, educação inclusiva, filosofia da ação, justiça climática, hermenêutica, filosofia política e perspectivas decoloniais, entre outros temas. Essa pluralidade não fragmenta a obra; mas, ao contrário, constitui sua principal força intelectual, pois revela que a Filosofia continua sendo um campo privilegiado para o diálogo entre diferentes problemas, tradições e perspectivas de investigação.

A amplitude temática do livro traduz uma compreensão madura da atividade filosófica. A Filosofia não se limita à elaboração de conceitos abstratos nem se encerra em discussões exclusivamente teóricas. Seu verdadeiro alcance manifesta-se quando os conceitos se convertem em instrumentos de interpretação crítica da realidade, permitindo compreender os processos históricos, sociais, culturais e científicos que moldam a experiência humana. É precisamente essa atitude investigativa que atravessa os capítulos deste livro e confere unidade ao seu conjunto.

Ao reunir pesquisadores provenientes de diferentes instituições e campos de investigação, este volume reafirma também a importância da pesquisa colaborativa. O conhecimento filosófico cresce quando se abre ao diálogo, reconhece a legitimidade das diferenças e promove o encontro entre distintas tradições intelectuais. Em tempos marcados pela polarização e pelo enfraquecimento do debate público, iniciativas como esta demonstram que a produção

científica continua sendo um espaço privilegiado para o exercício da racionalidade crítica, do respeito às divergências e da construção coletiva do saber.

A riqueza desta coletânea manifesta-se, sobretudo, na maneira como seus diferentes capítulos convergem para um horizonte comum de investigação. Embora cada autor desenvolva seu objeto de pesquisa segundo referenciais próprios, todos compartilham a convicção de que a Filosofia permanece indispensável para compreender as múltiplas dimensões da experiência humana. Não se trata, portanto, de uma simples justaposição de estudos independentes, mas da construção de um amplo mosaico intelectual, em que cada reflexão amplia e enriquece as demais.

Essa convergência evidencia-se particularmente quando observamos os grandes eixos que atravessam a obra. Um deles diz respeito à permanente preocupação com a vida política e suas formas de organização. Em diferentes perspectivas, os autores examinam temas como democracia, justiça, direitos, participação política, ideologia, liberdade e responsabilidade, demonstrando que a filosofia política continua sendo um dos campos privilegiados para compreender os desafios das sociedades contemporâneas. Em um tempo marcado pela intensificação das polarizações, pela circulação acelerada da informação, pela crise de confiança nas instituições e pelo crescimento de discursos autoritários, a reflexão filosófica recupera sua função crítica ao problematizar os fundamentos da convivência democrática e da vida pública.

A coletânea reafirma ainda o caráter público da Filosofia. Em épocas nas quais frequentemente se questiona a utilidade das humanidades, os estudos aqui reunidos demonstram que pensar filosoficamente significa contribuir para a formação de cidadãs e cidadãos mais conscientes; instituições e sociedades mais responsáveis; e Estados mais garantidores da justiça, da liberdade e do bem comum. Nesse sentido, a Filosofia continua exercendo uma função insubstituível: não apenas interpretar o mundo, mas ofere-

cer critérios para avaliá-lo criticamente e orientar sua permanente transformação.

Ao mesmo tempo, a leitura deste volume convida à superação das fronteiras tradicionalmente estabelecidas entre os campos do conhecimento. A própria expressão "fronteiras do conhecimento" não sugere limites intransponíveis, mas espaços de encontro. As fronteiras tornam-se, aqui, lugares de interlocução, de cooperação científica e de fertilização recíproca entre diferentes saberes. A Filosofia ocupa exatamente essa posição de mediação, favorecendo a construção de pontes entre disciplinas que, embora distintas em seus métodos, compartilham o mesmo objetivo de compreender a realidade humana em toda a sua complexidade.

Ao concluir esta apresentação, considero oportuno retomar uma convicção que atravessa toda a tradição filosófica: pensar se mostra, antes de tudo, um ato de responsabilidade. A Filosofia jamais se limitou à contemplação abstrata da realidade. Desde sua origem, ela vem sendo um exercício de liberdade intelectual, de questionamento permanente e de compromisso com a busca da verdade. O percurso histórico da Filosofia demonstra que o conhecimento somente se torna verdadeiramente fecundo quando se coloca a serviço da compreensão da condição humana e da construção de formas mais justas de convivência.

Termino estas linhas expressando congratulações e gratidão aos organizadores do livro: Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa, Ermano Rodrigues do Nascimento e Miguel Angel Rossi. Incluo também nesses parabéns e agradecimento um sujeito coletivo: o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (PPGFIL/UNICAP), que, pelo trabalho de discentes e docentes, tem sido um lugar fecundo para a Filosofia no Recife, lugar onde ela vive sua vocação de ser um saber em diálogo. Boa leitura!

Delmar Cardoso de Araujo SJ
Doutor em Filosofia e Professor do Cuso de Filosofia
e do PPGFIL /UNICAP

CAPÍTULO 01

A LINGUAGEM E A POLÍTICA DO MEDO

Michele Nicolett[1]

O RETORNO DO MEDO

Um pessimismo geral está se espalhando em torno da condição humana no presente. Se insiste demais no fato de que os cidadãos se sentem ameaçados e, portanto, tendo medo. E o medo os poderia levaria a apoiar políticas de segurança e proteção. Numa palavra: políticas mais de fechamento que de abertura.

Não é um fenômeno recente. Alguns dos grandes autores do pensamento político ocidental como Maquiavel, Hobbes, Schmitt, há muito insistem no nexo profundo e inextricável entre a política e o medo de morrer e no que o Estado moderno - sua ideologia e sua estrutura – tenha sido construído com base nessa ideia. Com as suas reflexões nos lembramos como a política é antes de tudo uma associação contra a morte e como, onde ela não é capaz de fornecer um nível aceitável de proteção à vida física, é inevitável que o poder político desmorone, deixando espaço a outras instâncias capazes de fornecer a mesma proteção.

Este fenômeno de 'colapso' da autoridade política pode ser encontrado em várias frentes. Ele pode ser visto por um lado, no nível subestatal, quando se afirmam organizações criminosas ou terro-

1 Universidade de Trento. Tradução: Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (PUCRS) e José Marcos Gomes de Luna (UNICAP/PE).

ristas que controlam territórios e se impõem como verdadeiras 'autoridades' sobre bairros e cidades e regiões onde a força do Estado parece impotente. Nesse caso, o Estado, incapaz de garantir proteção efetiva aos cidadãos, torna-se impotente para exigir fidelidade ou obediência às leis. Isso pode ser visto, por outro lado, no plano supranacional, quando a defesa do Estado é confiada em eventuais agressões externa a outras potências ou alianças militares: fica claro que quando a proteção é oferecida por um poder superior implica de fato em sujeição política.

Em suma do nexo 'proteção-obediência' a política não pode fugir. Não há poder capaz de impor a obediência a longo prazo se não puder garantir proteção. Mesmo o poder religioso consegue impor obediência aos próprios fiéis, garantindo-lhes a proteção 'eterna' de sua vida: se o poder secular tem a tarefa de garantir a segurança da vida terrena das ameaças físicas, o poder religioso tem aquela de garantir a segurança da vida eterna das ameaças da condenação. Nenhum poder pode se basear somente nessa função 'protetora', mas certamente não pode ignorá-la. Assim, o poder político. E o medo crescente entre os cidadãos é uma luz indicadora fundamental para tomar os ruídos da política.

Portanto, é certo que cada dimensão política tenha o cuidado de não ignorar esse medo, sua força e sua difusão, e se esforce para dar-lhe respostas. É certo que essa preocupação também atravessa mesmo os movimentos progressistas para que não se aferrem em um otimismo superficial em relação à natureza humana, sob pena de serem esmagados pelos movimentos de direita, populistas ou autoritários, que fundam o próprio discurso público no medo e se alimentam dele. Vivendo dos medos, esses últimos movimentos não estão interessados em diminuí-los, mas em alimentá-los, organizando verdadeiras 'fábricas' do medo.

A 'FABRICAÇÃO' DO MEDO

Mesmo o fenômeno da 'fabricação' de medos não é novo. Foram os totalitarismos, verdadeiros regimes de terror, que usaram sistematicamente o medo e o terror como instrumentos de governo. Ao lado do medo que surge do perigo real, os regimes autoritários não hesitaram em provocar e alimentar uma 'ansiedade neurótica' diante de riscos imaginários retratados como devastadores. Tal angústia neurótica – como aquelas nos confrontos de uma presumida "conspiração judaica" desenvolvida, por exemplo, no século XX – foi capaz de produzir uma regressão do Eu a uma condição de abandono e perplexidade capaz de o lançar à massa e a afetivamente identificar-se com um líder carismático e a renunciar a todo poder de exercício crítico e autônomo da razão.

Isso aconteceu certamente devido à condição dramática do homem contemporâneo afligido pela solidão e pela perda da identidade e, portanto, em constante busca de encontros e processos de identificação. Hoje a ansiedade neurótica é alimentada nos confrontos face aos imigrantes e estrangeiros, percebidos como aqueles que atentam contra a saúde e a salvação de uma comunidade. Mais uma vez, como na ascensão das ideologias racistas, há quem transmita a ideia de que a 'decadência' dos países ricos está ligada à presença ou chegada de 'estrangeiros' que iriam contaminar a nossa vida, poluí-la, envenená-la, como se fossem portadores de doenças e enfermidades. Novamente uma política de 'higiene' é invocada[2].

Mas no medo dos migrantes não existem apenas essas inquietudes antigas, artisticamente criadas desde argumentos sem qualquer fundamento científico. Temos medo deles porque à sua chegada está ameaçado um dos direitos fundamentais sobre os quais a ordem sempre esteve regida, ou seja, o 'direito do primeiro ocupan-

2 Sul rapporto tra igiene e politica fondamentale rimane il richiamo al lavoro di M. Foucault, M. Foucault, Il faut défendre la societé. Cours au Collège de France 1975-1976. Paris: Gallimard, 1997. Tradução italiana: BERTANI, M.; FONTANA, A. Bisogna difendere la società. Milano: Feltrinelli, 1998.

te': no nosso sistema milenar o primeiro a chegar – seja num território, seja numa posição – adquire o direito à sua posse e quem vier depois dele – quem quer que seja e qualquer que seja a etnia ou religião a que pertença – é percebido como um potencial concorrente. Concorrente não só de fato, mas também de direito, pois quem reivindica o direito do primeiro ocupante sabe perfeitamente que, ao lado e antes de tal direito, existe a destinação universal dos bens da terra e, portanto, o direito de todos a ser capaz de acessar uma parte deles. E isso a partir de um ser-com original, ou seja, a pertença de cada indivíduo a uma humanidade comum. O direito do 'primeiro' ocupante é, neste sentido, um direito derivado: baseia-se na ideia de que todos os seres humanos têm um direito potencial igual de ocupar partes da terra que lhes é dada em comum e que esse direito toma forma no ato de ocupação[3]. Portanto, o direito do primeiro ocupante se funda desde um direito igual anterior e original de cada indivíduo de ocupar um espaço. Nessa perspectiva, a chegada do recém-chegado não é percebida apenas como a chegada de um outro, privado de direitos, mas também como a chegada daquele que originalmente possuía o mesmo direito que eu de ocupar uma porção de terra: por isso é percebido pelo primeiro ocupante como uma ameaça, mas também como um concorrente[4]. E diante dessa ameaça, reage-se através de uma estratégia de rejeição, proibição e discriminação: é justamente a igualdade jurídica originária (que dá origem a esse direito igual de acesso aos bens) que deve ser negada. A história da humanidade está repleta dessa dinâmica – já presente na história de Caim, o 'primeiro ocupante' mais velho, e Abel, 'quem veio depois'[5] – e mostra como a reação violenta pode ser desencadeada tanto em relação ao 'diferente' quanto para o semelhante ou o irmão. Mas na origem não está o conflito entre os seres humanos, mas o fato de pertencerem a um ser comum.

3 *Cf*. KANT, I.. Metaphysik der Sitten. *In*: *Werkausgabe*. Bd. 8. ed. hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, Erster Teil, § 13, p. 262. Tradução italiana: Metafisica dei costumi Laterza. Roma: Bari, 2016, Parte prima, § 13, p. 76-77.

4 VOEGELIN, E. *Rasse und Staat*. Tübingen: Mohr, 1933. p. 153.

5 NICOLETTI, M. *Sul punto si vedano le osservazioni*, la politica e il male. Morcelliana: Brescia, 2000.

Precisamente porque nossa civilização está consciente dessa dinâmica de 'particularização' de um [direito] original universal, sua constante tensão tem sido 'reconhecer' o direito do primeiro ocupante, mas ao mesmo tempo 'temperá-lo': o chamado a destinação universal dos bens, ao direito cosmopolita, ao bem comum, aos direitos humanos universais não passam de demonstrações desse esforço. E, no entanto, a história da humanidade demonstra amplamente como o processo da 'primeira ocupação' tende a se transformar em um regime de apropriação exclusiva, empenhado em cortar sua origem universalista e erigir discriminações.

A dinâmica inerente ao direito do primeiro ocupante destaca laços profundos e não deve de forma alguma ser subestimada, tanto porque, como dissemos, toca um dos princípios cardeais de nossa convivência, seja porque seu desdobramento desprovido de temperamentos pode ter um poder devastador. Então, ai daqueles que subestimam o medo e sua possível manipulação.

DESARTICULAR O MEDO

Mas o desafio diante do medo não se limita ao dever de não o subestimar. Trata-se de compreender sua natureza e seu papel de forma mais radical, rompendo a linguagem do medo. O primeiro desafio diz respeito à pluralidade de medos. O medo de morrer não é o único medo determinante na política. Existem medos mais articulados e complexos que às vezes podem até prevalecer sobre esse. O pensamento liberal nunca subestimou o medo de morrer, mas intuiu que o medo de ser privado de sua liberdade também desempenha um papel fundamental na dinâmica humana: medo de ser escravizado, de tornar-se mera coisa nas mãos dos outros, de não poder pensar, falar e agir livremente, de não poder buscar a própria felicidade. Assim como é verdade que sob certas condições o ser humano está pronto para se reduzir à escravidão para salvar sua vida,

como Hegel nos ensinou, também é verdade que sob certas condições o ser humano está pronto para arriscar sua própria vida em para ter ou recuperar a liberdade. A história política está repleta de exemplos positivos de pessoas e povos que, sob certas condições, souberam enfrentar esse risco. E infelizmente também há exemplos negativos de como o medo da morte não constitui um limite intransponível. O terrorismo contemporâneo nos lembra dolorosamente: podemos ter medos mais profundos do que o de morrer e esses medos (por exemplo: medo de se perder, como acontece em certas formas de fanatismo religioso ou em certos ideais políticos radicais) podem também nos lançar ao sacrifício extremo de si mesmo, talvez acompanhado – como acontece hoje – pelo sacrifício de muitos indefesos ao seu lado. Mais uma vez: o pensamento socialista nos ensinou que há também outro medo igualmente profundo e é o da possibilidade de perder a própria essência humana em condições de exploração e injustiça insuportável. É o medo da extrema alienação e desumanização. Também desse pode ser reagido rebelando-se. Em suma, o medo humano é um fenômeno complexo e, do ponto de vista político, não pode ser reduzido ao mero medo de morrer.

A segunda advertência a ter presente diz respeito à insuficiência do medo. Em nenhum sistema político – nem mesmo no totalitário – o mero medo é capaz de produzir o que todo sistema político precisa, ou seja, um mínimo sentimento de lealdade do cidadão para com a autoridade, em suma – para citar Max Weber – a 'obediência'. Na verdade, a obediência não é a execução mecânica de um comando que também pode ser obtido de um animal e que pode ser obtido por meio da disciplina e do condicionamento. A obediência é um fenômeno mais profundo, porque pressupõe um mínimo de crença na legitimidade dos responsáveis[6]. O mero terror, ainda que sistemático, não produz uma ordem política[7].

6 WEBER, M. Wirtschaft und gesellschaft. Tübinge: Mohr, 1922. Tradução italiana: *Economia e società, Comunità*. Vol. I. Milano: 1961. p. 51-52.

7 ARENDT, H. *On revolution, penguin.* New York*:* 1965. Tradução italiana: Sulla rivoluzione. Torino: Einaudi, 2009.

A força sozinha produz no máximo uma forma de controle mais ou menos profunda. A obediência política, por outro lado, implica que um certo grau de sobrevivência econômica seja satisfeito e um certo grau de convicção amadurecida; implica que o comando dado e a autoridade existente têm alguma forma de justificação. Por isso, mesmo os regimes mais violentos nunca param de usar algum aparato de justificação de base religiosa, ideológica ou pragmática por meio de aparelhos de propaganda: o poder nunca se afirma em sua nudez, mas sempre quer se apresentar como 'justo'. A linguagem do medo não é suficiente. Precisamos da linguagem da justiça. A ordem política, por um lado, deve dar proteção a quem nela vive, por outro, para se preservar e ser obedecida, deve também justificar-se[8]. Em suma, a linguagem do medo não é apenas uma realidade que deve ser desarticulada e compreendida em suas várias dimensões pela política, mas é também uma realidade que por si só é insuficiente para fundar uma ordem política. O grande mestre da conexão entre medo e política, Thomas Hobbes, entendeu isso perfeitamente: o que permite a passagem aos indivíduos para o pacto social a partir da guerra de todos contra todos do estado de natureza não é apenas o medo, mas uma mistura de paixões, que é o medo, o desejo de bem-estar e a esperança de justiça: "As paixões que dispõem os homens à paz são: o medo da morte, o desejo das coisas necessárias para garantir uma vida confortável e a esperança de obtê-las através de sua própria atividade"[9].

Nestas passagens, as necessidades das quais nasce uma comunidade política estão claramente resumidas. Os cidadãos precisam, em primeiro lugar, sentir-se compreendidos e protegidos na sua necessidade de segurança – ainda mais numa época em que as ameaças à existência física provêm de ataques imprevisíveis e internos, como os de grupos terroristas –, mas querem, em segundo lu-

8 D'ENTREVES, A. Passerin. *La dottrina dello Stato*: elementi di analisi e di interpretazione. Torino: Giappichelli, (1962) 2009.

9 HOBBES, T. *Leviathan* (1651) Oxford: OUP, 2012. Tradução italiana. Leviatano. Laterza: Roma-Bari, 2014. c. XIII.

gar, também uma condição material de bem-estar. Uma situação de prologada penúria social e econômica, como a produzida pelo alto desemprego ou a assustadora compressão salarial, não pode produzir afeto e apoio a uma ordem política. Uma política progressista precisa, portanto, de políticas de segurança, mas também de políticas que gerem empregos e sustentem a renda. E isso ainda não é suficiente. Em terceiro lugar, a política deve aumentar as esperanças de justiça. Não esperanças de soluções messiânicas, de céu na terra, mas esperanças terrenas, concretas, de que algo corresponda às suas ações, ao seu cansaço, ao seu trabalho ou desejo de trabalho, empenho, atividade, sofrimento. Em suma, uma esperança de 'justiça retributiva'. O cidadão deve poder ter a razoável esperança de que suas ações ou sofrimentos serão correspondidos por reações por parte da sociedade. Que a vida em sociedade não seja uma loteria ou o beco sem saída de uma doação unilateral, mas que haja um reconhecimento das ações realizadas e, portanto, uma reciprocidade. O que, portanto, parece insuportável é viver com medo, desconforto e injustiça perene, reconhecimento das ações realizadas e, portanto, uma reciprocidade. O que, portanto, parece insuportável é viver com medo, desconforto e injustiça perene.

A DESAPROPRIAÇÃO DE SI

Se este é o paradigma da política moderna – medo, desejo de bem-estar, esperança de justiça – podemos agora tentar aprofundar a condição humana do nosso tempo.

Do que as pessoas têm medo hoje?

Os medos do nosso tempo são muitos e muito diversos. Cada continente e grupo social tem seus próprios medos e trazê-los de volta à unidade seria difícil, além de um ato de simplificação indevida e perigosa. Mas a hipótese de um fio comum, ou pelo menos dominante, pode ser útil para a discussão.

Proponho individuar um traço dominante do medo contemporâneo no *medo da autodespossessão*. A conquista de si mesmo tem sido um dos grandes objetivos da cultura ocidental e oriental ao longo dos séculos. Conheceu caminhos diferentes, mas teve traços comuns que remontam à ideia de que a realização da própria existência e a conquista da felicidade só poderiam ser possíveis por meio da autodescoberta, do autoconhecimento e da autorrealização em uma vida, ou seja, em um conjunto de atos de afirmação ou negação ou de transcendência de Si, de acordo com as diferentes perspectivas éticas e filosóficas. Todas essas perspectivas tinham como base a conquista de si mesmo, e, portanto, sua posse. Talvez também por essa ênfase insistente no autoconhecimento e no autodomínio como forma de realização no mundo, o eu presente pareça incerto e desorientado diante do que percebe como o perigo dos perigos: a autodespossessão de si. O medo de ser despossessado assume diversas formas: pode-se ser despossessado do próprio corpo, como acontece a tantas mulheres agredidas, a migrantes estupradas, a seres humanos traficados para fins de exploração ou mesmo para retirada de seus órgãos, a pacientes que não podem expressam sua própria vontade e são postos a viver por máquinas e pela vontade de outros - ou feitos para morrer por outros seres humanos que estão cansados ou interessados em compartilhar seus despojos. Pode-se ser despossuído de si mesmo porque despossuído de sua riqueza, de seu trabalho, de seu futuro, como acontece a um número incrível de jovens em nossas sociedades. Ou despojados de sua identidade, de seu ambiente, de sua comida, de sua língua, de sua tradição por atores cínicos que se impõem desde mercados sem regras e transformam tudo em mercadoria e homologam e anulam qualidade e diversidade não intercambiáveis. Se pode ser desapossessado da própria dignidade, interioridade, privacidade pela invasão de observadores externos, controladores, guardiões, mercadores de almas.

E se pode ter medo de ser despossessado de suas economias por bancos ou por misteriosas finanças internacionais. E de novo, de ser

despossuído de sua terra ou de sua condição duramente conquistada, de ser despossuído pelos recém-chegados: gerações jovens ou migrantes que ameaçam nosso direito como 'primeiros ocupantes' no tempo e no espaço da vida. Ou despossessados por 'parasitas' que nunca trabalharam e que têm inveja do 'nosso' bem-estar ou por governos ineficientes e injustos. Enfim, despossuídos de nosso direito e de nossa capacidade de decidir sobre nosso destino pessoal e sob o destino de nossas comunidades: despossuídos pela tecnologia, pela burocracia, pelo Estado, pela Europa, pela sociedade internacional, enfim, por alguma entidade superior e distante.

Daí um medo generalizado e um recuo geral visando proteger-se do exterior e resguardar alguma forma de Si: o Si pessoal, familiar, tribal, nacional, na crença de que o mundo e a história querem tirá-lo de nós e que agora nós, cada um de nós, estamos nas mãos dos outros.

Em suma, o medo dominante do nosso tempo poderia ser dito como o medo da despossessão geral, o medo de estar nas mãos dos outros. Daí um olhar sombrio e desconfiado sobre o que nos cerca. A desconfiança seria a ração dominante a essa percepção: uma desconfiança que afeta as relações interpessoais, mas, sobretudo, a estrutura social e suas instituições.

O ANTIGO TEMA DA ALIENAÇÃO

La cosa non è nuova, a ben guardare. 'Spossessamento', 'essere in mano di altri' sono parole che riconducono a un termine che i progressisti dovrebbero avere ben in mente: *alienazione*. Estranearsi. Essere di altri.

A questão não é nova, bem refletido. 'Despossessão', 'estar nas mãos dos outros' são palavras que remetem a um termo que os progressistas deveriam ter em mente: *alienação*. Extrair. Ser dos outros.

Trata-se de um fenômeno bem presente na história da humanidade, tanto na dinâmica interpessoal quanto social: não é novo e, em certa medida, faz parte da própria história do espírito humano, como as poderosas análises de Hegel tentaram mostrar[10]. A alienação não é apenas um fenômeno negativo, de esmagamento e privação do humano, mas também um necessário momento dentro do qual amadurece o processo de liberação do indivíduo e da sociedade. Fenômeno eterno, em certo sentido, que, no entanto, na sociedade moderna e em particular na sociedade capitalista encontra sua manifestação mais forte: não apenas uma patologia do sistema, mas um modo de funcionamento do próprio sistema, que, em seu progresso, desenraiza e desapossa e cria igualmente as condições de novas conquistas, à custa de estranhamentos e alienações sem precedentes. A análise não é apenas marxista, mas também de muitos outros observadores, conservadores e liberais: ampla demais para ser chamada de tendenciosa. Confiante nas reações postas em prática diante dos desdobramentos do capitalismo selvagem do século XIX, especialmente graças às criações de movimentos democráticos e socialistas, como instituições democráticas, mecanismos de regulação de mercado, intervenção pública e sistemas de bem-estar, em muitos tem sido subestimada a dinâmica da alienação nos desdobramentos da sociedade contemporânea e agora, diante da pressão avassaladora do mercado global, acordam do sono e quase se espantam com a massiva taxa de alienação, de desapossessão de si – real ou temida – que nos rodeia. Os progressistas o subestimaram mais do que outros.

Precisamente aqueles que mais do que outros produziram análises do fenômeno e implementaram estratégias vitoriosas a partir de lutas que custaram imensos esforços e sofrimentos, vencendo graças a extraordinários compromissos humanos de solidariedade.

10 «Ma l'altro lato del farsi dello spirito, la storia, è il farsi che si attua nel sapere e media se stesso, – è lo spirito alienato nel tempo; ma questa alienazione è altrettanto l'alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso». HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner: Hamburg, 1988. Tradução italiana: Fenomenologia dello spirito, Edizioni di Storia e Letteratura. Roma: 2008. tomo II, p. 304.

E assim eles deixaram um campo aberto onde correm os fabricantes do medo, os verdadeiros porta-estandartes dos desapossadores. Os progressistas, incapazes de relançar políticas genuinamente emancipatórias para os despossuídos em série, ficaram no meio: entre os especuladores da alienação e os antagonistas resistentes. Abdicaram do esforço de compreensão e não conseguiram reatualizar sua grande conquista: um equilíbrio mais avançado entre mercado e democracia, uma ordem mais humana das relações econômicas e sociais na era da globalização e do capitalismo financeiro. A globalização pode abrir oportunidades extraordinárias, é claro. Mas somente se governada por mecanismos rigorosos capazes de suportar pressões formidáveis.

O governo humano das coisas necessita tempo. Os equilíbrios mais avançados não são realizados em um momento. A evolução das forças emergentes rompe as concreções antigas, as conchas anteriores e antes que novos arranjos sejam reconstruídos, espaços abertos a espíritos predadores e felinos, prontos para se alimentar de carne humana. E pouco importa dizer que 'no longo prazo' o sistema desdobrará seus efeitos benéficos: no curto prazo, entretanto, prevalecem o medo e o sofrimento social. Um elemento de força na perspectiva dos progressistas do passado foi aquele de combinar visões de futuro com estratégias transitórias, para não sacrificar gerações inteiras na edificação de uma ordem que virá quando não puderem desfrutá-la. Combinar a visão profética com o gradualismo histórico tem sido um elemento vencedor do passado. Em suma, o progressismo precisa de um senso de história, de uma abertura para o futuro, de uma esperança de que a ação humana ao longo do tempo não seja completamente sem sentido, aleatória, inútil ou prejudicial, mas possa melhorar as condições atuais de vida. Hoje, esse sentido da história parece ausente: não só não há gradualismo, mas também na visão profética, no ideal do mundo a ser construído não há ideias muito claras.

O PRINCÍPIO DO AUTO-PERTENCIMENTO

Se há um ponto de partida, então, para os progressistas, é, em primeiro lugar, reafirmar o princípio do *auto-pertencimento* de cada ser humano: isto é, o fato de que cada pessoa pertence a si mesma e a nenhuma outra entidade. Este é um princípio mais radical do que o princípio da autodeterminação, que geralmente se refere à esfera do agir. Aqui queremos afirmar que o ser de cada pessoa é inalienável, não está nas mãos de outros, nem pode ser colocado nas mãos de outros, exatamente como a liberdade pessoal que se dissolve quando é dada a outros. Ninguém pode se desfazer radicalmente de um outro. O ser humano não deriva seu significado de outro ser humano, mas tem seu próprio fim em si mesmo. Daí deriva a sua dignidade e, portanto, a inviolabilidade e intangibilidade da pessoa humana.

Afirmar o princípio do autopertencimento significa realizar o movimento contrário ao desapossamento de si. Evidentemente, não são trata apenas de afirmações de princípio relativas ao mundo das ideias e valores: se assim fosse, não seria uma resposta adequada ao medo. Trata-se de dar seguimento a salvaguardas jurídicas e sociais concretas do ser humano - em todos os setores da vida - que reforcem os instrumentos de proteção das pessoas, a começar pelas mais frágeis, de modo a combater o abuso sob seus corpos, a invasão da esfera privada por criminosos como também por especuladores, a mercantilização radical do trabalho humano que visa separar a prestação da relação, a aniquilação dos produtos da atividade humana a partir de produtos alimentares aos intelectuais, da poupança aos negócios pessoais e familiares. Claramente, não se trata de negar o momento necessário de objetivação e comunicação de Si, de suas atividades e dos produtos a elas vinculados, mas de conter seus efeitos alienantes e aniquiladores para multiplicar seu potencial realizador. Em suma, o que é negativo e fonte de angústia não é a inserção do Si no mundo externo, mas a perda do controle

sobre si mesmo nesse processo: não estar com os outros, ser pelos outros, sofrer pelos outros, mas estar nas mãos de outros sem poder ter ou recuperar a si mesmo, como acontece nas formas moderna e, às vezes, sofisticadas de escravidão.

Nesse sentido, o princípio do autopertencimento de todo ser humano não é um princípio individualista. Ao contrário. O ser humano é um ser que nasce e se desenvolve também biologicamente dentro de um ser-com, ou seja, um tecido de relações humanas e de relações de cuidado. Mais: não só o nascimento e o desenvolvimento de cada pessoa se dão somente dentro de um contexto prévio de relações, mas também o movimento de personalização e, portanto, a conscientização e conquista do Si – como elemento irredutível à soma das relações que o produziram, como entidade original e, por assim dizer, 'extraterritorial' – só são possíveis dentro de um tecido relacional. *Torna-se* indivíduo e pessoa, adquire-se pertencimento a si mesmo dentro de uma sociabilidade positiva, que reconhece – ainda que por um processo dialético – a alteridade do outro, a irredutibilidade de cada um. E talvez por isso, é preciso reconhecer, o medo da desapossessão se torna mais forte nos momentos em que a solidão e o abandono são galopantes, e o medo da perda de Si se soma ao medo da perda dos laços afetivos. O que todo ser humano pretende é o *reconhecimento* de sua própria alteridade, de sua própria diferença e irredutibilidade em relação aos demais, *igual respeito* ao seu próprio corpo, sua personalidade, sua liberdade e a *possibilidade* de construir relações e laços de solidariedade. Sobre esta base – de reconhecimento e respeito igualitário – é possível construir uma política de igualdade que não seja equalizadora e, portanto, negadora das diferenças e que se assente antes na luta contra todas as formas de discriminação do ser humano. Esta é a esperança de justiça que o ser humano carrega consigo: a aspiração a um justo *reconhecimento* de seu próprio ser e de seu próprio agir (justiça *retributiva*) e a exigência de igual *respeito* por parte de todos os outros seres humanos (justiça *distributiva*).

Nessa perspectiva, o princípio do auto-pertencimento também pode representar um ponto de convergência de diferentes tradições antropológicas de inspiração religiosa e secular, como evidencia a presença do tema - mesmo na pluralidade de significados e interpretações, da *Selfownership* à *Selbstgehörigkeit* – dentro da tradição do personalismo cristão (de Tomás de Aquino a Guardini) e da tradição liberal e libertária (de Locke a Kant até Nozick).

Ao mesmo tempo, o princípio do auto-pertencimento não isola o sujeito humano da 'natureza', entendida como o substrato biológico que o constitui e como 'ambiente' que o nutre. Ao contrário: ao se apropriar/reapropriar-se o sujeito também se apropria da natureza que o constitui e se reconhece como parte da natureza. Afinal, uma das raízes mais profundas da alienação contemporânea é justamente esse processo de distanciamento do sujeito humano da natureza humana, que encontra seu ápice na reduplicação artificial da vida. Mas a resposta a esse processo não é a dissolução do Si no todo indiferenciado de uma natureza pura original e inatingível, em suma, a dissolução do humano em um suposto "natural" que o precede e existe independentemente, mas, ao contrário, uma construção do Si que põe ao lado do processo de 'humanização' da natureza o respeito pela outra natureza do humano. Em suma, não a sua devastação, a sua pura negação, mas a compreensão de que ela está na origem tanto do humano como disto que é o outro do humano. E, portanto, sua domesticação, sua evolução, mas também o respeito por sua fuga selvagem. Aqui o ser-com, do simples pertencimento à humanidade comum, se expande para dimensões mais profundas que abrangem a esfera de todos os seres vivos.

AUTO-PERTENCIMENTO E DIRETOS

O princípio do auto-pertencimento pode, portanto, encontrar espaço para a afirmação da centralidade dos direitos civis e sociais,

em sua indivisibilidade, bem como daqueles vinculados à relação humana com a natureza e com o meio ambiente.

Durante anos consideramos os direitos sociais como direitos secundários e por assim dizer adicionais, esquecendo que o conteúdo dos direitos sociais, ou seja, o acesso a bens vitais como alimentação, vestuário, abrigo, saúde, educação, representa – tanto em termos teóricos como de um ponto de vista histórico – o pré-requisito para a afirmação e gozo dos direitos civis e políticos fundamentais[11]. O fato de que o acesso aos bens vitais é um *pressuposto* necessário para o exercício de outros direitos é inteiramente evidente sob o plano antropológico: sem vida não há possibilidade de se expressar livremente. Por isso, no plano moral, as situações em que a pobreza ou a doença ameaçam a própria existência são a base das obrigações absolutas: Hans Jonas expressou com força esse conceito ao relembrar o exemplo da criança que, com sua própria existência e sua própria incapacidade de sobreviver por si só impõe uma obrigação absoluta aos que lhe são próximos de prover sua existência[12].

Poderíamos dizer o mesmo sobre a situação do 'ferido ao longo do caminho' que nos obriga a pará-lo e ajudá-lo: essa injunção é tão forte em nossa civilização que a indiferença é considerada culpada tanto no plano moral e jurídico que a omissão de socorro é considerada crime. Portanto, o acesso à possibilidade de alimentação, de construção de relações afetivas e familiares e cuidados adequados em caso de doença é um pré-requisito óbvio para o exercício de todas as funções vitais e, portanto, para a própria existência. Mas se o princípio do auto-pertencimento é um princípio dinâmico, se a apropriação de si mesmo é um processo ao longo do tempo, esse processo se desenvolve por meio de um enriquecimento do saber e da experiência, através de o saber e pelo fazer. Nesse sentido, o princípio do auto-pertencimento não pode deixar de implicar um for-

11 BOBBIO, Norberto. 'Sui diritti sociali' (1996). *In*: BOVERO, M. *Teoria generale della política*. Torino: Einaudi, 1999.

12 JONAS, H. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979. Tradução italiana. Il principio responsabilità. Torino: Einaudi, 1991.

te apelo ao direito à educação e ao trabalho, coisas sem as quais é ilusório pensar em itinerários de real emancipação do sujeito. Sobre a centralidade da educação e do trabalho no plano antropológico, social e político, talvez muito pouco se tem meditado hoje, enquanto nas reflexões progressistas dos séculos anteriores fica bastante claro que o direito à educação e a direito ao trabalho são componentes fundamentais não apenas de uma sociedade justa, mas também e sobretudo do processo de auto-realização. O acesso universal de todos os indivíduos a esses dois bens fundamentais deve estar hoje no topo da agenda dos movimentos progressistas.

Na afirmação dos direitos civis, assim como daqueles sociais, não são apenas os indivíduos e as formações sociais que são protagonistas: um papel crucial é obviamente desempenhado também pelas instituições e pelo Estado. Vemos aqui que o princípio do auto-pertencimento, como direito de todos, não pode ser facilmente declinado em uma chave puramente individualista e passiva, mas requer políticas ativas de regulação da vida econômica e social. Em particular, pelas razões acima mencionadas, para garantir o direito à saúde, educação, trabalho.

AUTO-PERTENCIMENTO E DEMOCRACIA

No plano político, o princípio da auto-pertencimento corresponde ao princípio fundamental da democracia entendida como o princípio da auto-pertença a si e autogoverno de uma comunidade de indivíduos que pretendem o reconhecimento da sua liberdade originária e o respeito pela sua igual dignidade. Agora, assim como o indivíduo teme a despossessamento de si e Ser nas mãos dos outros, as comunidades e os povos de hoje também correm o risco de serem expropriados do poder de governar a si mesmos. Trata-se, portanto, de reafirmar o princípio da auto-pertencimento no plano social, relançando o ideal de democracia nesta base – em todos

os seus níveis, do local ao internacional – para que todo processo, mesmo se necessário, de objetivação e ampliação e abertura ao outro não levem, porém, a uma perda definitiva do controle sobre a própria vida e a da comunidade a que pertencem. Não está em causa a necessidade de sociedades em grande escala e também a possibilidade de ultrapassar as fronteiras das comunidades tradicionais a que pertencem, como tipicamente os Estados-nacionais. Nem, muito menos, a necessidade de mediações entre o plano do Si e aquele do governo, representado, no plano político, por associações, partidos, instituições. O ponto crucial é manter a possibilidade de o indivíduo incidir sob o nível do governo da comunidade da qual faz parte, em qualquer nível que essa comunidade se realize. Essa é a possibilidade de ser sempre um 'sujeito' e não apenas um 'objeto' político, um ator dotado com um pequeno, mas ineliminável poder de influência sobre as decisões que lhe dizem respeito. Desta forma é mantida na relação de poder entre homem e homem, a natureza do 'fim' de cada pessoa humana. A dignidade infinita de cada um revela-se não só em ser objeto de proteção, mas também em ser objeto de co-decisão, dentro de todo processo político que lhe diz respeito, do nível local ao internacional. Para o futuro da democracia é essencial que ela mantenha aberto e efetivo um espaço de co-decisão para seus membros para evitar que esta, que é em si a forma mais elevada de 'autopertencimento', por sua vez se torne um lugar de alienação de o sujeito com o risco de um descontentamento democrático e uma fuga ilusória para outras formas de discurso e ordem política autoritária ou populista

Em vez disso, nas condições atuais, a democracia deve ser reafirmada como uma forma de ordem baseada na liberdade moral, na igualdade (entre todos os cidadãos, bem como entre governantes e governados) e a partir no raciocínio argumentativo. Portanto, não apenas sob a forma de eleição de representantes (democracia de representativa), mas também uma forma de tomada de decisão

coletiva (democracia participativa)[13] por meio de procedimentos de informação, discussão e deliberação (democracia deliberativa). Assim como a subjetividade humana muda em sua dinâmica moral, cultural e social na história, também muda a subjetividade política que deve ser constantemente nutrida, sob pena da multiplicação de fenômenos de alienação e estranhamento político, que são fatais para a própria democracia.

Se hoje há um recuo nacionalista em relação aos ideais pró-europeus e internacionalistas, é também porque surgiu um sentimento de perda de controle e até de impossibilidade de afetar níveis tão amplos e extensos de gestão da coisa pública. No entanto, se considerarmos o fato que a natureza dos fenômenos contemporâneos - da dinâmica econômica ao terrorismo, das questões ambientais à migração - é transnacional, fica claro que o desafio democrático não está no retrocesso para níveis inferiores, mas na tentativa de avançar o processo de democratização e constitucionalização do poder também no plano internacional, fortalecendo e não enfraquecendo as formas parciais e às vezes contraditórias de democracia internacional que foram criadas até agora. Embora os níveis internacionais de proteção dos direitos humanos sejam por vezes pesados e fracos em seu desempenho positivo, na realidade têm se mostrado instâncias úteis para a valorização dos direitos, justamente por afirmarem que os direitos fundamentais não estão inteiramente à disposição do legislador e do governo nacional, que, no momento, é o único que pode torná-los efetivos. Daí a importância de um direito cosmopolita como complemento do direito interno e interestatal segundo a lição kantiana.

E é talvez nesta pertença a uma humanidade comum, que funda a humanidade de cada um e obriga cada um a tratar o outro com humanidade, que devemos voltar a insistir em delinear uma antropologia progressista numa era de nacionalismos ressurgentes e políticas discriminatórias inquietantes. Não para fazer da humanidade

13 ROSANVALLON, P. *Le bon gouvernment*. Paris: Seuil, 2015.

uma ideologia a ser imposta ou uma arma a ser manejada na luta política ou pela ilusão de que toda a humanidade pode se transformar em um único sujeito político, mas para reconhecer no outro um traço de nós mesmos e, na época do medo e do ódio, redescobrir não apenas o princípio da auto-pertencimento, mas também o fato da pertença comum de cada ser humano à mesma humanidade. Este é o legado antropológico mais forte das grandes tradições religiosas e seculares que sempre alimentaram perspectivas democráticas contra qualquer tentativa de discriminação racial. Se é verdade que a convivência é difícil, porque há o cansaço do ser-com do qual o medo do outro é expressão, por outro lado deve-se reconhecer que o ser-com pode derrotar o medo da solidão e do isolamento. e, ao fazê-lo, sempre dá ao indivíduo novas energias e esperanças para a vida. Com isso também produz toda a força necessária para vencer o ódio, a opressão e a miséria.

Isso acontece onde o Ser-com se baseia na liberdade insuprimível de cada um, no reconhecimento da originalidade de cada pessoa e no igual respeito que lhe é devido. Essa combinação de reconhecimento e respeito exige sistemas de garantia e políticas ativas, em suma, um bônus adicional de justiça social. Esta mais do que justiça social, para com cada ser humano, é o que, no temor da despossessamento de si mesmo, possa restituir à sociedade e as suas instituições seu mais profundo 'sentido', conciliando-as assim com as aspirações mais íntimas de cada um.

CAPÍTULO 02

CRÍTICA DA IDEOLOGIA: DESIGUALDADE E POBREZA

Christian Iber

INTRODUÇÃO

A pesquisa trata em primeiro lugar da crítica da ideologia em dois momentos dialeticamente imbricados: o ceticismo e o pensar dialético. Estes são os dois lados do trabalho no conceito, como diria Hegel: ceticismo e pensar dialético[14]. Depois, elaboramos um diagnóstico a partir da pergunta: Por que tantas pessoas são pobres no Brasil e em outros países em desenvolvimento e emergentes? As duas partes são complementares e uma implica a outra e uma pertencem a outra, pois, o primeiro item explicita a crítica do pensar ideológico no desenvolvimento de um tema, que se dá no pensar dialético. Enquanto, o segundo apresenta um exemplo real desse método, isto é, faz uma crítica das interpretações ideológicas da desigualdade na explicação das causas da pobreza mundial.

A crítica hegeliano-marxista opõe-se às investigações sociológicas habituais que defendem uma tomada de distância da realidade analisada, ou seja, elas mantem-se numa atitude reducionista metafísica unilateral idealista e não retornam para a realidade a fim de problematizá-la e propor indicadores práticos emancipadores. Os

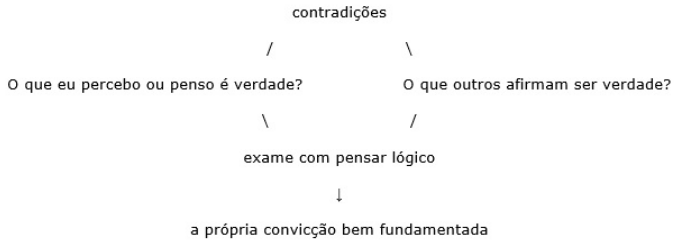
14 Na introdução à *Fenomenologia do Espírito* diz Hegel: "Os pensamentos verdadeiros e a intelecção científica só se alcançam no trabalho do conceito" (Hegel, 2011, p. 69).

sociólogos e cientistas políticos do *status quo* aderem à realidade e perdem o poder crítico do objeto investigado, ao contrário, os críticos da tradição Hegel-Marx não dão o passo para a assessoria política, porque eles não querem misturar-se com a realidade analisada. Porém, cabe destacar que mesmo o metafisico Platão deu o passo do filósofo de volta à realidade no diálogo *Politeia*. Então, a questão é: Como os críticos hegeliano-marxistas podem dar esse passo de volta à realidade sem perder a crítica?

Em outras palavras, trata-se, de um lado, de manter uma distância crítica da realidade, porque, muitas vezes, a consultoria política conduz a perda da distância crítica da realidade. Por outro, o crítico hegeliano-marxista volta à realidade porque quer mudar a realidade através da prática, porém, às vezes esse crítico não consegue retornar à realidade porque há obstáculos ou más condições na realidade que dificultam a articulação entre a teoria e a prática.

CRÍTICA DA IDEOLOGIA: CETICISMO E PENSAR DIALÉTICO

Na crítica das ideologias o primeiro é uma atitude cética. Ceticismo significa: analisar a contradição de posições e as razões para elas, ou seja, examinar se uma posição ou afirmação é verdadeira. O objetivo é uma avaliação correta da Coisa, portanto, descobrir qual é a essência ou o conceito de uma Coisa. Para esse fim, o ceticismo deve passar para o pensar dialético.



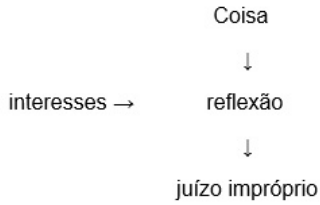
Com o ceticismo, o *movimento* entra em nosso pensar, inicialmente ele se torna *dissonante*. O pensar se torna dialético quando ele leva

a contradição experiente a seu fim, quer dizer, desemboca em uma conclusão.

O pensar dialético vai além do mero ceticismo e incerteza no pensar sobre o conteúdo de uma Coisa. Ele retoma as contradições do conteúdo da Coisa e as pensa até o fim. O pensar que supera as contradições visa determinar o que é a Coisa de fato. A Coisa não é o que *ouvimos e vemos diretamente*, ou seja, o que *percebemos diretamente*. Não o que é afirmado é um fato, não o que muitas pessoas pensam é efetivo. Mas, sim a Coisa pensada até seu fim decide o que é um fato verdadeiro nela.

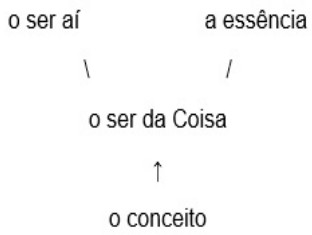
O ser humano que se detém na percepção apenas conhece uma parte de toda a efetividade, ou seja, a parte que nosso ponto de vista como sujeito singular perceptivo ~~nos~~ torna possível. A percepção da efetividade é sempre *limitada* e, portanto, *abstrata*. O que é efetivo nela é apenas o que nós apreendemos ao pensarmos sobre ela. Os fatos que percebemos estão ligados a um campo de fatos adicionais, necessariamente existentes, que são inicialmente invisíveis para nós.

O pensar ideológico está caracterizado por uma *violação sistemática* da razão da lógica da Coisa, portanto, do pensar racional que se preocupa com a Coisa em questão. Ele é guiado pelos próprios interesses, desejos, posições preconcebidas ou certas atitudes. Não se supera o ponto de vista preconcebido, não se aproxima da *objetividade* da Coisa, mas se orienta no pensar pelo próprio interesse subjetivo.



O pensar dialético é o trabalho no conceito. A Coisa a ser investigada tem, em primeiro lugar, um *ser aí* determinado, o qual, em

segundo lugar, é determinado por sua *essência*, que em terceiro lugar pode ser *compreendido*. O pensar elabora um *conceito objetivo* da Coisa, quer dizer, ele compreende como seu ser aí é determinada por sua essência. Nem as categorias do ser aí de uma Coisa, nem as de sua essência, nem as categorias de seu conceito são algo dado. Ao contrário, elas devem ser desenvolvidas através do pensar. É isso que Hegel faz em sua *Ciência da Lógica*.



Trabalho no conceito significa, antes de tudo, lutar através das representações falsas que alguém tem ou outros têm de uma Coisa; depois, é fazer o trabalho conceitual até encontrar o conceito pertinente da Coisa, quer dizer, seu *conceito objetivo*. O motor para isso é a constante comparação entre a representação e a própria Coisa, até que se chegue a uma *correspondência* entre as determinações no pensar e o conteúdo da Coisa.

Em segundo lugar, trabalho no conceito significa encontrar a ordem lógica e sistemática nas propriedades ou determinações que se descobriu em uma Coisa. Vale descobrir *como* uma determinação está necessariamente conectada com as outras e como tudo junto forma uma unidade. Vale, portanto, encontrar a *unidade sistemática* das determinações da Coisa. A descoberta da unidade e coerência das determinações de uma Coisa, a derivação de uma determinação da outra, é isso que constitui o compreender.

POR QUE TANTA POBREZA NO BRASIL E NOS PAÍSES EM DESENVOLVIMENTO E/OU EMERGENTES?

> E ainda assim a descoberta do engano
> sempre foi o alimento do espírito
> pensante, a alegria dos justos
> Baltasar Gracián

Pobreza moderna

Exclusão da riqueza pela propriedade privada = falta de dinheiro

A sociologia burguesa toma a pobreza como uma dadibilidade, o marxista explica como a pobreza é produzida, perguntando sobre sua causa. A questão da causa da pobreza será colocada a seguir em relação aos países em desenvolvimento e emergentes, dos quais o Brasil é um deles[15].

As pessoas no Brasil, como em outros países em desenvolvimento e emergentes, são pobres porque são *excluídas* da riqueza que existe em seus países. Terminaram os tempos em que as pessoas tinham que passar fome e morrer porque os meios para satisfazer as necessidades mais urgentes não estavam disponíveis devido às más colheitas, controle insuficiente da natureza e a falta de conhecimento médico. Atualmente, o Fundo Mundial de Alimentação da ONU informa que há alimentos suficientes no mundo para todas as pessoas; naturalmente, muito mais alimentos poderiam ser produzidos, se fosse necessário. Portanto, há fome mesmo em frente a armazéns cheios, e precisamente apenas porque falta *dinheiro* aos famintos. O mesmo vale para a falta de uma boa moradia, assistência médica, educação e outros bens de consumo.

15 Veja o estudo abrangente sobre a lacuna entre ricos e pobres, a chamada desigualdade no Brasil: *Nós e as Desigualdades*. Pesquisa OXFAM Brasil/Datafolha. Percepções sobre Desigualdades no Brasil. São Paulo, setembro 2022. Disponível em: https://www.oxfam.org.br/um-retrato-das-desigualdades-brasileiras/pesquisa-nos-e-as-desigualdades/. A expressão "brecha" ou "desigualdade" afirma que a brecha entre ricos e pobres existe, ou seja, um não tem nada a ver com o outro. A seguir, chegaremos ao fundo desta lacuna ou desigualdade. O poeta Bertolt Brecht insinua a verdade sobre a lacuna ou desigualdade: "O homem rico e o homem pobre estavam olhando um para o outro. E o pobre disse pálido: Se eu não fosse pobre, você não seria rico".

A *propriedade privada* é responsável pela exclusão da riqueza. Esta instituição jurídica do capitalismo vale hoje até nos cantos mais distantes do mundo. Cada pedaço de riqueza natural e produzida pertence a alguém. Em todo lugar existe um *poder estatal* cuja lei permite que alguns cidadãos tornem, arbitrariamente, privada a maior parte da riqueza material do mundo, e proíbem de ter acesso a ela todos os outros que precisam dessa riqueza. Quando os alimentos são repetidamente saqueados na América Latina e na África, então isso mostra não apenas que há algo a ser tomado, mas também que os famintos estão proibidos de levar o que precisam.

a) *Propriedade privada: Não acesso às fontes de riqueza e dos meios de produção & terra:* A exclusão da riqueza que faz parte da propriedade privada acentua-se pelo fato de os pobres serem privados não apenas dos meios de consumo produzidos que outros têm, mas também das próprias *fontes de riqueza*, dos meios de produção e, portanto, dos *instrumentos de trabalho* com os quais eles poderiam produzir os objetos de sua necessidade. A terra e os meios de produção produzidos – fábricas, máquinas, matérias-primas – todos pertencem a outras pessoas, os chamados ricos. A separação das pessoas de seus meios de produção parece diferente em diferentes países do Sul global, mas tem sempre o mesmo resultado: Os migrantes não podem continuar seu modo de vida quando os proprietários de terras desenham cercas, estabelecem fronteiras e impossibilitam que eles movimentem seus rebanhos. Em outros lugares, os pequenos proprietários estão sendo expulsos de terras semi-férteis em favor da mineração em larga escala, barragens ou plantações que produzem para o mercado mundial. Em outros lugares, os artesãos tradicionais de pequena escala, tecelões, alfaiates, trabalhadores de couro e metalúrgicos não têm nenhuma chance contra os produtos industriais importados das corporações globais, por mais baratos que eles estejam dispostos a trabalhar. Eles simplesmente não têm acesso aos meios de produção que hoje são necessários para participar da competição pelo limitado poder aquisitivo. Tais

pessoas são sem recursos e desprovidos. Eles não podem fazer o trabalho necessário para sua subsistência e, portanto, não podem adquirir os meios para satisfazer suas necessidades.

A coisa toda não tem nada a ver com diligência e preguiça, com mentalidade e "letargia fatalista": Milhões de pessoas nos países em desenvolvimento e emergentes estão lutando com afinco e sem sucesso real por uma vida decente. Para encontrar trabalho, muitos deles correm riscos com suas vidas. Expulsos da terra no campo, muitas pessoas fogem para as cidades e eventualmente acabam nas favelas das grandes cidades e, se tiverem sorte, são exploradas sem piedade; caso não consigam encontrar trabalho, tornam-se criminosos. Muitos permanecem em inatividade forçada, não porque a fome é tão conveniente, mas porque a separação dos meios de trabalho necessários coloca qualquer esforço que valha a pena fora do alcance. Os educadores morais do povo então apontam para eles, chamando-os de preguiçosos sem esforço e vontade de trabalhar e declaram a passividade, a monotonia, até mesmo a negligência do povo, que resultam do desamparo econômico e da miséria insuperável, como causas auto-infligidas da miséria. Esse é então o campo das igrejas evangélicas ou pentecostais.

b) *Renda dos pobres apenas pelo trabalho assalariado*: A pobreza dos *Estados* nos países em desenvolvimento e emergentes é algo bem diferente da miséria de partes maiores de seus *povos*. Esses Estados seguem o que hoje é considerado a única razão de ser contemporânea e apostam no *aumento da propriedade privada* para o avanço de seu poder e sua riqueza. Para isso, a *pobreza* de seus cidadãos é *produtiva*. Assim, eles se comprometem em oferecer-se aos proprietários dos meios de produção como *instrumentos de seus lucros*. Ganhar dinheiro através do trabalho assalariado deve ser o único meio de subsistência permitido ao povo, para que ele não apenas se alimente com seu trabalho, mas também crie um aumento em dinheiro para o proprietário dos meios de produção, do qual o Estado também recebe sua parte. A sustentação não depen-

de do desejo do Estado de ter pleno "emprego", nem da necessidade de quem procura trabalho para ganhar dinheiro, mas isso é decidido exclusivamente pelas contas daqueles que possuem os meios de produção como propriedade privada: Eles deixam pessoas pobres sem um tostão, trabalhando por um salário apenas para aumenta sua riqueza. O trabalhador assalariado moderno não pode "forçar" seu uso nem por diligência nem pela vontade de se entregar por quase nenhum dinheiro. Isso depende inteiramente dos *negócios* dos proprietários, que variam de país para país, mas no conjunto são de tal natureza que apenas uma fração daqueles que procuram trabalho encontram emprego.

c) *A classificação do mundo pelo capital*: Hoje em dia, os verdadeiros "empregadores" são as corporações globais de todo modo. Elas comparam os retornos que elas podem esperar dos investimentos de capital em todo o mundo, investem seu dinheiro sem preconceitos em todos os lugares de acordo com o ponto de vista do maior retorno – e assim classificam o mundo.

Nos países em extrema miséria, Somália, Etiópia, etc., o interesse do lucro internacional não encontra quase *nada explorável*. Nesses países, portanto, quase não há vida econômica, não há produção de bens necessários e quase não há sobrevivência. Naturalmente, essas regiões do mundo não escapam da lógica da propriedade, de acordo com a qual tudo pode ser comprado, mas também tem que ser comprado. Alguns dólares ainda chegam lá como lucro, ainda se pode vender lá também, sob condição da possibilidade de futuros negócios, terras e o que mais ainda existe, obviamente, deve ser e permanecer propriedade privada.

Nos países que são erroneamente chamados de países *em desenvolvimento,* porque não há planejamento para se desenvolver, o interesse comercial é geralmente baseado em *condições naturais* especiais: o capital é investido na produção agrícola para o mercado mundial – as chamadas "*cash crops*", literalmente "culturas de rendimento" –, na exploração dos recursos minerais e na indústria

do turismo. Nestes casos, não é a força de trabalho nacional que desperta o interesse dos capitalistas internacionais, mas uma *condição especial da natureza*. Além das poucas pessoas necessárias para mineração, gestão de plantações e atendimento a turistas, os negócios mundiais não têm nenhuma utilidade para a população local: Juntamente com a população dos países em extrema miséria ela forma a *superpopulação absoluta do capitalismo mundial*.

Nos chamados *países emergentes*, as empresas internacionais estão descobrindo que partes da população são *força de trabalho barata*, que elas exploram em adição ou ao invés daquelas nas metrópoles. Eles terceirizam partes de sua produção para *países de baixos salários*. Eles exportam, rapidamente, a força de trabalho a uma alta produtividade laboral que eles obtêm de seu povo no país de origem, mas pagam apenas os salários de fome local. Os governos locais lutam contra a pobreza nacional preparando seu povo para ser uma oferta barata inigualável ao capital internacional: Eles reprimem qualquer resistência às más condições de trabalho e utilizam este serviço para atrair investimento de capital estrangeiro. Se governos alternativos chegarem de fato ao poder em tais países, que entendem o progresso nacional de maneira diferente e se esforçam por uma provisão mínima para sua população, a coalizão das potências mundiais liberais não deixarão pedra sobre pedra para levar tais "experimentos" sociais ao fracasso – por intervenção militar, se for necessário. Apesar de toda a violência externa e interna para manter os salários baixos, mesmo nos países emergentes apenas uma minoria encontra trabalho regular e regularmente pago. A maioria é o *exército capitalista de reserva*, que apenas tem a sorte de ser empregado por um tempo em fases de crescimento muito especiais. Ou ela é apenas a *superpopulação completamente supérflua*.

Tudo isso não é fundamentalmente diferente nos *países industrializados*: Aqui também uma parte do operariado está constantemente desempregada e não apenas ameaçado, mas afetado pela

descida à miséria. Mesmo nos "países de altos salários", a pobreza é a base e a força produtiva da economia. Isso é o que a sociedade capitalista professa descaradamente quando políticos, líderes empresariais e formadores de opinião se queixam de salários muito altos. Da crise econômica aos déficits no orçamento do Estado e nos fundos sociais ao desemprego, todos os males são atribuídos aos altos salários, e eles devem ser superados diminuindo-os. Assim, os especialistas confirmam que a *riqueza* desta sociedade se baseia na *pobreza daqueles que trabalham* e exigem mais dela. Mundialmente, a maioria das pessoas tem o azar de ser dependente de uma existência proletária através da violência das relações sociais, mas sua força de trabalho não é demandada. Pois é o capital com sua demanda de força de trabalho que decide sobre a capacidade e incapacidade dos bilhões de pessoas sem propriedade para viver. Ele define quais pessoas têm o direito de viver porque são necessárias para seu lucro, e quais são inúteis e supérfluas de acordo com todos os padrões válidos, ou seja, elas são um mero fardo e por isso maltratadas.

A TRANSFORMAÇÃO IDEOLÓGICA DA QUESTÃO DA CAUSA DA POBREZA

a) *Desde a questão da causa da pobreza até a crítica da injustiça social:* A resposta não será suficiente para aqueles que pensam de maneira diferente sobre a questão da razão da pobreza no mundo: há uma *diferença* entre perguntar sobre a razão da pobreza e perguntar sobre a razão de uma pobreza *particularmente* grande; no segundo caso, o *excesso de pobreza* é considerado um escândalo digno de crítica, e a razão que é procurada é o *desvio de uma medida normal*. Essa versão da pergunta é popular entre os sociólogos, o movimento de solidariedade com os países em desenvolvimento, grupos da antiglobalização, assim como as igrejas cristãs com sua coleção "Pão para o Mundo".

Na verdade, a diferença é enorme: os dos países em desenvolvimento passam fome, os dos países industrializados os veem passar fome na TV a cores – e estão felizes por eles mesmos não estarem tão mal, pelo menos *em termos comparativos*. Alguns trabalhadores assalariados no Norte global podem até mesmo viajar para as áreas de pobreza pitoresca e comportar-se como cavalheiros com seu dinheiro das férias. No entanto, isto não muda sua posição econômica, que eles compartilham com os pobres dos países em desenvolvimento que os servem nas férias. Sua diferença surge com base em sua *igualdade*: *ambos* só podem viver se trabalharem e consumirem para o capital. Pela mesma razão, alguns ganham salários com os quais passam por uma vida justa e pobre, e outros morrem de fome. Entretanto, aqueles que consideram o *excesso de pobreza* nos países em desenvolvimento como o verdadeiro *escândalo* se encontram em águas bem diferentes. Eles medem a situação das vítimas do capital umas contra as outras e encontram a *discrepância* entre "Norte" e "Sul" *injusta*: o trabalhador assalariado dos países industrializados aparece rico porque ele é comparado com o sofredor de fome dos países em desenvolvimento; inversamente, este último aparece pobre apenas por causa da *comparação*.

O protesto contra a injustiça que se deve a esta comparação e exige apenas uma compensação é muito modesto: ele entende o padrão de vida dos trabalhadores assalariados de baixo custo como um *luxo real e realmente desnecessário*. Aí vale como mais apropriado doar parte da riqueza imérita e considera-se impróprio exigir uma maior *participação* na riqueza existente. Os pobres do Sul global, a quem é dirigida a solidariedade dos manifestantes, eles desejam um *sustento modesto*. Libertação da fome e água potável, isso é suficiente. A "subsistência" desconsolada que foi destruída pela entrada na economia global em seus países é transfigurada como "vida em harmonia com a natureza"; uma existência proletária acima da linha de pobreza oficialmente definida é considerada "classe média". A comparação da pobreza aqui e ali, explicitamente ou não,

estabelece o *padrão de poder viver e sobreviver* – e isto neste mundo de imensa riqueza capitalista, onde poderia haver o suficiente e mais do que suficiente de tudo e para todos.

b) *Os diagnósticos comuns e as sugestões terapêuticas errôneos da pobreza*: Quem, portanto, não declara a situação de vida chantageada dos trabalhadores assalariados em todos os lugares, mas o desvio de suas situações de vida ao escândalo, o grau de miséria nos países em desenvolvimento e nos países emergentes o que precisa ser explicado, distingue um *capitalismo normal e funcional* de um *capitalismo deficiente, não funcional e anormal* no Sul global e pergunta por que os países em desenvolvimento *falta* o que o Norte global tem. Neste caso, não há nada de anormal no Sul. Em nenhum lugar está escrito que o capital também deve utilizar as pessoas que ele sujeita à sua ordem – pelo menos a maioria – para sua multiplicação monetária. Visto globalmente, esta é a exceção, de qualquer forma. O Sul global não falta nada para o papel econômico global que ele desempenha no capitalismo mundial. Pois nada mais foi e é prometido, em primeiro lugar, do que a propriedade que *monopoliza* todas as condições de produção e vida e, depois *calcula* o que pode ser feito com base nessas condições para o aumento de sua riqueza.

Se um capitalismo deficiente é supostamente a razão da miséria particularmente grande nos países em desenvolvimento e emergentes, então uma *finalidade* está sendo sotoposto ao capitalismo que ele *não* tem: Ele deve supostamente alimentar a população mundial e caso ele não o faria, ele não funcionaria adequadamente. Isto vira tudo de cabeça para baixo: o problema não é que o mundo esteja subordinado aos interesses comerciais, mas que ele ainda não é suficientemente subordinado. Não é o capitalismo que é o problema, mas sua ausência. Quem pensa que falta algo ao Sul global para que ele possa viver tão adequadamente quanto o Norte já sabe o que está faltando: *capital*, esse *alimento indispensável dos homens* em um mundo capitalista. A miséria então não vem da dominação do capital, mas de uma *falta de capital*. E quem também aborda a

incorreta questão de por que o capital não é distribuído uniformemente sobre a terra, por que ele não faz também o Sul feliz, que tão urgentemente precisa dele, pensará em mil falsas condições especiais ao invés da única causa da miséria, que supostamente impedem um "desenvolvimento saudável" do capitalismo em si abençoador no Sul: Mau governo, corrupção do políticos poderosos, assim como a inércia das massas, falta de democracia, discriminação colonial, protecionismo do Norte, superendividamento dos Estados etc. As propostas de soluções são idealistas e alheias ao mundo: A corrupção dos políticos deve ser combatida e a inércia da população local. A falta de dinheiro dos Estados deve ser remediada através de alívio da dívida e novos empréstimos, e a falta de dinheiro do povo deve ser remediada através de doações de caridade.

A democracia, a infraestrutura e a vontade de trabalhar devem ser ajudadas. E então, se tudo for feito "corretamente", o capitalismo também garantirá a prosperidade. Pois o fato de ele "realmente" fazer isso fica claro a partir da comparação com o Norte. Que as condições no Norte são o normal e que a fome no Sul é a exceção, ou seja, é algo de que as pessoas estão convencidas sem nenhuma razão, apesar das exterioridades constantemente inversas.

A propósito, a comparação entre uma "normalidade capitalista saudável" e uma "aberração anormal" é hoje feita na direção oposta. Os trabalhadores assalariados alemães, por exemplo, são informados por seus chefes que são muito caros para seus lucros e que seu trabalho é feito muito mais barato na República Tcheca, em Portugal e ainda mais no sudeste asiático. Outros povos trabalham mais tempo e fazem o trabalho por menos dinheiro – e isso também funciona! É para lá que a capital está se deslocando, o desemprego é algo que os trabalhadores assalariados do Norte global devem atribuir a si mesmos se eles são tão inflexíveis a ponto de não reformar seu padrão de vida na direção dos países em desenvolvimento. A semana de 35 horas, salários acordados coletivamente, seguro saúde e pensões – tudo é considerado e tratado como um luxo que é

prejudicial ao sucesso comercial dos empreendedores na concorrência da economia de mercado e, portanto, não se enquadra na economia de mercado. Enquanto isso, os níveis salariais no Norte são vistos como uma aberração que precisa ser corrigida, e a pobreza nos países em desenvolvimento é um modelo. Os especialistas em matéria da economia de mercado não têm problemas em admitir que a *riqueza* desta sociedade se baseia na *pobreza daqueles que trabalham*. Pelo contrário, eles reclamam que há muito pouco disso no Norte.

Na verdade, é sempre a mesma coisa: o sistema de propriedade do capitalismo torna as pessoas incapazes de prover suas próprias vidas; força todos a buscar sua oportunidade de se tornarem subservientes ao capital. Enquanto os amigos da justiça social comparam as condições de vida sob o capital aqui e ali, o capital compara *praticamente* o *desempenho* e a *barateza* dos povos – quer dizer, joga-os *uns contra os outros*. Quando as pessoas tiverem finalmente sido extensamente chantageadas por essa ordem de propriedade privada e ninguém puder mais viver se não trabalhar e viver para o capital, então algumas pessoas se encontram *virando* o assunto: Com referência à *falta de alternativas*, elas declaram que o capital é o *alimento da humanidade*.

c) *O conteúdo da Coisa com as determinações de reflexão*: Karl Marx fez uma vez a seguinte observação sobre um erro de pensar semelhante em sua análise do valor de troca: "É curioso o que sucede com essas conceituações reflexivas. Um homem, por exemplo, é rei porque outros se comportam como súditos. Esses outros acreditam que são súditos, porque ele é rei" (Marx, 2006, p. 79, nota 21).

O proveito da análise cuidadosa das causas da pobreza é, portanto, que ela destrói a aparência de que a riqueza capitalista é um dado incontestável, em relação à qual há muitas pessoas pobres cujo destino é ser e permanecer dependentes dela, mas que esta riqueza se baseia na pobreza daqueles que a trabalham e, portanto, também têm o potencial de colocá-la em suas barreiras e, final-

mente, eliminá-la do mundo. Desta forma, desaparece a aparência natural da brecha social entre ricos e pobres, ou da desigualdade social, que a faz aparecer como simplesmente um dado adquirido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi mostrado como o trabalho no conceito em relação à discussão da causa da pobreza trouxe à luz um *modus operandi* que pode ser chamado de sistema capitalista da propriedade privada. O sistema capitalista é caracterizado por seus elementos opostos de riqueza e pobreza daqueles que trabalham, que surgem uns dos outros. Mais precisamente, o sistema capitalista é caracterizado por um princípio, a propriedade privada, no qual uma totalidade de consequências está necessariamente incluída, impondo papéis e funções aos indivíduos através dos quais eles ajudam os imperativos do sistema a se impor em suas ações. O sistema capitalista é uma totalidade que se reproduz ele mesmo em seus elementos opostos.

Existem vários déficits que podem ocorrer quando se trabalha no conceito de uma Coisa. O primeiro déficit é que não se descobre o princípio determinante do sistema a partir do qual surge a ordem de uma Coisa. Neste caso, o princípio é a propriedade privada capitalista dos meios de produção e da terra. Sem princípio, não se vê e se compreende a ordem de uma coisa, não se vê e não se compreende como as determinações de uma Coisa surgem necessariamente uma da outra. Em segundo lugar, não se conhece as conexões elas mesmas. Não se conhece, por exemplo, que no sistema capitalista a pobreza e a riqueza estão juntas e que formam uma oposição polar cujos lados surgem mutuamente. Outro terceiro déficit é que os indivíduos, mais do que o sistema, são considerados culpados pela miséria. Os indivíduos são considerados culpados porque não é permitido ou não se está disposto a culpar o sistema. Um "mundo invertido" (Hegel, 2011, p. 126), é criado dentro do

sistema capitalista, no qual as necessidades do bom sistema são justapostas a pessoas más, ávidas, gananciosas e incompetentes. Essa personificação complementa-se, em quarto lugar, com a reificação, que culpa as coisas ou os meios e não critica os fins sociais e as restrições sociais. Por exemplo, adverte-se sobre o perigo de alimentos envenenados por agrotóxicos sem nomear os sujeitos atuantes, seus fins e padrões responsáveis pelo envenenamento. Em vez de criticar o cálculo da rentabilidade a que o envenenamento se deve, cria-se uma falsa mitologia das coisas más que distrai das causas reais. Finalmente, a investigação pode levar a uma falsa universalidade abstrata: O sistema como tal é criticado e não um sistema específico. A dominação "do" sistema é invocada em vez de visar a dominação do sistema particular da propriedade privada capitalista. Em sexto lugar, uma falsa necessidade da pobreza é frequentemente citada, que consiste na naturalização da pobreza. Por exemplo, diz-se que a pobreza sempre existiu na América do Sul e, portanto, deve existir também no futuro. Não se diagnostica que a propriedade privada exclui as pessoas da riqueza e das suas fontes e as torna, portanto, pobres. As pessoas não querem que este simples princípio seja verdadeiro como a causa da pobreza. Finalmente, em sétimo lugar, os grandes proprietários de terras são estilizados por falsa inversão como empregadores preocupados que fornecem trabalho aos pobres e assim se tornam benfeitores.

O trabalho no conceito é, portanto, a tentativa de trazer um conjunto de dados e fenômenos para uma conexão sistemática que não os tome como isolados, apenas singularidades separadas, e identificar o universal determinante desta conexão, ou seja, averiguar o princípio que é idêntico em tudo e que faz um determinado sistema sair de uma conexão. O pensar racional, que verifica o conceito como o conteúdo de uma Coisa, mostra-se ao conhecer os diferentes aspectos da Coisa como determinações que *necessariamente pertencem juntas*. Neste sentido, vale o ditado de Hegel: "O verdadeiro é o todo" (Hegel, 2011, p. 36).

REFERÊNCIAS

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2011.

MARX, Karl. **O capital**. Livro 1. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

OXFORD COMMITTEE FOR FAMINE RELIEF. **Nós e as desigualdades**. Pesquisa OXFAM Brasil/Datafolha. Percepções sobre Desigualdades no Brasil. São Paulo, setembro, 2022. Disponível em: https://www.oxfam.org.br/um-retrato-das-desigualdades-brasileiras/pesquisa-nos-e-as-desigualdades/

CAPÍTULO 03

UM GUIA FILOSÓFICO PARA A PRODUÇÃO E ESCRITA FILOSÓFICA[16]

Neil Mehta

INTRODUÇÃO

Esse é um guia sobre como ler e escrever como um filósofo profissional[17]. É indicado primariamente para *estudantes de pós-graduação* que trabalham com *filosofia contemporânea.* Seu valor diminuirá para professores de filosofia, que já terão seus próprios métodos, e historiadores da filosofia, que operarão sob convenções um pouco diferentes. Eu o escrevi porque há pouca informação sobre esses tópicos à disposição, considerando que até mesmo excelentes programas de pós-graduação em filosofia raramente abordam o tópico sistematicamente, e porque excelência em leitura e escrita *gerais* não é nem um pouco suficiente para excelência em leitura e escrita *filosóficas*[18]*.*

É comumente pensado que a excelência filosófica é de domínio somente do gênio. Eu, pelo contrário, acredito que ela pode ser alcançada através de várias pequenas técnicas que podem ser ensi-

16 Tradução de Iago Henrique Macedo de Almeida (UNICAP - bolsista de IC CNPQ) e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (PUCRS). Agradecemos ao Prof. Neil Mehta a autorização para tradução e publicação do texto, e ao Prof Daniel Leonard Everett a indicação do texto

17 É uma versão muito revisada de meu texto de 2016, "*A writing guide for professional philosoph ers*"

18 Há muitos outros recursos para a pesquisa dos estudantes de filosofia. Mercedes Corredor tem uma compilação excelente deles aqui: https://docs.google.com/document/d/1qIcU5T_zbEAOGAn7svux7etj3ELtOZZiTtwuIN8ubis/edit?tab=t.0.

nadas e aprendidas; em qualquer caso, se há algum talento especial aqui, eu não o tenho. Quando, perto do fim da minha carreira na pós-graduação, eu comecei a submeter meu trabalho para revistas, recebi 18 rejeições consecutivas distribuídas em 5 diferentes manuscritos, sem sequer um convite para revisar e re-submeter para "amaciar a pancada". Enfim, na 19ª tentativa, eu garanti minha primeira publicação na *Philosophical Studies,* e até essa foi meramente uma réplica a outro texto. Então eu entrei na construção de um programa disciplinado para melhorar minha escrita, e nos anos seguintes meu trabalho subiu consistentemente em qualidade. Atualmente, publiquei um livro pela *MIT Press* e 17 artigos em revistas como *Noûs, Journal of Philosophy* e *Philosophy and Phenomenological Research*. Isso não faz de mim um grande filósofo: vários de meus colegas têm históricos melhores que esse. Contudo, faz de mim alguém que melhorou grandemente, e aqui pretendo compartilhar exatamente como isso aconteceu.

Meus conselhos serão controversos, então perguntas, sugestões e críticas são bem-vindas. (Elogios seriam não apenas bem-vindos, mas surpreendentes) Você pode me contatar em neil.jag.mehta@gmail.com. Também ofereço explicações detalhadas de habilidades filosóficas fundamentais para alunos de todos os níveis: ver http://www.profneilmehta.com/resources.html.

LEITURA: PROCESSO

Em filosofia, boa leitura é leitura ativa: é menos como pegar água e mais como lutar *wrestling* com um urso. Portanto, encorajo usar esses princípios à medida que toma notas.

Use o formato premissa-conclusão. É difícil responder à questão: "quanto é LXXXII + XVIII?". É fácil responder à questão: "quanto é 82+18?". Se você quer fazer boa aritmética, use o algarismo arábico.

É também difícil avaliar argumentos expressos em linhas de prosa longas e enroladas, e, se não é *fácil*, ao menos muito *mais fácil* é avaliar argumentos em formato de premissa-conclusão. Se você quer fazer boa filosofia, reúna os argumentos chave – tanto o argumento global do texto inteiro e os argumentos mais locais de suas seções. Tome como sua bússola seu conhecimento de bons tipos de argumentos, incluindo aqueles que são dedutivamente válidos (*modus ponens, modus tollens*, argumento por eliminação) e aqueles que não são (inferência à melhor explicação, argumento por indução, argumento por analogia).

Identifique evidências e teoria. Tipicamente, filosofia começa com (aparentes) evidências - grosseiramente, aquilo que sabemos. Expresse, o mais claramente possível, quaisquer evidências que o texto introduz. Por exemplo, na filosofia da percepção, tem sido observado que podemos aprender muitos fatos, digamos, da cor vermelha através de métodos como testemunho. Contudo, quando de fato *vemos* algo vermelho, algo mais acontece: aprendemos *o que "vermelhidão" é, em si e por si mesma*[19]. Você pode expressar claramente o contraste dessa maneira:

- Perceber algo nos permite aprender o que a coisa é, em si e por si mesma.
- Somente pensar sobre uma coisa não permite isso.

E também há *teorias* - tentativas de explicar ou acomodar as evidências (e atender a outras restrições. Essas, também, deveriam ser expressas o mais claramente possível. Por exemplo, aqui está um modo como podemos expressar uma teoria *realista ingênua* que pode explicar as evidências acima:

- Perceber algo é sustentar uma relação primitiva, não-representacional de consciência – familiaridade – desse algo.
- Estar familiarizado com algo revela o que a coisa é, em si e por si mesma.

19 Russel (1911); Campbell (2002, caps. 6-7); Johnston (2006, p. 264-265).

- Pensar em algo é sustentar uma relação meramente representacional de familiaridade com isso.
- Somente representar algo não revela o que a coisa é, em si e por si mesma.

Tome notas das virtudes e vícios de cada teoria: quais (aparentes) evidências pode explicar e quais precisa desconsiderar justificadamente, quão simples e frutíferas são, quão independentemente plausíveis seus postulados são etc.

Use casos concretos para entender ideias abstratas. É difícil compreender a ideia de que virtualmente para qualquer crença empírica que aparentemente equivale a conhecimento, há algum cenário *S* tal que *S* é compatível com todas as evidências do sujeito, mas é incompatível com a verdade daquela crença. É fácil compreender a ideia de que, dadas todas as nossas evidencias, podemos ser os "brinquedos" epistêmicos de um demônio enganador. Para entender o que ideias abstratas significam, apenas aplique-as a casos simples.

Desenvolva taxonomias produtivas. Uma taxonomia produtiva é aquela que divide visões possíveis em categorias que são mutuamente exclusivas, conjuntamente exaustivas, e separadas por importantes linhas-limítrofes. Gere tais taxonomias à medida que ler sobre qualquer tópico. Se você posteriormente encontrar uma visão que rejeita alguma pressuposição fundamental da sua taxonomia, alargue a taxonomia: inclua a questão de se a pressuposição se sustenta ou não.

Considere, por exemplo, visões acerca da relação entre fatos sobre razões e fatos sobre racionalidade. Podemos inicialmente dividir tais visões em duas categorias: como sustentando que os primeiros sempre explicam os últimos, ou, os últimos sempre explicam os primeiros. Podemos depois perceber que isso pressupõe que há uma direção de explicação uniforme aqui, nesse ponto podemos adicionar uma terceira categoria: que não há direção uniforme de explicação.

Use categorias frutíferas. Identifique as questões *metafísicas, epistêmicas,* e *semânticas* centrais em uma área, assim como as conexões entre possíveis respostas a essas questões. Também identifique o que uma teoria toma como *metafisicamente* ou *conceitualmente fundamental* e como ela usa essas coisas para explicar o que é *não-fundamental*.

Por exemplo, em metaética, o anti-redutivista sustenta que alguma entidade normativa - talvez bondade, retidão, razões, obrigação, virtude - são metafisicamente fundamentais. Redutivistas sustentam em contraste que nada normativo é metafisicamente fundamental; eles buscam explicar o normativo em termos do não-normativo.

Brinque com novas ideias instantaneamente. Estudantes muitas vezes pensam que precisam ler extensivamente antes de começar a formar suas próprias visões. Não é assim: leitura apropriada é contínua com pensamento original. Portanto, *a partir do primeiríssimo texto que você encontrar*, teste suas próprias ideias. Experimente com novas objeções, argumentos, teorias e taxonomias.

LEITURA: CONTEÚDO

O que ler depende muito do estágio da sua carreira. No estágio pré-dissertação da sua carreira de pós-graduação, *construa a partir dos fundamentos*. Comece com os clássicos do século 20 antes de ler os trabalhos seminais das décadas passadas; então, se você estiver particularmente interessado no tópico, pode mergulhar nos artigos contemporâneos. Na filosofia da linguagem, por exemplo, eu poderia começar com Frege, Russell, Quine, e Kripke antes de prosseguir para trabalhos mais recentes. Foque em separar as florestas; os nomes das árvores podem esperar[20].

20 Eu ofereceria conselhos muito diferentes para estudantes de Mestrado pretendendo candidatar-se para programas de Doutorado, uma vez que eles precisam publicar mais rápido.

Mude de estratégia mais ou menos um ano antes de começar sua dissertação. Se especialize. Dentro da sua área escolhida, encontre um tópico específico que está sob discussão *agora* - um sobre o qual muito tem sido publicado nos últimos 5 anos - e leia uma ou duas dúzias de artigos sobre ele. Garanta que você leu *todos* os grandes artigos sobre o tópico, incluindo todo artigo publicado em um periódico de excelência ou escrito por uma grande figura no campo[21]. Também leia alguns artigos menores. *Revise*. Repita com outro tópico, que ainda deve estar dentro de sua área de especialização, mas que não necessita estar obviamente relacionado como primeiro tópico. *Revise* e repita novamente. A esse ponto você deve estar a 3-6 meses de começar sua dissertação, e você deveria ter uma ideia clara para um artigo e um pensamento inicial para um segundo.

Uma vez que sua dissertação estiver encaminhada, você precisará ler especificamente a maioria do tempo. Mas vale a pena reservar algum tempo, talvez um mês ou dois de cada recesso de verão, para ler em novas áreas. Ainda assim leia com foco - leia uma dúzia de artigos sobre *parcimônia* ou sobre a segunda *Crítica* de Kant - mas vá além do conforto da sua especialização.

Para essa prática de leitura ampla, eu ofereço uma razão pura e uma impura. Falando puramente, filosofia é uma disciplina totalmente holística. Se você quer construir uma teoria poderosa da natureza das razões, você precisa entender de filosofia da linguagem, para que você possa dela dar razões; metafísica, para que você possa dar conta do *status ôntico* das razões; e ética e epistemologia, para que você possa dar conta das razões práticas e epistêmicas.

Falando impuramente, se você ler somente o que todos em seu campo de pesquisa estão lendo, será difícil de pensar no que nin-

Ao invés disso, tais estudantes deveriam seguir a sugestão abaixo sobre leitura especializada e podem voltar a construir a partir dos fundamentos após a admissão no programa de Doutorado.

21 Para uma lista das melhores revistas generalistas, ver: https://leiterreports.typepad.com/blog/2022/07/best-general-philosophy-journals-2022.html. Para identificar as grandes figuras do campo olhe quem é mais citado.

guém mais está pensando. Quando estava escrevendo minha dissertação, eu fui superado três vezes. Nesses dias, que raramente acontecem, pois eu tenho um padrão não-usual de familiaridade com a literatura. Eu li profundamente sobre percepção, caráter fenomenal, fundamentação metafísica, epistemologia do conhecimento de primeira ordem, e internalismo sobre razões práticas, então minhas ideias eram improváveis de ocorrer a outros - não porque eu sou mais inteligente ou li mais, mas porque li diferente. Portanto, busque seu objeto de pesquisa em lugares remotos, mas busque-os profundamente.

ESCRITA: PROCESSO

Escrever um artigo é como construir uma cidade: leva tempo, e em grande quantidade. A sessão de maratona ocasional não é suficiente; boas ideias devem ferver (*simmer?)* no subconsciente por muitos meses. Assim, eu reservo um bloco de tempo diário para minha escrita. Eu trato esse tempo como sagrado: eu não deixo ser espremido por ensino, correção de provas, leitura ou e-mails. (Ajuda que eu agendo meu bloco de escrita o mais cedo possível, geralmente às 9:00 da manhã) Eu abro mão desse tempo apenas durante períodos de férias, doença ou emergência.

Eu escrevo por cerca de 10 horas por semana: 1 hora por dia de aula e 2.5 horas por dia sem aula. Eu fiz uma pesquisa informal com cerca de doze filósofos em instituições de pesquisa de ponta, e eles dizem constantemente que, durante períodos de produtividade de pico, eles escrevem por cerca de 20 horas por semana. Conheço uma pessoa que chega a 40 horas de escrita por semana. O histórico de publicação dessa pessoa é espetacular.

Escrever é difícil, e eu frequentemente fico empacado. Quando isso acontece, eu não tento resolver o problema na minha cabeça; isso, eu aprendi, é como esperar por Godot. Pois a memória funcio-

nal é *extremamente limitada* - nossas mentes conseguem sustentar 5-9 ideias por vez- então, se a solução está a 10 passos de distância, nunca será achada. Felizmente, a memória de computador é efetivamente ilimitada. Portanto, eu gosto de *escrever* para resolver meus problemas. Eu começo descrevendo o problema: "Meu argumento depende da premissa *p*, mas eu não tenho nenhuma evidência para a premissa *p*". Então eu faço um *brainstorm* de soluções, anotando qualquer ideia que me ocorre: "Talvez *q* é evidência para *p*". Se eu percebo que essa solução não funciona, eu também posso escrever, algo como: "não, *q* não é evidência para *p* porque […]". Eu talvez, então procure por outra evidência para *p* ou tente um argumento diferente que dependa de alguma outra premissa. Tudo isso, também, vai na página. Como resultado, todo o meu trabalho tem sido revisado múltiplas vezes, e para cada 10.000 palavras que público há cerca de 100.000 palavras que são descartadas. (Sério. Eu fiz a contagem).

Tudo isso é como navegar um labirinto: eu faço muitas curvas erradas, e mesmo a curva certa muitas vezes leva para mais longe da saída. Paciência ampla é o que me leva para a luz.

ESCRITA: CONTEÚDO E FORMA

O que constitui excelência na escrita filosófica? Eu acredito que são as qualidades listadas abaixo.

A lista será controversa, pois é o produto de uma concepção controversa de excelência filosófica[22]. Insto aqueles com uma concepção diferente de excelência filosófica – a maioria dos leitores, imagino – a articular suas próprias concepções. Estou falando sério.

22 Foi Tamar Gendler quem compartilhou comigo as linhas básicas dessa concepção. Lembro-me de uma conversa em particular: ocorreu no *Clare's Corner Copia* em 17 de maio de 2013 e foi a melhor instrução na arte da escrita filosófica que já tive. Abaixo Tamar encontrará muito dos conselhos que ela me deu – especialmente em minhas descrições da sistematicidade, significância, domínio da literatura, e autoridade – e, em conformidade com a última virtude, digo que a concepção articulada aqui é ultimamente minha própria.

Tal exercício força um tipo de reflexão e precisão que será de grande ajuda para qualquer filósofo. As qualidades são ordenadas por importância pedagógica (que não é o mesmo que contribuição para excelência filosófica) da maior para a menor. Nas notas de rodapé, eu também identifico trabalhos que são modelos em cada qualidade. Estude esses modelos como um general estudaria as batalhas de Alexandre ou Napoleão.

Ambição. *Isso, acima de tudo*. Considere o que seria necessário para um texto atingir os padrões filosóficos mais altos. Teria que ser, na maior medida possível, rigoroso, inovador, dialeticamente sensível, econômico, sistemático, preciso, coeso, claro, etc. Medidos contra esse ideal, os trabalhos de Platão, e Nagarjuna, Hume e Kant são – nada mal. Mire mais alto. Você nunca irá atingir o alvo, mas há nobreza na tentativa[23]. Não se apresse. Aprenda a escrever uma resposta, então um artigo original curto, então um mais longo, então um livro. Mas sempre esteja trabalhando no que está um pouco acima da sua capacidade, e deixe que a perfeição seja o horizonte para o qual você está caminhando.

Rigor. Apoie sua tese com evidências *extremamente convincentes*. Isso talvez assuma a forma de uma única consideração muito convincente[24] ou uma série de considerações que se tornam muito convincentes quando tomadas em conjunto[25]. Se limite a evidências dialeticamente eficientes - evidencias que até seu oponente deveria aceitar[26]. Assim, evite depender senão das intuições mais robustas[27]. Ao invés disso, foque em considerações teóricas (simplicidade, poder explicativo, fecundidade etc.), dados científicos, fatos linguísticos, e verdades ordinárias óbvias[28], ou mostre que sua teoria é rigorosamente melhor que a do seu oponente[29].

23 Fine (1994); Williamson (2000); Chalmers e Jackson (2001); Schaffer (2009) e (2016); Skorupski (2010); Greco (2012); Berker (2013); e Lormand (ms). Esses trabalhos talvez fiquem abaixo dos grandes trabalhos da história e certamente ficam abaixo do ideal. Mas ao menos eles *tentam*.

24 Williamson (2000, cap. 4); Bailey (2010).

25 Williamson (2000, cap. 11); Shah (2003); Kolodny (2005); Schaffer (2009, p. 366-373) e (2016); Evans (2013); Moss (2013).

26 Balog (1999); Levine (2010); Greco (2012, §2, especialmente p. 350).

27 Fine (1994); Johnston (2004); Schwitzgebel (2008).

28 Chalmers and Jackson (2001); Moss (2013); Sinhababu (2015).

29 Lewis (1979); Sinhababu (2015).

Não se contente com apresentar uma objeção *prima facie*. Pressione o seu ponto o máximo possível: considere todas as categorias possíveis de resposta (ver discussão sobre siistematicidade abaixo) e mostre que todas elas falham. Também aponte posições de contingência – e.g., mostre que um oponente que rejeita uma premissa crucial do seu argumento talvez ainda aceite alguma premissa mais fraca que apoia uma versão mais fraca, mas ainda interessante da sua conclusão[30]. E, se há múltiplas rotas independentes para a sua conclusão, aponte isso.

Você frequentemente quererá se basear em afirmações que você não pode rigorosamente sustentar. Em tais casos, *abandone quaisquer argumentos para essas afirmações e as introduza como pressupostos*[31]*.* Não hesite em fazer suposições controversas contanto que você as identifique como tal; apenas mencione brevemente as motivações para elas e siga adiante. Declare todas as suposições desde o início, contudo, pois seu leitor se sentirá enganado se você se apropriar de afirmações controversas depois que o argumento já estiver em andamento.

Inovação. Enfatize o que importa mais: sua contribuição nova. Revise o que já foi dito apenas para armar o palco para isso.[32]Inovação é frequentemente suprimida no trabalho de estudantes de graduação, onde 80-90% da contagem de palavras é gasta em revisão da literatura e o pequeno restante é novo. Isso é o oposto da proporção correta. Para acertar a proporção, lembre-se que uma ideia complexa pode ser colocada em cem páginas ou em uma única frase. Seus resumos deveriam pender para o último ponto, pois sua audiência usualmente consiste de *experts* que conhecem o *background* da terminologia, as posições e os argumentos. Detalhes, porém, são necessários para aquelas ideias com as quais você irá dialogar de forma próxima. Se o seu artigo vai minar a última premissa de um argumento de 4 premissas, você pode dedicar uma

30 Moss (2013, §5.5).
31 Lormand (1996, p. 52-53, 61).
32 Veja quase qualquer coisa publicada em quase qualquer lugar.

frase para explicar por que seu oponente aceita as premissas 1-3, deixando várias citações nas notas de rodapé, enquanto vá explicando o caso para a premissa 4 pacientemente e em detalhes.

Sensibilidade dialética. Sua voz é a contribuição mais recente a uma conversa de milênios de duração. Mostre uma sensibilidade aguçada a esse fato.

A literatura em um tópico geralmente consiste de um punhado de trabalhos seminais e uma inundação de trabalhos subsequentes. Possua um conhecimento profundo de todos os trabalhos seminais e dos trabalhos subsequentes que você considera excelentes. Possua ao menos uma familiaridade operacional com quase todo o resto, especialmente trabalhos recentes – digamos, tudo o que foi publicado nos últimos dez anos ou ainda a ser publicado. Gaste um esforço extra para entender as ideias influentes com as quais você simpatiza menos.

Em um nível intelectual, demonstre sua sensibilidade dialética fazendo um novo e iluminador mapa do terreno – veja a discussão de autoridade e sistematicidade abaixo[33]. Em um nível mais prático, demonstre sã sensibilidade dialética por meio de citações assíduas. Dê crédito a quem desenvolveu as definições, defende as visões e construiu os argumentos que você está discutindo. Para minimizar arbitrariedades, ordene suas citações por data de publicação ao invés de pôr em ordem alfabética (embora suas referências ainda precisem ser em ordem alfabética). Tome cuidado especial ao citar qualquer um que possa avaliar seu artigo[34]. Se você não conhece bem uma área, pergunte a outros quais trabalhos são relevantes.

Nada disso deveria virar uma confusão. Mantenha o máximo de citações possível nas notas de rodapé – veja a próxima virtude.

Autoridade. Seja um mestre no tópico. Não confie acriticamente nas distinções e definições providas por outros filósofos; seja ainda mais preciso[35]. Não descreva as motivações para várias posi-

33 Lormand (1996) e (ms); Neta (2002, p. 664); Turri (2010).
34 Schellenberg (2014).
35 Lormand (1996, introdução e §1) and (ms, introdução e §1); Schellenberg (2010); Berker

ções como elas são descritas por figuras influentes; seja ainda mais perspicaz. E não somente responda os argumentos de seus oponentes. Também exponha as melhores versões de seus argumentos, as versões que eles *deveriam* ter dado, e responda a essas também[36].

Você é um filósofo, não um historiador. (Novamente, esse guia é para os que trabalham com filosofia contemporânea.) Então *foque nas ideias ao invés de nos filósofos que as pensaram*: no texto principal do seu artigo, minimize brutalmente citações e referências. Você talvez precise mostrar ao seu leitor que você está atacando teses amplamente endossadas, defletindo objeções populares, e solucionando problemas proeminentes, mas faça o mínimo para alcançar esses propósitos: encurte citações, reúna citações relacionadas juntas, e mude todas menos as mais cruciais citações para notas de rodapé. Então continue com o exame das próprias ideias. Na verdade, quando possível, seu texto principal não deveria conter nenhuma citação ou referências[37].

As notas de rodapé são uma história completamente diferente: elas devem ser ricas em referências, conforme a discussão sobre a sensibilidade dialética.

Economia. Alguns cientistas de foguetes abastecem uma nave espacial com a quantidade exata de combustível que ela precisa para completar sua missão. Construa seus argumentos com o mesmo espírito: ajuste suas premissas e conclusão até elas corresponderem precisamente. Trabalhando de uma ponta, encontre *a conclusão mais forte* apoiada por suas premissas (ou a classe mais ampla de visões atingidas pela sua objeção, ou […]. Um argumento bem construído não irá mirar apenas na visão muito específica de um filósofo proeminente. Irá mirar em uma classe substancial de vi-

(2013, p. 337-338 e 344-348); Millar (2016).

36 Lewis (1984).

37 Muito embora referências no texto principal tenham mais valor para historiadores da filosofia que para filósofos contemporâneos. Isso não é porque você deveria acatar (*defer?*) Platão ou Aristóteles - veja a discussão sobre ambição - mas porque fazer referência a figuras históricas ajuda a localizar sua visão contra outras no maior nível de generalidade e possui o valor literário da alusão (*allusion to boot?*). Veja por exemplo Yablo (1997); Street (2010); Millar (2016).

sões. Delineie essa classe. Também considere se o argumento pode atingir uma classe mais ampla de visões com apenas premissas um pouco mais fortes[38].

Trabalhando da outra ponta, encontre *as premissas mais fracas* que apoiam sua conclusão. Quando possível, substitua premissas controversas por outras menos controvertidas. Também considere se as premissas podem ser enfraquecidas substancialmente enquanto a conclusão do argumento é enfraquecida somente um pouco[39].

Continue esse processo de afinação até o seu argumento estar perfeitamente ajustado[40].

Seja econômico com as palavras também. Quando couber – e não cabe sempre – diga "epistêmico", "ôntico", "semântico" (*semantic*), "social", e "fenomenal" ao invés de "epistemológico", "ontológico", "semântico" (*semantical*), societal, e "fenomenológico".

Sistematicidade. Minimize arbitrariedade. Quando for descrever visões possíveis em algum tópico, não apenas liste as visões atualmente influentes na literatura. Ao invés disso, desenvolva uma *taxonomia produtiva* – novamente, uma que divida as visões possíveis em categorias que sejam mutuamente excludentes, conjuntamente exaustivas, e separadas por linhas-limítrofes importantes – e situe todas as visões atualmente influentes dentro dela[41]. Quando for expor um problema, não simplesmente liste afirmações que são difíceis de reconciliar. Ao invés disso, identifique *n* afirmações de tal modo que cada uma seja mito plausível, qualquer *n*-1 delas seja consistente, mas todas *n* sejam inconsistentes[42]. Quando for abordar objeções, não simplesmente liste várias objeções ou visões opostas que ocorrem a você. Ao invés disso, divida objeções

38 Berker (2013) avança (*leverages?*) uma única ideia central contra uma classe muito ampla de teorias.
39 Neta (2002), Sinhababu (2009), and Lormand (ms, §4) fazem muito trabalho com recursos esparsos
40 Bailey (2010); Turri (2011); Sinhababu, (2015).
41 Street (2006, §2) e (2010, p. 369-370). Aristóteles e Kant também são escritores maravilhosamente sistemáticos que usam taxonomias com forte efeito (*to strong effect*?). Argumentos por dilema são taxonomias à serviço de um uso especial: Chalmers, (2007, p. 173- 179).
42 Egan e John (ms, p. 1).

ou visões opostas em uma taxonomia ou agrupamentos salientes e aborde cada agrupamento saliente de objeções[43]. Quando for atacar uma visão, não simplesmente providencie o contra-exemplo chave. Também identifique a classe relevante de contra-exemplos, diagnostique o traço problemático da visão oposta que a deixa aberta a contra-exemplos dessa classe, e mostre que sua visão não tem esse traço problemático[44]. Mesmo quando fizer a transição entre parágrafos ou seções, deixe implicitamente claro por que o novo tópico é o seguinte na agenda.

Precisão. Uma afirmação precisa é específica e expressa a ideia pretendida pelo autor. Uma afirmação, portanto, pode ser imprecisa de duas maneiras: pode ser vaga ao invés de específica, ou pode falhar em expressar a ideia pretendida pelo ator independentemente de sua especificidade[45]. Evite esses erros[46].

Linguagem metafórica, embora por vezes de grande ajuda em outros aspectos, pode disfarçar imprecisão, então se certifique de que você sempre saiba o que você quer dizer literalmente[47]. Ferramentas formais, por outro lado, podem lhe ajudar a ser muito preciso, mas não as use quando o português ordinário bastar.

Ocasionalmente, imprecisão é para o melhor – por exemplo, quando contribui para facilitar a comunicação e não afeta seu argumento.

Coesão. Essa virtude não se relaciona com uma visão única, mas com um sistema de visões – uma **teoria**. Uma teoria coesa consiste de visões que se apoiam mutuamente, visões cujo poder explicativo coletivo é muito maior do que a soma de seus poderes explicativos individuais[48].

43 Millar (2016).
44 Gendler (2002, §3); Enoch (2006, §5). Turri (2011) leva adiante uma analogia positiva disso: ele articula com grande precisão como uma certa classe de visões razoavelmente evita o problema Gettier.
45 Obviamente, uma afirmação pode ser imprecisa das duas maneiras de uma vez.
46 Lormand (1996) e (ms); Williamson (2000, cap.4); Bailey (2010); Schaffer (2016).
47 chaffer é m mestre da metáfora precisa. Veja seus (2009) e (2010).
48 Williamson (2000); Neta (2002); Skorupski (2010); Graham (2012); Moss (2013); Schaffer (2016); Lord (2017).

As virtudes de economia e coesão podem parecer competir. Não é o caso: embora uma boa teoria coesa terá muitos postulados, estes ainda serão os postulados mais esparsos para atingir todas as restrições relevantes.

Clareza. Em qualquer ponto do seu artigo, seu leitor deve saber o que aconteceu, o que está acontecendo, e o que irá acontecer.

Convém ser generoso no uso de **pontos de sinalização** – dispositivos que indicam as relações entre ideias[49]. Estes incluem frases como "nessa seção, argumentarei que", e palavras como "portanto", "uma vez que", "porque", "entretanto", "mas", "logo", "muito embora", "apesar de", "ademais" e "consequentemente". Pontos de sinalização não são sempre palavras; eles podem incluir quebras de parágrafo e seção, sinais de pontuação (colunas, traços, parênteses), e mais.

Também convém fugir dos detalhes em pontos cruciais. Na introdução do seu artigo, articule, o mais diretamente possível, o(s) problema(s) filosófico(s) central(is) que você irá discutir e a(s) solução(ões) central(is) que você irá propor. Na conclusão do seu artigo, reformule sua(s) solução(ões) de um modo que o leitor possa reconhecer apenas agora que eles chegaram ao final. E, no corpo do seu artigo, desça aos detalhes e complicações quando o seu argumento os requerer; caso contrário os remova. Da mesma forma para introduções, conclusões e corpos das seções individuais do seu artigo[50].

Concretude. Não é da nossa natureza pensar no abstrato: veja a discussão anterior sobre usar casos concretos para entender ideias abstratas. Então, como uma ajuda ao entendimento do leitor, faça uso generoso de exemplos concretos para suplementar (mas não substituir) o pensamento abstrato[51].

Graça. Busque oportunidades para a nota irônica, a observação perspicaz, a metáfora impressionante[52]. E faça seus exemplos me-

49 Lewis (1979); Schaffer (2009), (2012), (2016).
50 Fine (1994); Lewis (1979); Lormand (1996) e (ms); Schaffer (2009) e (2016); Berker (2013); Evans (2013); Lord (2017).
51 Lewis (1979); Gendler (2002, p. 47) e (2008); Sinhababu (2015).
52 Williamson (1995, primeira frase); Yablo (1997, fn. 17); Schaffer (2009, p. 355), (2016, p.

moráveis, talvez com humor, alusão, ou descrição pitoresca. Exemplos de estoque, banais, são um desperdício.

Contudo, não use graça às custas de clareza ou precisão. E seja econômico. Graça é como sal: aprazível em moderação e nocivo em excesso.

ESCRITA: HEURÍSTICAS

Ideias brilhantes não vêm de encantamentos místicos, mas de heurísticas simples. Aqui vão algumas que são produtivas. A última é de longe a mais importante, e, portanto, recebe de longe o maior espaço[53].

A heurística da arregimentação: Coloque todos os argumentos, seja seus ou do se oponente, na forma premissa-conclusão.

Pelas razões dadas no §1, pratique essa heurística religiosamente. Aplique-a mesmo a objeções e respostas: estes são apenas argumentos que apontam que outro argumento é falho (que ele possui uma premissa falsa ou sem apoio, envolve uma inferência ruim etc.).

A heurística em rede: inicie com alguma coisa importante. Em seguida, trace a rede de outras coisas importantes que (possivelmente) se relacionam a isso e use-os para gerar perguntas produtivas sobre a coisa original.

Exemplo: Comece com o conhecimento. Isso está (possivelmente) relacionado à justificação, evidência, derrota, casos de Gettier, casos de loteria, normas de asserção e explicações causais da ação. Isso levanta uma série de perguntas produtivas sobre qualquer teoria do conhecimento: o que isso implica sobre todas essas outras coisas, e essas implicações são plausíveis ou não?

A nova heurística do trabalho*: Busque novos trabalhos para*

92-93), e (2017, penúltimo parágrafo de §3.1); Schwitzgebel (2012, p. 39-40).

53 Mais heurísticas são discutidas em Hájek (2014). Ele recomenda, dentre outras coisas, checar se uma descrição definida tem um referente único, examinado casos extremos ou quase-extremos, e considerando casos de auto-referência.

teorias antigas. Esse talvez seja um caso especial da heurística em rede.

Exemplo. Tem se argumentado que o conhecimento ajuda a explicar causalmente a ação, mas essa visão tem sido primariamente defendida por *invariantistas não-céticos* sobre conhecimento. Então, você pode questionar se outras teorias também podem usar o conhecimento para providenciar explicações causais para a ação, e, se sim, como essas explicações se comparam com aquelas dadas por *invariantistas não-céticos*. Essa questão foi o que levou a ideia principal do meu artigo de 2024 "*Invariantism, contextualism, and the explanatory power of knowledge*", onde eu argumento que contextualistas se saem até melhor que *invariantistas não-céticos* nesse sentido.

A heurística da substituição: Explicite uma ideia importante em uma frase curta, sublinhe expressões chave, e tente substituí-las por expressões relacionadas[54].

Eu não consigo exagerar o poder dessa heurística. A melhor coisa que eu escrevi foi meu livro *A Pluralist Theory of Perception*, e ele veio em grande parte das iterações da heurística da substituição.

Essa heurística pode gerar novas evidências a partir de velhas. Por exemplo, relembre dessa supracitada evidência:

Percepções nos permitem aprender o que certas coisas são, em si e por si mesmas.

Vamos aplicar a heurística da substituição aqui. Primeiro, sublinhamos algumas expressões chave

Percepções nos permitem aprender o que certas coisas são, em si e por si mesmas.

Então nós geramos novas afirmações substituindo uma das expressões sublinhadas - digamos, "percepção" - por uma expressão similar. Três movimentos fáceis são ir para cima (de "percepção" para "estado sensorial"), baixo (de "percepção" para "percepção consciente") ou para o lado também:

54 John Turri e Jonathan Schaffer são especialmente proficientes com a heurística da substituição. Veja por exemplo Turri (2010); Schaffer (2005a), (2005b), e (2012).

Alucinações nos permitem aprender o que certas coisas são, em si e por si mesmas.

Agora refletimos se essa afirmação é verdadeira ou falsa. Seja como for, ganhamos novas evidências: descobrimos ou uma simetria ou uma assimetria entre percepção e alucinação. Nesse caso, acredito que a afirmação é verdadeira: se você nunca experienciou nada vermelho, e você alucina algo vermelho, então essa experiência, também, lhe permitiria aprender *o que vermelhidão é*, *em si e por si mesma*.

Evidências são valiosas. Então, vale a pena repetir a heurística muitas vezes. Por exemplo, podemos gerar também essas afirmações:

Percepções nos permitem aprender o que certos objetos são, em si e por si mesmos.

Percepções nos permitem aprender o que certas propriedades são, em si e por si mesmas.

Alucinações nos permitem aprender o que certos objetos são, em si e por si mesmos.

Alucinações nos permitem aprender o que certas propriedades são, em si e por si mesmas.

Eu vou pular, passar por cima dos detalhes aqui, mas acredito que a reflexão apoia a primeira, segunda e quarta dessas afirmações, enquanto mina a terceira. Se for assim, então há tanto uma *simetria* interessante entre percepções e alucinações - ambas nos permitem aprender o que certas propriedades são, em si e por si mesmas - quanto uma *assimetria* interessante entre elas - percepções, mas não alucinações nos permitem aprender o que certos objetos são, em si e por si mesmos.

Uma vez que tivermos descoberto novas evidências, podemos usar isso para testar teorias existentes. E, se essas teorias se provarem inadequadas, podemos usar a heurística da substituição para gerar melhores teorias. Considere, por exemplo, essas visões realistas ingênuas populares:

i) Perceber um objeto e suas propriedades é sustentar uma relação primitiva, não-representacional de consciência – familiaridade com aquele objeto e aquelas propriedades.
ii) Alucinar é não sustentar qualquer relação de consciência com qualquer coisa.

A segunda afirmação é, discutivelmente, inconsistente com as evidências: se alucinações não nos fizessem conscientes de nada, então elas não poderiam nos permitir aprender o que propriedades são, em si e por si mesmas. Vamos tentar usar a heurística da substituição para melhor a teoria. Primeiro sublinhamos expressões chave:

Alucinar é não sustentar qualquer relação de consciência com qualquer coisa.

Então substituímos essas por expressões similares objetivando explicar nossas novas evidências. Isso pode eventualmente nos levar a essa nova teoria realista ingênua:

Perceber um objeto e suas propriedades é sustentar uma relação primitiva, não-representacional de consciência – familiaridade – com aquele objeto e aquelas propriedades.

Alucinar é sustentar uma relação primitiva, não-representacional de consciência – familiaridade – com certas propriedades (mas não quaisquer objetos).

Isso discutivelmente explica as evidências. Tanto percepções quanto alucinações nos permitem aprender o que certas propriedades são, em si e por si mesmas, porque tanto percepções quanto alucinações nos familiarizam com propriedades; mas apenas percepções nos permitem aprender o que alguns objetos são, em si e por si mesmos, porque apenas percepções nos familiarizam com quaisquer objetos[55].

Esse é apenas o começo da história. Temos muito mais evidências sobre percepções e alucinações, e podemos "colocar isso para rodar" na heurística da substituição para gerar muito mais evidên-

55 Essa é a linha de pensamento principal em Johnston (2004).

cias. Além disso, há muitas outras teorias além da teoria realista ingênua acima e, também, podemos testá-las contra nossas evidências, velhas e novas. Se essas teorias se provarem inadequadas, então podemos usar a heurística da substituição para gerar alternativas.

Aqui vai um último exemplo da heurística da substituição em ação. Considere essa visão influente em epistemologia:

Asserir *p* é epistemicamente permissível somente no caso de se conhecer *p*.

Podemos gerar novas visões a partir desta. Primeiro, sublinhamos algumas expressões chave:

Asserir *p* é epistemicamente permissível somente no caso de se conhecer *p*.

Então substituímos as expressões sublinhadas por expressões relacionadas. Por exemplo, podemos substituir a primeira expressão:

Agir com base em *p* é epistemicamente permissível somente no caso de se conhecer *p*.

Crer em *p* é epistemicamente permissível somente no caso de se conhecer *p*.

Ou a segunda expressão:

Asserir *p* é epistemicamente bom somente no caso de se conhecer *p*.

Asserir *p* é epistemicamente virtuoso somente no caso de se conhecer *p*.

Asserir *p* é epistemicamente bem-sucedido somente no caso de se conhecer *p*.

Ou a terceira expressão:

Asserir *p* é epistemicamente permissível somente no caso de se crer justificadamente em *p*.

Asserir *p* é epistemicamente permissível somente no caso de se ter certeza de *p*.

Eis que a maioria dessas visões tem sido defendida na literatura[56]. Também podemos repetir a heurística para gerar visões mais distantes - por exemplo:

Asserir *p* é epistemicamente bem-sucedido somente no caso de se conhecer *p*.

Agir com base em *p* é epistemicamente bem-sucedido somente no caso de se conhecer *p*.

Crer em *p* é epistemicamente bem-sucedido somente no caso de se conhecer *p*.

Eu defendo essas três últimas visões em meu artigo de 2016, "*Knowledge and other norms for assertion, action, and belief,*" e muito das evidências que eu uso para apoiá-las também veio da heurística da substituição.

TRÊS NOTAS FINAIS

Primeiro, não use somente essas heurísticas de forma isolada. O verdadeiro poder vem quando você repete cada heurística múltiplas vezes e entrelaça diferentes heurísticas juntas.

Segundo, mesmo as melhores heurísticas na maioria das vezes geram lixo, então não se apegue a qualquer ideia que venha primeiro. Gere *muitas* ideias. Então vasculhe a lama à procura daqueles raros flocos de ouro.

Finalmente, *as evidências vêm primeiro*. Não gere uma nova visão para então tentar inventar novas evidências para apoiá-la. Comece gerando novas evidências e, se as visões antigas não se encaixam nas evidências totais, gere novas visões que o façam. (Também é aceitável gerar uma nova visão e então, com uma mente aberta, busque evidências que poderiam confirmar ou refutá-la).

ESCRITA: ESTRATÉGIAS DE PUBLICAÇÃO

Revistas de filosofia tendem a ter uma taxa de aceitação entre 5%-15% - digamos 10% em média. Isso significa que quando você

56 Veja a literatura extensa que se desenvolveu de Williamson (2000, cap. 11).

submete um artigo, você está jogando poker. Então *pense como um jogador de poker*.

Não espere ter qualquer artigo particular aceito em qualquer revista particular; rejeição é sempre o resultado mais provável. Tenha um coração de pedra em relação a isso. Você está objetivando *cultivar uma margem* – uma vantagem na sua taxa de aceitação versus a média – *e aplicá-la repetidamente*.

Mesmo uma margem pequena é massiva no longo prazo. Minha taxa de aceitação, contando todas as minhas 119 submissões, é 15%, então minha margem é só 5%. Mas isso é *gigante:* significa um aumento de 50% em publicações ao longo do tempo. Você deveria mirar mais alto. Meu palpite é que entre os filósofos "de prateleira superior", uma taxa de aceitação de 30% é comum o suficiente, e talvez os melhores mesmo chegam a 40%. Todo artigo que você escrever pode ser mais claro, mais rigoroso, mais sistemático. Sempre procure pelo próximo 1% melhor.

Isso significa que você deveria inundar jornais com submissões? Não. Veja minhas taxas de aceitação para artigos originais do início ao fim:

> No primeiro local em que foram submetidos: 0%.
> No segundo local em que foram submetidos: 12.5%.
> No terceiro local em que foram submetidos: 11.1%.
> No quarto local em que foram submetidos: 14.3%.
> No quinto ou posterior local em que foram submetidos: 21.9%.

Por que o primeiro número está no chão? Não pela falta de esforço; minhas primeiras submissões são tão boas quanto eu consigo fazer. É porque meus artigos sempre têm *algumas* fraquezas sérias que eu deixo passar e os avaliadores notam. (Filosofia é difícil; ninguém pode pensar em tudo). Por que os números aumentam tanto? Porque, quando essas fraquezas me são apontadas, eu faço revisões profundas para tirá-las, então, quanto mais rejeições meus artigos acumulam, melhor eles ficam. Isso faz uma diferença gigante nas chances – ao menos 21.9%. Então foque em qualidade,

não quantidade. Para publicar em grandes quantidades, você deve escrever *muitos* artigos de alta qualidade.

O caminho para um artigo de qualidade não é fácil: é preciso encarar relatórios negativos de avaliadores: e esse tipo de criticismo duro não é agradável de se ouvir. Mas aceite como aceitei, pois, embora eu tenha recebido comentários maravilhosos de mentores e amigos; avaliadores têm sido minha fonte de comentários *mais útil de todas*: geralmente, eles são especialistas no tópico, eles leem com grande cuidado, e eles oferecem um retorno extenso e agudamente crítico.

Ainda assim, quando eu recebo relatórios negativos de avaliadores, estou muito abalado para começar revisões. Eu preciso esperar um ou dois dias antes de poder lê-los com olhos claros. Então eu considero cuidadosamente cada comentário. Raramente, eu decido que um comentário é simplesmente equivocado e deve ser ignorado. Mais comumente, penso que um avaliador não entendeu o ponto, mas eu posso garantir que ele não seja mal-entendido novamente. Mais comumente que tudo, porém, concluo que o avaliador encontrou uma fraqueza importante no meu argumento, e eu "abro o capô" para grandes reparos.

Posso recomendar algumas estratégias para aumentar a quantidade do que você escreve enquanto mantêm a qualidade. Leva muito tempo para ler e pensar profundamente em qualquer tópico, então maximize seu investimento: escreva vários artigos em um único tópico ao invés de ficar voando de um para o outro. Ainda melhor, tenha um **projeto**: uma ideia filosófica grande o suficiente que muitos artigos são necessários para o seu desenvolvimento apropriado. Trabalhar em um projeto irá, como um subproduto bem-vindo, melhorar seu pensamento na medida em você se estabelece nele. Além disso, quando estiver escrevendo artigos, sejam eles parte de um projeto ou não, limite cada um a um único tópico fortemente demarcado, seguindo a discussão anterior de foco e economia. Similarmente, faça um artigo até completa-lo, ao invés de trabalhar em

vários ao mesmo tempo. Isso permitirá que você submeta artigos muito mais rapidamente.

Saiba que é uma longa jornada entre colocar seus dedos no teclado e ter seu artigo aceito. Em média leva cerca de 4 meses para conseguir fazer a primeira submissão, e, em todas as minhas publicações, tem havido um intervalo médio de 22 meses entre a primeira submissão e a aceitação final. Isso dá um total de *pouco mais de 2 anos*.

Portanto, para o bem da sua carreira, você deve começar a escrever anos antes de marcos chave. Você deve ter várias publicações antes de entrar no mercado de trabalho, e você provavelmente enviará pedidos de emprego quase um ano acadêmico inteiro antes de defender sua dissertação, se não antes. (Essas duas atividades deveriam ser praticamente co-extensivas). Submeta o artigo para revisão dentro de 6 meses. Também, para a maioria das posições, você precisará submeter seu *currículo para titularidade* por volta do começo do seu quinto ou sexto ano, e até lá você deve ter um corpo de trabalho substancial. Então, se você conseguir um trabalho como esse, você terá pouco tempo para poupar. Continue submetendo partes da sua dissertação para análise à medida que você as completa. Uma vez que sua dissertação estiver completa, se dê um mês para celebrar; então comece novos trabalhos *imediatamente*.

Isso tudo é trabalho duro. Mas deveria ser feito alegremente. Encontre seu prazer não primariamente na expectativa distante de publicação, mas no ato próximo da própria escrita – o ato da descoberta filosófica.

CULTIVANDO-SE COMO UM(A) FILÓSOFO(A)

Esse guia de escrita começou como uma autobiografia, e está na hora de terminar a história. Depois dos meus primeiros passeios miseráveis no mundo da publicação, eu percebi que não tinha habi-

lidades de escrita cruciais, e resolvi preencher as lacunas. Eu comecei pedindo todo *feedback* que eu poderia receber.

Eu encontrei um obstáculo imediatamente. Eu aprendia que deveria incluir uma citação particular, aparar uma seção particular, e providenciar mais e mais evidências para uma afirmação particular. Mas, embora eu pudesse seguir esses conselhos, não tinha ideia quais *princípios gerais* estavam em operação. Então eu simplesmente repetia meus erros em outros lugares.

Foi aqui que minha falta de talento foi manifestada, pois talento, eu conjecturo, consiste principalmente na habilidade de perceber princípios gerais a partir somente de dicas e exemplos. Como um dançarino talentoso que vê uma performance dramática de tango e *simplesmente sabe* como dançar daquela maneira, um filósofo talentoso vê a ambição de Platão e a sistematicidade de Kant e *simplesmente sabe* como escrever daquela maneira. O resto de nós precisamos ser avisados para alongar nossos passos, alinhar nossos quadris, levantar nossos queixos.

Sem o benefício do talento, eu precisei tentar descobrir os *exatos, mas gerais princípios* da excelência filosófica. Quando aconselhado a incluir uma citação, aparar uma seção, e providenciar mais evidências para uma afirmação, eu tentei articular os exatos princípios gerais que avalizavam incluir uma citação, aparar uma seção, e providenciar as evidências. Similarmente, eu busquei exemplos de escrita filosófica – por exemplo, eu mergulhei no trabalho de vários filósofos que estavam consistentemente publicando nas principais revistas – e tentei articular os exatos princípios gerais em jogo ali. Eu também pedi a filósofos bem-sucedidos para me dizerem que trabalhos eles consideravam melhores e porque, o que eles viam como os melhores traços de seu próprio trabalho, e como eram seus processos de leitura e escrita.

Eu registrei o que encontrei em um documento pretendido para uso pessoal. Este eventualmente se expandiu para se tornar esse guia de escrita.

Nessas tentativas de melhorar minha escrita, eu estava me engajando em refletir a três níveis. Eu estava refletindo, primeiro, sobre o que faz um *trabalho* filosófico excelente; segundo, sobre o que faz um *processo* excelente de produzir trabalho filosófico; e terceiro, sobre como uma *pessoa* pode, sem depender de talento, identificar e aprender esses processos. Eu penso nesses níveis como correspondendo a bens, regras e virtudes que são distintivas da filosofia. Meu conselho mais básico em auto-cultivo, então, é de levar a cabo suas próprias reflexões em todos esses três níveis.

Um método prático para se conseguir isso é *produzir seu próprio guia para fazer filosofia*. (Se você internalizou meus conselhos prévios sobre ambição e autoridade, então você certamente duvidará de muito do que achar aqui). Comece pequeno: quando ler uma grande obra de filosofia, escreva o que a faz grande em termos precisos, mas, gerais. Não há necessidade de fazer isso sozinho; discuta suas ideias com amigos e mentores. Você pode reservar seu guia para uso pessoal, mas articular sua concepção de excelência filosófica o mais precisamente que você pode, isso lhe dará muito mais controle sobre o seu trabalho.

Cultive-se não apenas como escritor(a), mas também como pensador(a). Leia amplamente, assim como profundamente, tomando tempo para apreciar grandes obras históricas. E seja destemido ao desenvolver novas habilidades em todos os estágios da sua carreira. Nunca é muito tarde para se familiarizar com Sânscrito, lógica modal ou ciência da visão.

Certifique-se de ter uma vida além da profissão também. Para nós, filosofia é parte da boa vida, mas é somente uma parte apropriada. Eu raramente gasto mais de 40 horas por semana de pesquisa, ensino, e serviço, e eu faço do meu ideal pessoal ter relacionamentos pessoais satisfatórios, praticar hobbies, comer bem, exercitar-se regularmente, meditar ocasionalmente e dormir bem.

Eu consigo gerenciar isso tudo? Nunca! Mas eu chego perto o suficiente (e isso não é particularmente perto) para estar contente.

RECONHECIMENTOS

Para Tamar Gendler, Eric Lormand, e Andy Egan – vocês me ensinaram a pensar e a escrever. Eu me lembro, e eu sou grato.

Para Andrew Bailey, Jake Berger, Selim Berker, Ben Blumson, Amber Carpenter, Victor Caston, Jay Garfield, Fabian Geier, Sam Liao, Nico Silins, Neil Sinhababu, e Matt Walker – vocês todos talvez pensem que meus conselhos neste guia são loucos. Mas ao menos são menos loucos porque eu conversei com vocês.

REFERÊNCIAS

BAILEY, A. Warrant is unique. **Philosophical Studies**, v. 149, n. 3, p. 297-304, 2010.

BALOG, K. Conceivability, possibility, and the mind-body problem. **Philosophical Review**, v. 108, n. 4, p. 497-528, 1999.

BERKER, S. Epistemic teleology and the separateness of propositions. **Philosophical Review**, v. 122, n. 3, p. 337-393, 2013.

CAMPBELL, J. **Reference and consciousness**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CHALMERS, D. (2007). Phenomenal concepts and the explanatory gap. *In*: WLATER, T.; ALTER, S. (eds.). **Phenomenal concepts and phenomenal knowledge**. New York: Oxford University Press, 2007. p. 167-194.

CHALMERS, D.; JACKSON, F. (eds). Conceptual analysis and reductive explanation. **Philosophical Review**, v. 110, p. 315-361, 2001.

CHALMERS, D.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (eds). **Ontology**. Oxford: Oxford University Press.

CORREIA, F.; B. SCHNIEDER (eds). **Understanding the structure of reality**. Cambridge: Cambridge University Press.

EGAN, A.; JOHN, J. (ms). **A puzzle about perception**.

ENOCH, D. Agency, schmagency: Why normativity won't come from what is constitutive of action. **Philosophical Review**, v. 115, n. 2, p. 169-198, 2006.

EVANS, I. The problem of the basing relation. **Synthese**, v. 190, n. 14, p. 2943-2957, 2013.

FINE, K. Essence and modality. **Philosophical Perspectives**, n. 8, p. 1-16, 1994.

GENDLER, T. Personal identity and thought-experiments. **Philosophical Quarterly**, v. 206, n. 52, p. 34-54, 2002.

GENDLER, T.; BELIEF, Alief. **Journal of Philosophy**, v. 105, n. 10, p. 634-663, 2008.

GRAHAM, P. Epistemic entitlement. **Noûs**, n. 46, p. 449-482, 2012.

GRECO, D. The impossibility of skepticism. **Philosophical Review**, v. 121, n. 3, p. 317-358, 2012.

HÁJEK, A. Philosophical heuristics and philosophical creativity. *In*: PAUL, E.; KAUFMAN, S. (eds.) **The philosophy of creativity**: New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2014.

JOHNSTON, M. The obscure object of hallucination. **Philosophical Studies**, v. 120, p. 113-83, 2004.

JOHNSTON, M. Better than mere knowledge? The function of sensory awareness. *In*: GENDLER, T.; HAWTHORNE, J. (eds). **Perceptual Experience**. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 260-290.

KOLODNY, N. Why be rational? **Mind**, v. 455, n. 114, p. 509-563, 2005.

LEVINE, J. The Q factor: modal rationalism vs. modal autonomism. **Philosophical Review**, v. 119, n. 3, p. 365-380, 2010.

LEWIS, D. Attitudes de dicto and de se. **Philosophical Review**, v. 88, p. 513-543, 1979.

LEWIS, D. Putnam's paradox. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 62, n. 3, p. 221-236, 1984.

LORD. What you're rationally required to do and what you ought to do (are the same thing!). **Mind**, v. 504, n. 126, p. 1109-1154, 2017.

LORMAND, E. How to be a meaning holist. **Journal of Philosophy**, v. 93, p. 51-73, 1996.

LORMAND, E. (ms). **How to be a meaning atomist**. At http://www-personal.umich.edu/~lormand/phil/meaning/atomism.htm.

MEHTA, N. Knowledge and other norms for assertion, action, and belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 91, n. 1, 2016.

MILLAR, B. Frege's puzzle for perception. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 93, n. 2, p. 368-392, 2016.

MOSS, S. Epistemology formalized. **Philosophical Review**, v. 122, n. 1, p.1-43, 2013.

NETA, R. S knows that p. **Noûs**, v. 36, n. 4, p. 663–681, 2002.

Philosophical Studies, n. 149, p. 19-48.

RUSSELL, B. Knowledge by acquaintance and knowledge by description. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 11, n. 1, p. 108-128, 1911.

SCHAFFER, J. Contrastive causation. **Philosophical Review**, v. 114, n. 3, p. 327-358, 2005a.

SCHAFFER, J. Oxford Studies. **Epistemology 1**, 2005b.

SCHAFFER, J. On what grounds what. *In*: **Metametaphysics**: New Essays on the Foundations of, 2009.

SCHAFFER, J. Monism: the priority of the whole. **Philosophical Review**, v. 119, n. 1, p. 31-76, 2010.

SCHAFFER, J. Grounding, transitivity, and contrastivity. **Metaphysical Grounding**. 2012.

SCHAFFER, J. Grounding in the image of causation. **Philosophical Studies**, v. 173, n. 1, p. 49-100, 2016.

SCHAFFER, J. Social construction as grounding; or: Fundamentality for feminists, a reply to Barnes and Mikkola. **Philosophical Studies**, v. 174, p. 2449-2465, 2017.

SCHELLENBERG, S. The particularity and phenomenology of perceptual experience. 2010.

SCHELLENBERG, S. The relational and representational character of perceptual experience. *In*: BROGAARD, B. (ed.). **Does perception have content**? Oxford: Oxford University Press, 2014.

SCHWITZGEBEL, E. The unreliability of naive introspection. **Philosophical Review**, v. 117, n. 2, p. 245-273, 2008.

SCHWITZGEBEL, E. Introspection, what? *In*: **Introspection and consciousness**, 2012. ed.

SHAH, N. How truth governs belief. **Philosophical Review**, v. 112, n. 4, p. 447-482, 2003.

SINHABABU, N. The Humean theory of motivation reformulated and defended. **Philosophical Review**, v. 118, n. 4, p. 465-500, 2009.

SINHABABU, N. Advantages of propositionalism. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 96, n. 1, p. 165-180, 2015.

SKORUPSKI, J. **The domain of reasons**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

STOLJAR, Smithies and D. Oxford: Oxford University Press, 2003.

STREET, S. A Darwinian dilemma for realist theories of value. **Philosophical Studies**, v. 127, p. 109-166, 2006.

STREET, S. What is constructivism in ethics and meta-ethics? **Philosophy Compass**, v. 5, 5, p. 363-384, 2010.

TURRI, J. Prompting challenges. **Analysis 70**, p. 456-62, 2010.

TURRI, J. Manifest failure: The Gettier problem solved. **Philosophers' Imprint**, v. 11, n. 8, p. 1- 11, 2011.

WILLIAMSON, T. Is knowing a state of mind? **Mind**, v. 415, n. 104, p. 533-565, 1995.

WILLIAMSON, T. **Knowledge and Its limits**. Oxford: Oxford University Press,2000.

YABLO, S. Wide causation. **Philosophical Perspectives**, v. 1, p. 251-281, 1997.

CAPÍTULO 4

RESPONSABILIDADE INIDIVIDUAL E JUSTIÇA DISTRIBUTIVA: UMA DIÁLOGO ENTRE SAMUEL FLEISCHACKER, GARRATH WILLIAMS E RICHARD RNESON

Leonardo José da Costa Siebra
Danilo Vaz-Curado Ribeiro de M. Costa

INTRODUÇÃO

A busca por justiça atravessa a humanidade pelo tempo e espaço. É pouco provável que exista alguma civilização no mundo, ou, na história que não se dedicou ao esforço de promover a coesão social através da simples máxima de dar a cada um dos seus membros o que lhe é devido. Mas se a procura por justiça é compartilhada por quase toda a experiência humana, a noção do que é exatamente devido a alguém e o porquê desse merecimento são fragmentados em inúmeras teorias no decorrer dos séculos.

Aparentemente, existem casos onde não há dúvidas sobre o que é devido: devemos respeito aos nossos semelhantes; aos criminosos, punição; e aos heróis, recompensas. Mas as relações sociais são muito mais complexas do que a nossa intuição básica de justiça é capaz de prever. E o que nos parece justo hoje, talvez não fosse reconhecido no passado ou será desconsiderado no futuro.

Seja na tentativa de punir adequadamente infratores, proteger a sociedade e restaurar a ordem moral violada; ou no compromisso de garantir que cada membro da sociedade receba a sua justa parte

dos benefícios e encargos da cooperação social, qualquer interpretação de justiça encontrará dificuldades para defender sua aplicação. Principalmente quando relacionamos a questão da justiça com a noção de responsabilidade individual, ou, merecimento.

O objetivo deste artigo, então, é investigar se há uma relação coerente entre os conceitos de responsabilidade individual e de justiça distributiva, desdobrando as possíveis consequências da existência ou não desta relação. Para tal propósito, o artigo está dividido em três etapas.

Iniciaremos por uma definição do conceito de justiça distributiva extraída da obra *Uma breve história da justiça distributiva* de Samuel Fleischacker, onde o autor traça uma linha genealógica da justiça distributiva cujo início remonta desde a antiguidade até a contemporaneidade.

Depois, iremos também abordar a evolução do conceito de responsabilidade individual pela história do pensamento filosófico ocidental, adotando o caminho proposto pelo filósofo Garrath Williams em seu artigo *Responsibility*.

Por fim, utilizaremos a abordagem que Richard Arneson apresenta em seu artigo *Responsibility and Distributive Justice* e publicado no *The Oxford Handbook of Moral Responsibility,* para entrarmos, de fato, na investigação pretendida entre os dois conceitos já previamente estabelecidos.

JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

Em um sentido amplo, podemos entender a justiça distributiva como o estabelecimento dos princípios que especificam a justa distribuição dos benefícios e obrigações da sociedade entre seus membros (Blackburn, 1997, p. 213). Entretanto, segundo Fleischacker, a grande maioria dos filósofos políticos acordam hoje que o conceito moderno de justiça distributiva deve conter as seguintes premissas:

> 1. Cada indivíduo, e não somente sociedades ou a espécie humana como um todo, tem um bem que merece respeito, e aos indivíduos são devidos certos direitos e proteções com vistas à busca daquele bem;
> 2. Alguma parcela de bens materiais faz parte do que é devido a cada indivíduo, parte dos direitos e proteções que todos merecem;
> 3. O fato de que cada indivíduo mereça isso pode ser justificado racionalmente, em termos puramente seculares;
> 4. A distribuição dessa parcela de bens é praticável: tentar conscientemente realizar essa tarefa não é um projeto absurdo nem é algo que, como ocorreria caso se tentasse tornar a amizade algo compulsório, solaparia o próprio objetivo que se tenta alcançar; e
> 5. Compete ao Estado, e não somente a indivíduos ou organizações privadas, garantir que tal distribuição seja realizada (Fleischacker, 2006, p. 12).

Tal conjunto de premissas, contudo, pouca relevância teria em diversos momentos da humanidade. Autores da antiguidade clássica, por exemplo, até chegaram a utilizar o termo justiça distributiva. Porém, frisa Fleischacker, sob uma compreensão bem diversa da atual.

Aristóteles chegou a sua formulação de justiça distributiva ao distinguir inicialmente a justiça entre a universal e a particular[57]. Após esta primeira classificação, o filósofo ainda dividiu a segunda classe em dois outros âmbitos distintos. Denominou de justiça corretiva a punição dos agentes causadores de danos e prejuízos à terceiros na medida da extensão de seus atos; e definiu de justiça distributiva a distribuição da honra, posições políticas e recursos de acordo com o mérito de cada membro da sociedade[58].

Baseada na sua concepção teleológica de mundo, o fundamental da justiça distributiva de Aristóteles, portanto, é que a posição de cada cidadão na estrutura de distribuição seja justificada pela sua função social. A partir desta resumida definição, já é bastante visível como a visão aristotélica do conceito diverge das premissas enumeradas acima por Fleischacker. Para ilustrar, não haveria direi-

57 A primeira referente à todas as virtudes; a outra, aplicada às decisões judiciais e constituições políticas.

58 ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Petrópolis: Vozes, 2024. Especial o livro V.

tos ou bens que todos os indivíduos fossem automaticamente merecedores para Aristóteles. Um pobre, carente de recursos, sem qualquer função social, muito provavelmente não teria direito a nada. E esta possibilidade é o suficiente para tornar a segunda premissa de Fleischacker imediatamente inviável nesta primeira concepção de justiça distributiva.

Apenas com a ascensão do cristianismo e o crescimento da escolástica é que as primeiras noções de um direito da necessidade começaram a surgir. A pregação da caridade e da compaixão deram um subsídio teológico para o início de um dever moral dos mais abastados para com os mais necessitados. Os recursos excedentes dos ricos deveriam ser destinados aos pobres quando estes experimentassem excessiva carência. Situação, devemos ressaltar, comum e constante por quase toda idade média.

A ideia de que os necessitados possuíam algum direito apenas por estarem nesta condição foi um avanço em direção da concepção contemporânea de justiça distributiva. Mesmo fundamentada em princípios religiosos, e contrariando a terceira premissa, vemos pela primeira vez um esboço de direito da dignidade humana. Vale também o destaque que a caridade defendida pela igreja apresentava um caráter particular e privado. Era o indivíduo, imbuído de sua fé e ensinamentos cristãos, que deveria doar parte de seus recursos para aqueles em situação de risco como um ato de redenção. O Estado ou qualquer outra instituição política não estaria envolvida no incentivo ou coação dos ricos para doarem para os pobres. Novamente, vemos outra premissa de Fleischacker não atendida. Neste caso, a quinta premissa. Outro ponto importante e digno de atenção é que os atos de caridade não visavam uma mudança estrutural na pirâmide social. Os pobres, mesmo recebendo ajuda constante, nunca deixariam a pobreza e a hierarquia da sociedade não seria abalada.

Não obstante, esta concepção embrionária ainda viria a influenciar o ordenamento jurídico e a moral das comunidades cristãs eu-

ropeias, inclusive no modo como lidavam com a pobreza e a justificação de possíveis intervenções nas propriedades privadas. E, quando chegamos ao final da Idade Média, já identificamos uma nova adaptação na noção de justiça distributiva e uma maior aproximação do que viria a ser sua interpretação no contexto atual.

O século XVIII, nos trouxe o Iluminismo e a razão como eixo central do pensamento humano. Não haveria problemas na terra que não poderiam ser solucionados pelo nosso raciocínio aplicado. Inclusive o fato de existirem pessoas pobres, em dificuldade, e que dependessem eternamente da ajuda de terceiros. Diferente de um pensamento medieval fatalista, a pobreza já não era uma condição inerente e atribuída aos pobres através de uma determinação divina. A pobreza tratava-se de uma circunstância humana totalmente passível de erradicação.

Logo, diversos iluministas partiram para desenvolver teorias capazes não só de explicar a existência de pessoas desprovidas de recursos, mas também de como a sociedade poderia criar mecanismos para excluí-los desta situação. A mobilidade social passa a ser vista enquanto um bem desejável e, principalmente, alcançável[59]. Esta mentalidade já garante um avanço em direção ao conceito contemporâneo de justiça distributiva, pois atende perfeitamente a quarta premissa aqui apresentada.

Outra premissa que o iluminismo conseguiria atender seria a quinta. Visto que, na construção das teorias iluministas para a erradicação da pobreza, os pensadores da época começaram a deslocar a responsabilidade da tarefa dos indivíduos para o Estado. Dentre estes, podemos citar Jean-Jacques Rousseau e Adam Smith.

O pensamento rousseauniano rompe totalmente com as concepções de justiça distributiva anteriores, tanto aristotélica como medieval, ao apresentar novas causas e soluções para o tema. Segundo o autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da*

59 A autonomia e liberdade de autodeterminação defendida por Kant, por exemplo, capacitaria qualquer indivíduo de ascender socialmente por meio de seu talento ou diligência.

desigualdade entre os homens, a discrepância na distribuição de recursos presente na sociedade não é inerente aos seres humanos. Ao contrário, todos nós nasceríamos iguais entre si. A igualdade seria nossa condição natural. A desigualdade, na sua visão, tratava-se de uma consequência histórica de séculos de acúmulo de propriedade privada sob uma organização social injusta. E, para corrigir este mal na sociedade, não poderíamos recorrer à religião, nem mesmo à filosofia. A única manifestação humana capaz de solucionar a desigualdade seria a política.

Assim, Rousseau retira o escopo da justiça distributiva da virtude individual e transfere sua responsabilidade para o modelo político de sociedade. Para o filósofo, somente através de uma estrutura política de fato democrática, com leis capazes de representar a vontade geral e assegurar a igualdade entre os cidadãos, seria viável interromper o aumento e estabilização de grandes desigualdades. Sem esta organização política, não seria possível garantir um mínimo de dignidade aos mais vulneráveis. Ideal, de certa forma, até presente na idade média, mas nunca institucionalizado.

Deste modo, Rousseau foi um pioneiro na responsabilização do Estado na luta contra a desigualdade. E a base desta atribuição não estava fundamentada somente em motivações morais ou religiosas. O novo papel estatal era uma condição imprescindível para a legitimação do pacto social. Sua visão abre, portanto, uma nova corrente de pensamento filosófico na qual a justiça distributiva passa a ser percebida como uma obrigação da política institucionalizada, e não apenas como uma demonstração de caridade ou mérito.

Aliado com Rousseau em algumas questões, Adam Smith ajudou a reforçar a noção que o enfretamento à pobreza e a desigualdade precisa ser uma função racional realizada pelo Estado. Embora mais conhecido por suas teorias liberais na economia, Smith apresenta sérias reflexões acerca da redistribuição de recursos encabeçada pelo poder estatal. Inclusive, como pontua Fleischacker, ao introduzir duas considerações específicas sobre o tema, o teórico

liberal foi determinante para o conceito atual de justiça distributiva: A primeira, e a menos importante, foi que ele fez algumas recomendações distributivas em *A riqueza das nações*. A riqueza pode ser distribuída de pelo menos três maneiras:

(1) por meio de uma transferência direta de propriedade dos ricos aos pobres, (2) tributando-se os ricos com taxas mais elevadas que os pobres, ou (3) empregando-se receitas fiscais, arrecadadas tanto de ricos como de pobres, para prover recursos públicos que beneficiarão sobretudo os pobres [...] A mais importante delas é a defesa da educação pública. [...] o Estado deve tomar iniciativas para garantir que os pobres que trabalham tenham uma educação que lhes dê capacidade de julgamento moral e político (Fleischacker, 2006, p. 92).

Como não poderia ser diferente, as reflexões acima estavam envoltas de ideias iluministas e totalmente opostas à tradição medieval que enxergava nos pobres uma parte da ordem natural ou divina da sociedade. Smith delimita os indivíduos menos afortunados como seres dotados de dignidade, razão e moralidade. Com o potencial de optar por escolhas virtuosas tão similar quanto os mais ricos. Deste modo, seria inevitável ele identificar a falta de acesso à educação como um fator limitador do desenvolvimento humano, e, consequentemente, defender a ação estatal na dissolução desses entraves estruturais.

Além da educação pública como uma poderosa ferramenta de correção de desigualdades iniciais, Smith também apoiou uma tributação progressiva nestas considerações, afirmando que os ricos deveriam arcar com mais recursos para financiamento de políticas destinadas ao bem comum.

Ao defenderem que o Estado precisa prover uma infraestrutura e serviços públicos direcionados especialmente aos da base na pirâmide social, tanto Rousseau quanto Smith contribuíram para solidificar a perspectiva de que, sem uma ação institucional do poder público, não há possibilidade de justiça distributiva. E, com estas

últimas contribuições, chegaríamos finalmente em um conceito possível de atender as premissas enumeradas por Fleischacker: a justiça distributiva é modo pelo qual o Estado distribui racionalmente os recursos e direitos da sociedade, sendo tal distribuição obrigada a preservar a dignidade e o potencial de cada um de seus membros.

Contudo, o debate acerca da justiça distributiva não parou quando a modernidade alcançou essa definição. Novas ideias e pensadores continuaram a tratar do tema e novos questionamentos e visões começaram a surgir.

No século XIX, Marx retoma o pensamento rousseauniano, mas o encaminha para outro direcionamento. Similar a Rousseau, o filósofo alemão também apontava os séculos de concentração de riqueza sob estruturas sociais injustas como os principais culpados pela desigualdade. Mas, diferente do seu antecessor, Marx foi mais profundo e atacou diretamente a propriedade privada, estabelecendo que apenas com sua extinção seria possível alcançar a igualdade. Indo mais além, a teoria marxista ainda preconizava o fim do Estado. A justiça distributiva moderna, portanto, seria apenas uma medida paliativa para Marx. Não seria suficiente a distribuição de recursos ou bens de consumo. O importante seria a distribuição dos bens de produção.

De fato, se permanecemos fiéis às premissas de Fleischacker, o pensamento marxista se distancia de uma justiça distributiva. Inclusive, Marx acreditava que o comunismo elevaria a sociedade à um patamar de abundância de recursos. E, diante deste cenário de plenitude, não haveria necessidade de empreender uma distribuição justa, visto que a justiça apenas deveria ser pretendida na presença da escassez. Talvez, o mais perto que poderíamos aproximar Marx de uma noção de justiça distributiva seria através de sua máxima "De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades". Mas, mesmo assim, a teoria marxista careceria de outros requisitos (como a existência de um Estado com função distributiva) para preencher todas as exigências conceituais de Fleischacker.

Filósofos contemporâneos como Robert Nozick também criticam a necessidade de uma distribuição, mas por um viés completamente oposto ao argumento marxista. Para Nozick (2011, p. 192), a própria expressão "Justiça Distributiva" era problemática e desprovida de neutralidade. Quando ouvirmos falar a palavra "distribuição", logo somos levados a crer em uma ficção: que algum mecanismo aplica um critério para distribuir uma reserva de coisas. Mas na verdade, não há uma nenhuma distribuição centralizada ou grupo de pessoas que possuam a legitimidade de controlar todos os recursos e que consigam acordar de como estes bens devem ser distribuídos.

Ou seja, não haveria o que ser redistribuído porque tudo já estaria organicamente distribuído e pertencente legitimamente a alguém. E, a partir dessa propriedade legítima, qualquer tentativa de nova distribuição encabeçada pelo Estado seria tudo menos justa. Nozick irá desenvolver sua teoria da titularidade exatamente para demonstrar que uma distribuição de posses justa ocorre não por conta do Estado, mas apesar dele.

Diante dos questionamentos tão distintos de Marx e Nozick para o conceito de justiça distributiva proposto por Fleischacker, uma pergunta emerge: a história apresenta diferentes concepções de um mesmo conceito de justiça distributiva ou nos oferece conceitos completamente diferentes entre si?

O autor é contundente ao responder que, embora exista pontos de interseção visíveis entre as justiças distributivas mais antigas e a moderna, o mais adequado seria afirmar que a justiça distributiva moderna apresenta uma organização tão própria destes pontos que, no quadro geral, seria impossível traçar alguma semelhança entre elas.

Entretando, Fleischacker também abre espaço para uma interpretação diversa da sua e admite que tal delimitação não seja tão perceptível:

Para alguns leitores, isso talvez não seja suficiente para delinear uma distinção nítida entre dois conceitos de justiça distributiva. Tais

leitores poderiam caracterizar meu projeto como uma demonstração das muitas mudanças históricas que nos levaram de uma concepção de justiça distributiva a outra - mantendo fixa, como o conceito em questão, a noção mínima de que pode haver questões de eqüidade na distribuição de bens. Não tenho nenhuma objeção a essa caracterização alternativa de meu projeto. Não importa muito se alguém vê a concepção antiga e a moderna como duas concepções e não como dois conceitos de justiça (Fleischacker, 2006, p. 25).

O presente trabalho caminhará por esta interpretação alternativa proposta pelo autor. Como os leitores imaginados por Fleischacker, vemos a justiça distributiva como um conceito mais amplo e não necessariamente atento à todas as premissas enumeradas por ele.

É possível argumentar que a justiça distributiva seja a definição da estrutura de distribuição justa dos bens e direitos pelo Estado. Mas devemos admitir a possibilidade do argumento que o papel do Estado seja apenas o de garantir os mecanismos institucionais para que esta distribuição seja realizada de forma legal e orgânica pelos próprios membros da sociedade.

Princípios meritocráticos como os de Aristóteles podem ser ignorados em uma concepção de justiça distributiva, mas há espaço teórico para outra noção pretender responsabilizar, em algum grau através de seus atos, os destinatários da distribuição pelo montante recebido em suas cotas.

Mais do que procurar uma definição precisa e limitante de justiça distributiva, o mais prudente para alcançar o objetivo deste artigo seria apenas delimitar qual a extensão do tema e reconhecer teorias diversas como tentativas de solucionar um mesmo problema: quais os princípios que devem orientar uma justa distribuição de benefícios e obrigações entre os membros da sociedade? A partir dessa delimitação temática, então, prosseguiremos com nossa investigação.

RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL

Se formos primeiro à busca de sua origem etimológica, a palavra "responsabilidade" tem uma origem relativamente recente. Rastreando suas primeiras aplicações entre publicações nos mais diversos idiomas europeus modernos, identificamos sua estreia apenas no fim do século XVIII, quando seu uso se encontrava estritamente ligado a debates relativos a governos representativos e suas responsabilidades perante seu povo governado.

Ainda no século XIX, pensadores como John Stuart Mill e Max Weber também utilizariam o termo sob um contexto político, seja para tratar dos princípios de um governo representativo, no caso de Mill, ou para defender uma ética da responsabilidade dos agentes políticos, tratando-se de Weber. De toda forma, até então, não havia qualquer menção do vocábulo "responsabilidade" empregado para descrever preocupações acerca do livre-arbítrio.

No entanto, ao chegarmos no século XX, o foco nas discussões envolvendo a palavra voltaram-se exatamente para a relação entre liberdade e imputabilidade moral das nossas ações. Ou seja, um indivíduo pode ser responsabilizado por seus atos e caráter? Usufruímos de liberdade plena para escolher nossas ações ou somos determinados a agir de uma certa maneira? E, se somos determinados, esta condição nos excluiria de qualquer responsabilidade?

Hoje, as discussões filosóficas atuais sobre responsabilidade concentram-se basicamente nestas questões que podem ser resumidas em dois pontos distintos: na natureza da agência moral, quando um sujeito pode ser considerado um agente moral normal; e na responsabilidade retrospectiva, quais ações já realizadas por um indivíduo possuem uma causalidade de fato atribuída à sua pessoa.

Temos, então, duas perguntas fundamentais: "o que é ser responsável?" e "pelo que uma pessoa pode ser responsável?".

Na tentativa de solucionar a primeira questão, a resposta mais direta a ser apresentada é que adultos, totalmente capazes em suas

racionalidades, podem ser responsabilizados por seus atos. Porém, como veremos adiante, a filosofia introduziu outros conceitos neste tema e a solução desta tarefa tornou-se bem mais complexa.

Adotando mais uma vez a linha argumentativa de Williams, vamos nos aprofundar em três abordagens principais para demonstrar a complexidade da discussão sobre agência moral:

1. Os seres humanos possuem livre-arbítrio, uma condição metafísica com poderes casuais distintos e capazes de nos isolar casualmente dos demais elementos no universo;
2. Os seres humanos agem através da razão;
3. Os seres humanos agem através de sentimentos morais.

O livre-arbítrio, conceito presente na primeira abordagem, refere-se à capacidade exclusivamente humana em deliberar sobre suas ações antes mesmo das ações de fato serem realizadas. Seria uma propriedade psicológica pela qual seria possível escolhermos entre realizar um ato A ou B, seja este a escolha entre os diferentes pratos de um cardápio ou a decisão de agredir ou não outra pessoa.

Aceitando a existência do livre-arbítrio, encontramos uma justificativa direta para nossa agência moral. Somos agentes moralmente responsáveis porque, uma vez que somos livres para optar por nossos atos e escolher entre o certo ou o errado, devemos ser responsabilizados por estas escolhas.

Entretanto, com os avanços da ciência moderna, esta primeira abordagem foi praticamente abandonada por todas as correntes filosóficas atuais. Cientificamente, não temos como comprovar um status, exclusivamente humano, que nos possibilitasse estar apartado de todas as outras linhas casuais e naturais presentes no universo. Ao contrário, existem muito mais evidências científicas apontando para algum nível de subordinação das nossas ações à leis universais, conectando cada evento no mundo, seja um fenômeno natural ou uma ação humana, a uma cadeia infinita e pré-ordenada de causas e efeitos.

O fato de um indivíduo preferir ervilhas à feijão, por exemplo, não seria resultado de uma pura deliberação interna desse agente. Seria uma ação já determinada por outros inúmeros eventos anteriores (disposição genética, condições socioeconômicas ou decorrente de alguma situação traumática durante sua infância). Sua escolha seria tão determinada quanto a ebulição da água ao atingir 100 graus de temperatura.

Esta visão é o que entendemos por determinismo, a tese na qual o passado e as leis da natureza ditam, a todo momento, um único e particular futuro. Ou melhor, "todo acontecimento constitui membro de uma relação causal, que todo processo ou evento em sua totalidade depende de outros processos ou eventos" (Schlick, 1975, 11).

Não iremos tratar aqui dos diferentes tipos de determinismo e suas discussões mais aprofundadas acerca da causalidade e da previsibilidade. Para os fins deste artigo, nos é suficiente o fato que, aceita a tese determinista, não podemos mais justificar nossa agência moral apenas através do conceito de livre-arbítrio. Se somos determinados, não podemos escolher. E, sem poder de escolha, não podemos ser responsabilizados por nada que fizermos.

Para contornar esta última conclusão decorrente do determinismo, a grande maioria dos filósofos resolveu adotar uma visão compatibilista da responsabilidade. Ou seja, procuraram acomodar a responsabilidade moral ao lado da explicação naturalista defendida pela ciência. Chegamos, então, às outras duas abordagens propostas por Williams, que visualiza a maioria dos compatibilistas modernos como herdeiros do pensamento de dois autores em específico: Immanuel Kant e David Hume.

Em suas obras, Kant não trata especificamente sobre responsabilidade. Como já vimos, até este vocábulo ainda não era tão empregado na literatura europeia da época. Mas o autor já se valia da noção de imputabilidade e a forma pela qual ações poderiam ser imputadas a um determinado indivíduo.

A visão moral de Kant é complexa e muitos comentaristas do autor julgam que seu posicionamento também inclui alguma noção metafísica do livre-arbítrio. No entanto, é pacífico apontar que sua concepção de agência moral possui a racionalidade enquanto núcleo.

Como já indicamos anteriormente, Kant nunca chegou a se utilizar da palavra responsabilidade. Até mesmo porque, o termo ainda não estava totalmente introduzido nas línguas correntes ocidentais. Mas o conceito de atribuição (*Zurechnung*), ou como algo poderia ser atribuído ou imputado a um indivíduo, este sim foi amplamente empregado pelo autor.

Eticamente, sua principal preocupação era com a autoavaliação. Mesmo mencionando esporadicamente a ideia de culpa, a teoria moral kantiana procurou investigar os fundamentos pelos quais uma pessoa poderia se considerar responsável. Simplificando aqui a sua resposta, Kant afirmava que um agente racional decide suas ações a partir de princípios, ou melhor, através da deliberação entre razões. Para Kant, então, quando agimos de maneira imoral, significa que não agimos racionalmente também. Haveria sempre uma falha de racionalidade ligada a origem de uma ação imoral. Um síndico de um prédio, por exemplo, poderia estar inclinado a tomar uma decisão que beneficiaria apenas o seu apartamento. Contudo, sua racionalidade aponta para a consideração dos interesses dos outros condôminos, podendo assim motivá-lo não seguir com sua inclinação original. A razão, portanto, possuiria em si um conteúdo moral.

É precisamente neste ponto onde encontramos a oposição entre as correntes compatibilistas herdeiras de Kant e as originárias do pensamento de David Hume. Para o filósofo escocês, a razão nunca poderia nos entregar qualquer espécie de direcionamento moral ou motivação para agirmos moralmente:

As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional. O mérito e o demérito das

ações frequentemente contradizem, e às vezes controlam, nossas propensões naturais. Mas a razão não tem tal influência. As distinções morais, portanto, não são frutos da razão. A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral (Hume, 2009, p. 498).

Na visão de Hume, nossa capacidade em atuarmos enquanto agentes morais estariam ligados não à razão, mas ao fato de sermos equipados com tendências a certos sentimentos e desejos, uma disposição que, aparentemente, pode ser confundida com uma razão que nos direcionaria a agir moralmente.

Uma classe desses sentimentos, por exemplo, seria nossa tendência a sentir vergonha ou culpa, ou melhor, nossa preocupação com a avaliação de terceiros sobre nossas ações e caráter. Para entender a ideia de responsabilidade, um humeano investigará a forma pela qual este grupo de emoções nos provocam a ser responsivos entre nós mesmos e como aprovamos ou reprovamos determinadas condutas morais à luz destes sentimentos. A autoavaliação kantiana, então, abre espaço para o julgamento externo que realizamos de outras pessoas.

No século XX, uma linha de continuidade do pensamento ético de David Hume pode ser identificada na filosofia de Peter Strawson. No seu clássico ensaio de 1962 *Liberdade e Ressentimento*, Strawson reafirma a importância do que ele classificou como "atitudes reativas" – respostas emocionais como vergonha e ressentimento – na construção das nossas práticas de responsabilidade.

Podemos observar, diante da oposição entre kantianos e humeanos, as seguintes críticas direcionadas a cada lado: para os adeptos de Hume, a visão kantiana apresenta uma falha grave ao não acomodar, em momento algum, os sentimentos e emoções na vida moral; os kantianos também são acusados de reificação da razão e de não explicarem a suposta forma misteriosa pela qual a nossa capacidade de racionalidade e moralidade podem ter surgido; pelo lado dos humeanos, a falha residiria na impossibilidade de ex-

plicarem a validade da razão fora dos limites das nossas inclinações. Um raciocínio moral seria válido para um indivíduo que não sente preocupação pelos outros?

Apesar das críticas mútuas, podemos também apontar algumas similaridades em ambos os lados e que dizem respeito à responsabilidade e responsabilização mútua: a resposta geral aos outros, seja por raciocínio moral ou sentimentos; o senso de responsabilidade por nossos atos, para oferecermos razões para nossas ações ou sentir emoções como vergonha ou culpa; e a tendência em considerar os outros também como agentes responsáveis, respeitando as pessoas enquanto autora de suas ações e como indivíduos passíveis de nossos sentimentos de gratidão ou ressentimento por elas.

Outro ponto de interseção entre estas teorias éticas é que, independentemente da sua origem, racional ou sentimental, a agência moral não possui um dispositivo para ativá-la ou desativá-la: ou ela está totalmente presente ou absolutamente ausente. Em ambas as correntes, a agência responsável parece apresentar-se em graus. Uma criança, por exemplo, seria um agente responsável em menor grau que um adulto e, até mesmo entre os adultos, esta agência também poderia variar. Contudo, o mais importante elo entre kantianos e humeanos seria que nenhuma das duas correntes apresenta uma ligação direta com o livre-arbítrio puramente metafísico capaz de criar uma oposição total ao determinismo.

Quanto à segunda questão apontada por Williams como dominante no debate atual sobre responsabilidade, temos o tema da responsabilidade retrospectiva e a dúvida sobre quais ações podem de fato serem imputadas a um agente moral.

Esta pergunta é bastante antiga na filosofia, antecedendo o conceito de responsabilidade por mais de dois mil anos. De fato, podemos retroceder até a antiguidade, onde Aristóteles já investigava as condições nas quais a culpa poderia ser eximida ou apropriada para um agente.

Na Ética a Nicômaco, Aristóteles já tratava sobre os atos voluntários ou involuntários na determinação de um agente responsável. Enumerava, inclusive, alguns casos onde a intoxicação ou a coerção poderiam isentar o agente de sua ação, uma vez que a sua capacidade de escolha estaria gravemente prejudicada por tais circunstâncias. Embora ainda poderíamos ser responsabilizados por nos colocarmos em tal situação em primeiro lugar.

Resumidamente, Aristóteles afirmava que caso algo estivesse fora do nosso controle direto, também estaria além do nosso raio de responsabilidade. Entretanto, mesmo elegendo o poder de deliberação como fator decisivo para uma imputação de responsabilidade para um agente, ele certamente não iria compartilhar da mesma crença kantiana no nosso autocontrole racional.

Para Aristóteles, não importava apenas o que tornava um agente responsável por uma ação específica deliberada. Mas, principalmente, o que transformava um agente responsável pelo seu caráter. Podemos, inclusive, apontar que o centro da investigação ética aristotélica era exatamente a formação do nosso caráter e como desenvolvê-lo para utilizá-lo melhor em nossas deliberações.

Este foco no caráter aproxima muito mais Aristóteles de Hume que Kant, considerando que o caráter estaria ligado mais às nossas inclinações de sentimentos e comportamento, de pensar e decidir. Aqui, Williams aponta para um fato interessante: mesmo a abordagem moral de Hume e Aristóteles encontrando mais ressonância com um naturalismo científico, é a visão kantiana que dominou os debates modernos acerca da responsabilidade retrospectiva.

Para Williams, esta dominância ocorreu devido ao que reside no âmago do pensamento moral de Kant: a ideia de que aqueles que agem bem merecem ser felizes. E, consequentemente, as pessoas que agem mal devem sentir remorso e talvez mereçam inclusive punição. Sendo a culpa, a vergonha e a sanção de grande interesse prático em nossas vidas, nada mais natural que nosso senso comum de responsabilidade procurasse justificar tais elementos. Como esclarece o autor:

Para a maioria das pessoas, a justificativa intuitiva para o tipo de merecimento envolvido na responsabilidade retrospectiva reside na escolha ou controle individual. Você escolheu agir de maneira egoísta: você merece culpa. Você escolheu não tomar precauções: você merece suportar as consequências. Você escolheu infringir a lei: você merece punição. Essa forma de colocar as questões claramente dá prioridade à nossa capacidade de controlar nossa conduta à luz de razões, morais ou de outro tipo. Ela também enfatiza as intenções subjacentes a uma ação em vez de seus resultados reais, porque as intenções são sujeitas à escolha racional de uma maneira que os resultados muitas vezes não são (Williams, 2006, tradução nossa)[60].

Esta percepção sobre responsabilidade retrospectiva, contudo, enfrenta uma objeção bem direta e que nos remete novamente à questão do livre arbítrio: Caso nossas intenções e decisões fossem fruto do nosso caráter e, diferentemente do pretendido por Aristóteles, nosso caráter fosse apenas um resultado das circunstâncias da nossa criação, certamente as nossas escolhas ou intenções perderiam seu peso significativo.

Assim, mesmo a maioria dos filósofos atuais adotando o compatibilismo como a melhor explicação para o dilema entre liberdade e responsabilidade – seja ele de origem kantiana ou humeana – muitos continuaram firmes com a tese do determinismo, tornando-se até mesmo céticos perante a possibilidade real de qualquer tipo de responsabilidade moral. O ceticismo sobre a responsabilidade moral é uma linha de pensamento que defende abertamente que os seres humanos nunca poderiam ser responsabilizados por suas ações, ao menos em um sentido estrito. Mais precisamente, advogam a

60 No original: For most people, the intuitive justification for the sort of desert involved in retrospective responsibility lies in individual choice or control. You chose to act selfishly: you deserve blame. You chose not to take precautions: you deserve to bear the consequences. You chose to break the law: you deserve punishment. This way of putting matters clearly gives pride of place to our capacity to control our conduct in the light of reasons, moral and otherwise. It will also emphasize the intentions underlying an action rather than its actual outcomes. This is because intentions are subject to rational choice in a way that outcomes often are not.

impossibilidade da responsabilidade fundamentada pela noção de merecimento básico. Isto é, a imputação de responsabilidade moral a uma pessoa a partir das escolhas diretamente ligadas à sua agência pessoal, desde que ele tenha exercido total controle sobre elas. Esse conceito implica que o merecimento — seja no sentido de culpa ou crédito moral — deve contemplar o nível em que um indivíduo, em condições justas e equitativas, executou sua vontade de forma autônoma e consciente em suas decisões.

Em seu artigo *Skepticism About Moral Responsibility*, Gregg Caruso nos apresenta precisamente a razão pela qual um adepto dessa visão sustenta o seu ceticismo:

A maioria dos céticos da responsabilidade moral sustenta que nossas melhores teorias filosóficas e científicas sobre o mundo indicam que o que fazemos e a forma como somos é, em última análise, resultado de fatores além de nosso controle, seja por determinismo, acaso ou sorte e, por causa disso, os agentes nunca são moralmente responsáveis no sentido necessário para justificar certos tipos de julgamentos, atitudes ou tratamentos baseados no merecimento — como ressentimento, indignação, raiva moral, culpa retrospectiva e punição retributiva (Caruso, 2018, tradução nossa)[61].

Caruso ainda identifica alguns autores que apresentaram alguma versão de ceticismo sobre responsabilidade moral ao longo da filosofia ocidental, como Spinoza, Voltaire, Diderot, d'Holbach, Priestley, Schopenhauer, Nietzsche, Clarence Darrow, B.F. Skinner e Paul Edwards. Mais recentemente, ainda temos Galen Strawson, Derk Pereboom, Bruce Waller, Neil Levy, Tamler Sommers, além do próprio Caruso.

A responsabilidade moral de merecimento básico, como conceituado pelos céticos, é exatamente o tipo de responsabilidade

61 No original: Most moral responsibility skeptics maintain that our best philosophical and scientific theories about the world indicate that what we do and the way we are is ultimately the result of factors beyond our control, whether that be determinism, chance, or luck, and because of this agents are never morally responsible in the sense needed to justify certain kinds of *desert-based* judgments, attitudes, or treatments – such as resentment, indignation, moral anger, backward-looking blame, and retributive punishment.

que viemos descrevendo aqui desde o início deste capítulo. Uma responsabilidade retrospectiva, na qual as atitudes ou tratamentos punitivos apropriados para uma ação imoral são justificados simplesmente em virtude da própria decisão em agir de tal forma, independentemente das consequências resultantes dessas punições ou recompensas.

Mas, então, quais seriam as consequências em adotar tal postura de ceticismo perante a responsabilidade moral? Para os defensores da corrente, pouco impacto prático seria resultado desta negação. A moralidade, os julgamentos morais e a busca na manutenção de bons relacionamentos interpessoais permaneceriam intactos. Até mesmo as sanções continuariam a existir, porém atendendo a outros propósitos além do simples retributivismo, como a incapacitação ou reabilitação dos infratores.

Para ilustrar esse posicionamento, vamos para o seguinte exemplo: suponha que um sujeito A peça uma ferramenta emprestada ao seu vizinho B. B ainda não sabe, mas A é um indivíduo altamente desleixado e, mais importante, não possui controle algum sobre este desleixo. Quando B solicita de volta sua ferramenta semanas depois, A afirma que a perdeu. Sabendo ou não do descontrole de A sobre suas ações, B agiria de forma diferente agora? Para os céticos da responsabilidade moral, não. B agiria da mesma forma. Ciente ou não do descontrole de A, B iria intervir demonstrando sua insatisfação de forma contundente através de uma boa reclamação. Esta intervenção, no entanto, pode ser encarada da mesma forma que uma intervenção na natureza, cujas leis são indiscutivelmente determinadas. Ao mudar o curso de um rio ou domesticar um animal, estamos impactando em uma cadeia casual natural para alcançar um determinado resultado. A reclamação de B pode gerar uma nova cadeia casual em A que o faça ser mais atencioso com os objetos alheios. Também pode influenciar outros vizinhos que venham a pedir emprestado a B a já tomarem mais cuidado com as ferramentas emprestadas desde o início do empréstimo. Ou, caso a situação se

repetisse por mais algumas ocasiões, simplesmente fazer B chegar à conclusão de nunca mais emprestar qualquer ferramenta ao seu vizinho. A questão é que o foco da reação é deslocado das avaliações retrospectivas de culpabilidade ou louvabilidade do agente para uma visão prospectiva fundada em resultados positivos como reconciliação ou formação moral.

É evidente que este exemplo não será suficiente para os críticos deste ceticismo. Para eles, o pressuposto da ausência da responsabilidade moral desencadearia uma série de consequências desastrosas para nossos relacionamentos, a sociedade, a moralidade e até mesmo para a lei. Renegar a responsabilidade moral nos incapacitaria de tratar adequadamente os comportamentos imorais e criminosos, aumentando a conduta antissocial e fragmentando o próprio sentido da vida.

Voltando ao exemplo dos vizinhos acima citado, seria mesmo justo B reclamar com A, uma vez que, ciente da ausência de autocontrole do seu vizinho e, consequentemente, da sua falta de responsabilidade moral no desaparecimento da ferramenta, a reclamação de B não perderia seu próprio sentido de existir? Seria também possível falar de formação moral ou reabilitação sem uma disposição própria do agente para tal?

Este debate ainda se encontra bastante ativo na filosofia atual, com ambos os lados apresentando argumentos poderosos a seu favor e não iremos mais adiante com seus respectivos desdobramentos. O objetivo desta seção é apenas apresentar a evolução de responsabilidade moral no pensamento ocidental, sem necessariamente concluir com a sua defesa ou negação.

Inclusive, esta não é meta final da própria dissertação. Nosso propósito maior é investigar se Rawls incorreu em alguma contradição ao acomodar, ou não, esta noção em sua teoria de justiça e apresentar outras visões que supostamente enfrentaram este problema com melhores soluções.

Nas próximas seções, portanto, o intuito será tratar da responsabilidade moral no âmbito mais reduzido da justiça distributiva

para, finalmente, ingressarmos com o tema na obra específica de John Rawls.

RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL

Já devidamente apresentados os conceitos de justiça distributiva e de responsabilidade moral individual, vamos agora focar na relação existente entre as duas definições para uma melhor compreensão da nossa argumentação principal.

Como esclarece Arneson, a noção que uma divisão justa entre os membros de uma sociedade depende da forma como estes indivíduos agiram e se comportaram diante de suas possibilidades de escolha é bem razoável e, provavelmente, bem antiga.

Atribuída ao escritor grego Esopo (Nessebar, 620 a.C. – Delfos, 564 a.C.), e amplamente difundida pelo poeta francês Jean de La Fontaine (Château-Thierry, 8 de julho de 1621 – Paris, 13 de abril de 1695), a famosa fábula da Cigarra e a Formiga talvez seja o primeiro registro onde tal ideia foi apresentada ainda na antiguidade:

Tendo a cigarra em cantigas
Folgado todo o verão
Achou-se em penúria extrema
Na tormentosa estação.
Não lhe restando migalha
Que trincasse, a tagarela
Foi valer-se da formiga,
Que morava perto dela.
Rogou-lhe que lhe emprestasse,
Pois tinha riqueza e brio,
Algum grão com que manter-se
Até voltar o aceso estio.
"Amiga - diz a cigarra –
Prometo, à fé d'animal,
Pagar-vos antes de agosto
Os juros e o principal.
A formiga nunca empresta.

Nunca dá, por isso junta:
"No verão em que lidavas?"
A pedinte ela pergunta.
Responde a outra:
"Eu cantava Noite e dia, a toda hora.
Oh! Bravo! Torna a formiga:
Cantavas? Pois dança agorai`
(Ciarei; Fontaine, 2005, p. 43).

A moral da história, compartilhada desde a Grécia antiga até a contemporaneidade, enfatiza a responsabilidade e diligência que devemos empregar em nossa vida profissional a fim de nos resguardar de futuros infortúnios. A formiga trabalhou durante todo o verão, enquanto a cigarra apenas se entreteve durante o mesmo período. Intuitivamente, somos induzidos a acreditar na moral estabelecida ao longo dos séculos, legitimando a recusa da formiga em ajudar a solicitante e responsabilizando apenas a cigarra pela sua penosa condição durante o inverno.

Atualizando a mensagem milenar da fábula para os dias atuais, poderíamos concluir intuitivamente que aumentar a carga de impostos dos que se esforçam e produzem mais, para depois distribuir o coletado entre aqueles que deliberadamente produziram menos, seria uma forma injusta de distribuição.

No entanto, por mais intuitiva que seja a relação entre responsabilidade individual e justa distribuição, há diversas críticas oriundas da orientação de uma distribuição justa sob à agência moral daqueles que recebem os quinhões distribuídos.

A título de ilustração, podemos citar a máxima marxista: "de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades". Na visão de Marx, fica evidente que sua ideia de justiça distributiva não depende de maneira alguma de uma responsabilidade individual. O mais importante e fundamental para a sociedade seria identificar as capacidades de cada indivíduo, o que de melhor ele poderia prover para a cooperação mútua, assim como enumerar as necessidades gerais e individuais de todos os cidadãos. Uma vez

conhecidas as capacidades e necessidades, uma auto distribuição de tarefas e benefícios então seria possível.

Pode-se imaginar que a produção econômica nessa utopia assume a forma de um grande pote no qual as pessoas contribuem conforme julgam adequado e do qual retiram bens também conforme acharem necessário, sem a necessidade de controle social além da sensibilidade individual (Arneson, 2022, p. 412, tradução nossa)[62].

Em um primeiro momento, a solução marxista e a sua indiferença com a responsabilidade individual podem parecer promissoras. No entanto, o problema de uma distribuição pautada nesses moldes é precisamente a redução do poder da individualidade durante o processo de estipulação das capacidades versus necessidades. Quando partimos para uma percepção subjetiva, cada indivíduo pode avaliar que sua contribuição, mesmo de acordo com sua capacidade, é mais pesada que a contribuição dos demais.

Suponhamos que X e Y tenham suas capacidades identificadas. X é extremamente qualificado enquanto agricultor enquanto Y é um exímio jornalista. O esforço que ambos aplicam para alcançar o ápice da sua produtividade pode ser interpretado por um como desequilibrado em relação ao outro. Em um cenário, X poderia alegar que para alcançar o máximo de sua capacidade, seu esforço, inclusive físico, seria muito mais penoso que o esforço de Y para redigir uma matéria, pois o jornalista possui uma incrível facilidade em trabalhar com as palavras e produzir textos. Na verdade, a habilidade de escrita de Y é tamanha que seu ofício se confunde com momentos de lazer de tão prazeroso que lhe é realizar tal atividade.

O contrário também poderia ser dito em outro cenário. O jornalista Y poderia questionar que sua produção apenas se materializa após um estressante processo de investigação, entrevistas, checagem de fatos e prazos editoriais bastante apertados. Enquanto o agricultor trabalhava no seu ritmo próprio, ao ar livre e genuinamente feliz com sua atividade.

62 No original: One might imagine that economic production in this utopia takes the form of a giant pot, into which people contribute as they see fit, and from which they withdraw goods as they see fit, without the need for social control beyond individual sensibility.

O mesmo vale para cenários onde X e Y seriam os dois agricultores ou ambos jornalistas. Se a capacidade entre eles fosse a mesma, um poderia alcançar o seu ápice com mais facilidade que o outro.

Diante desse esforço desigual, somos levados a conceber algum mecanismo de ajuste para diminuir a contribuição daquele que sofre mais ao contribuir com sua capacidade e aumentar a contribuição do que produz praticamente sem nenhum ônus pessoal.

Outro ponto crítico à máxima de Marx está relacionado ao momento no qual as nossas capacidades são identificadas. Seria preciso estipular algum tipo de recorte temporal na trajetória dos indivíduos para estipular quais as suas capacidades. Não seria eficiente, por exemplo, definir a capacidade de um indivíduo ainda criança, pois suas habilidades ainda poderiam evoluir ou até mesmo surgirem apenas conforme seu amadurecimento.

Mas, definir as capacidades de adultos já formados também apresentaria suas dificuldades. Se as crianças ainda não possuem habilidades definidas e os adultos sim, deduzimos que as capacidades, então, são desenvolvidas entre um estágio da vida e o outro. Mas como de fato ocorre este desenvolvimento? Não somos seres estáticos. Não nascemos em uma forma definitiva e imutável que permanecerá por toda a vida. Nem nascemos com um dom ou potencial adormecido que espontaneamente desabrocha como uma lagarta geneticamente predestinada a se tornar borboleta. Somos frutos de nossas escolhas e renovamos nossas habilidades até mesmo através das nossas menores decisões cotidianas.

Então, a história de como desenvolvemos nossas capacidades ganha relevância na definição de uma distribuição justa de atividades e benefícios. Aqueles que impuseram a si mesmos uma árdua rotina de estudos ou dedicação a um ofício na juventude, além de perderem momentos de lazer durante a fase mais lúdica da vida, ainda seriam penalizados na idade madura com uma carga maior de atividades. Já aqueles que atravessaram a infância e adolescência

sem qualquer esforço maior, seriam beneficiados com menos responsabilidades, uma vez que pouca capacidade haveria neles para contribuírem na sociedade.

Para Arneson, além da autoavaliação e do recorte temporal das capacidades individuais, a visão marxista ainda teria dificuldade com outras questões. Se a quantidade de esforço que cada cidadão aplica na construção de suas habilidades pode ser problemática para o tipo de justiça distributiva proposta por Marx em sua máxima, a qualidade ou escolha da própria natureza das capacidades também são igualmente desafiadoras para àquela distribuição.

Em uma sociedade onde a carência de alimentos é extremamente preocupante, os indivíduos que deliberadamente optassem por se especializarem na agricultura ou processamento alimentar estariam gerando um benefício imediato ao coletivo, mas estariam também automaticamente sendo penalizados com uma carga altíssima de responsabilidade. Já os membros desta mesma sociedade que, por exemplo, optassem em insistir nas artes plásticas como carreira, no país onde já haveria uma abundância gigantesca desse tipo de artista, ganhariam uma vantagem injusta com a alocação de uma atividade com baixíssima demanda e, consequentemente, menos trabalho e contribuição.

Até agora, focamos apenas nas complicações que o "de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades" de Marx enfrenta no tocante a sua primeira parte, ou seja, as capacidades. Mas "as necessidades" também podem ser passíveis de questionamentos.

É fato que algumas necessidades são imprevisíveis e totalmente fora do controle de qualquer ser humano. Um cego cuja deficiência visual o acompanha desde o nascimento nada poderia ter feito para alterar sua condição que, certamente, necessita de mais atenção da sociedade que seus outros membros de visão plena.

Contudo, da mesma forma que as capacidades individuais são construídas ao longo da vida, o mesmo pode ocorrer com as neces-

sidades. Um cardíaco, cuja demanda por medicamentos ou intervenções cirúrgicas tendem a serem maiores, pode ter chegado à esta condição não por vias naturais. Mas por deliberadamente adotar um padrão de vida desregrado, abusando do uso de substâncias tabagistas, de má alimentação e sedentarismo. Neste caso, seria justo a sociedade arcar com suas imprescindibilidades?

Igualmente problemático seria as necessidades de um paraplégico cuja paralisia motora tivesse sua origem em um histórico de atividades ou esportes de alto risco, como escalada, motociclismo ou base jump.

Muitos poderiam argumentar que sim. Mesmo alguém gerando seu próprio infortúnio, seria injusto e até mesmo antiético a coletividade deixar tal sujeito definhar a própria sorte. Mas Anerson faz um importante apontamento na questão. Se considerarmos uma sociedade com recursos infinitos, certamente não haveria espaço para questionar a justiça em direcionar parte dos frutos da colaboração coletiva para um indivíduo que requer uma grande soma do acumulado para cuidar de suas graves necessidades. Independente dele ser responsável diretamente por elas ou não. No entanto, se tratando de uma sociedade com recursos limitados, caso de todas as civilizações até hoje conhecidas pelo homem, o direcionamento de uma parcela maior de recursos para os necessitados dos exemplos anteriores poderia sim ser facilmente questionado.

Como calcular e distribuir meios materiais de acordo a "cada necessidade" quando precisamos escolher entre o tratamento de uma criança com desnutrição severa e um alcoólatra em estado terminal à espera de um transplante de fígado? Mesmo que classificássemos o alcoolismo como uma doença, alguma parcela de responsabilidade individual na situação do alcoólatra ainda persiste e optar pelo seu tratamento em detrimento ao da criança seria, no mínimo, controverso.

É verdade que Marx, ao sugerir a máxima "de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades", não o

fez para uma simples aplicação em qualquer modelo de sociedade. Esta norma distributiva deveria ser aplicada um uma sociedade comunista na qual uma série de outros requisitos já deveriam ter sido alcançados. Haveria riqueza cooperativa ambulante, o trabalho seria a principal necessidade da vida e cada um seria livre para transitar entre diferentes funções produtivas. Para esta ressalva na visão marxista, Anerson também traz outra importante observação:

Mas, nesse cenário imaginado de felicidade, por que se preocupar se os indivíduos contribuem de acordo com suas habilidades, já que contribuir menos não imporia custos aos outros, e por que limitar a distribuição social à satisfação das necessidades, seja qual for a definição delas, já que os recursos disponíveis seriam suficientes para satisfazer tanto as necessidades quanto todos os desejos sinceros e triviais de todos? (Arneson, 2022, p. 414, tradução nossa)[63].

Certamente haverá argumentos marxistas específicos capazes de lidar com estas questões e justificar a negligência à responsabilidade individual, minimizando os efeitos de uma ausência de mérito na noção de justiça distributiva de Marx. Contudo, a máxima marxista aqui apresentada cumpriu somente uma função ilustrativa. Um exemplo de como uma justiça na distribuição poderia ser concebida sem uma preocupação direta à qualquer responsabilidade moral individual e de quais críticas poderiam ser construídas a partir deste posicionamento.

De fato, há muitas outras correntes de justiça social ou distributiva cujos fundamentos não condicionam uma justa distribuição de benefícios e encargos às ações ou comportamento moral dos indivíduos recebedores desta partilha.

O suficientarismo, doutrina que prega um mínimo de oportunidades e recursos suficientes para que cada indivíduo tenha suas

63 No original: But in that imagined blissful setting, why care whether individuals contribute according to their abilities, since their contributing less would impose no costs on others, and why limit social distribution to satisfaction of needs, however these are defined, since available resources would suffice to satisfy everyone's needs and in addition everybody's heartfelt and trivial desires?

necessidades básicas atendidas e possa viver plenamente acima de um limiar social previamente estabelecido, por exemplo, também não subordina sua noção de justa distribuição à uma responsabilidade individual.

Para suficientaristas, se um sujeito norteia sua vida sob os hábitos mais virtuosos, dedica-se com afinco à sua profissão e produz bem acima da média, os outros membros da sua coletividade nada devem fazer a mais para mantê-lo na suficiência. Ou, muito menos, premiá-lo acima deste patamar.

De maneira equivalente, caso outra pessoa apresente um comportamento completamente oposto, repleto de vícios e produza bem abaixo da média, ele não poderia receber menos na distribuição de recursos e a sociedade continuaria obrigada a distribuir a cota suficiente previamente estabelecida. Ou seja, o suficientarismo, neste ponto, ignora totalmente a responsabilidade individual.

O utilitarismo também poderia ser considerada uma forma de justiça distributiva onde a responsabilidade individual não possui uma relevância central. Embora o escopo ético do utilitarismo seja bem mais amplo que a busca por uma justa distribuição de recursos entre a sociedade, seus princípios básicos certamente podem ser aplicados para esta tarefa.

O utilitarista defende que a escolha mais correta a ser tomada é sempre aquela que maximizará a felicidade do maior número de pessoas. Então, um comportamento individual virtuoso e produtivo poderá até ser premiado em uma distribuição justa com viés utilitário, caso a promoção deste tipo de postura venha a efetivamente acarretar uma soma maior de felicidade total.

Entretanto, a responsabilidade individual possui apenas um caráter instrumental neste contexto. A parcela do indivíduo mais produtivo não seria aumentada pelas suas ações em si. Mas pela estrutura do cálculo utilitarista. Se a mesma conduta não resultasse em um bem-estar coletivo maior, nenhuma adição de cota seria justificada. Portanto, sem desconsiderar completamente a responsabi-

lidade individual, o utilitarismo certamente não prioriza o conceito em uma aplicação de sua visão de justiça social.

Voltando ao suficientarismo, podemos afirmar que a responsabilidade individual poderia, igualmente à sua condição no utilitarismo, possuir também alguma relevância naquele conceito de justiça distributiva, mas, novamente, não sob um caráter fundamental.

Para exemplificar, vamos nos valer da visão suficientarista de Elisabeth Anderson, nominada pela autora de "igualdade democrática" e apresentada através do seu artigo *What is the point of Equality?*

A igualdade democrática garante a todos os cidadãos cumpridores da lei o acesso efetivo às condições sociais de sua liberdade, em todos os momentos. Ela justifica as distribuições necessárias para assegurar essa garantia ao apelar às obrigações dos cidadãos em um Estado democrático. Nesse Estado, os cidadãos fazem reivindicações uns para os outros em virtude de sua igualdade, e não de sua inferioridade. Como o objetivo fundamental dos cidadãos na construção de um Estado é o de garantir a liberdade de todos, os princípios de distribuição da igualdade democrática não têm a pretensão de dizer às pessoas como usar suas oportunidades nem tentam julgar o quanto essas pessoas são responsáveis por escolhas que levem a resultados desafortunados. Em vez disso, essa teoria evita a bancarrota nas mãos dos imprudentes limitando o leque de bens fornecidos coletivamente e esperando que as pessoas assumam a responsabilidade pessoal pelos outros bens que possuem (Anderson, 2014, p. 166).

Percebemos que a doutrina suficientarista de Anderson defende um mínimo destinado a cada membro da sociedade capaz de transformá-lo em um indivíduo plenamente ativo na estrutura democrática de um país. Uma vez alcançado tal patamar, a vida e as escolhas individuais destes membros ativos já não entram na conta da distribuição suficientarista. Quem se esforçar acima deste patamar, colherá mais frutos. Aqueles que conduzirem sua vida de forma me-

nos produtiva, terão menos recursos, ou talvez, apenas os recursos mínimos garantidos pela igualdade democrática.

Na análise de Richard Anerson, então, nem o utilitarismo nem o suficientarismo negam a responsabilidade individual. Inclusive, ambos abrem espaço para uma responsabilização dos indivíduos na construção de suas riquezas e patrimônio. Fica evidente, no entanto e principalmente na igualdade democrática de Elisabeth Anderson, que a responsabilidade individual estaria em um âmbito distinto do cerne de uma justiça distributiva. Ou melhor, que mesmo sendo a responsabilidade individual um conceito importante para a justiça e o ordenamento social, a justiça distributiva, especificamente, não seria o local adequado para a sua apreciação.

Certamente, este é um argumento poderoso para as doutrinas de justiça distributiva que não condicionam sua distribuição conceitual à qualquer responsabilidade pessoal. Mas, como vimos no início deste capítulo, a responsabilidade em si pode ser questionada e o efeito de sua negação também mina os fundamentos de uma justiça distributiva baseada em ações e suas respectivas consequências éticas para seus agentes.

Além da justificativa da justiça distributiva não ser o âmbito ideal para uma análise e aplicação da responsabilidade individual, se voltarmos para o início deste capítulo, encontraremos outra fundamentação para esta separação entre os conceitos. Um ponto, inclusive até mais contundente, cuja força mina completamente qualquer tipo de merecimento que legitime algum acréscimo de quota em uma distribuição justa: a ausência de livre arbítrio.

Caso a negação da existência de escolhas humanas genuinamente livres seja aceita, nenhuma defesa da responsabilidade individual em qualquer tipo de justiça distributiva, obviamente, poderia ser sustentada. Pois a própria noção de responsabilidade, como esclarece Anerson, seria esvaziada:

O problema complexo do livre-arbítrio tem ramificações imediatas para qualquer doutrina de justiça distributiva segundo a qual

os quinhões justos para os indivíduos dependam, em parte, do que esses indivíduos merecem. Só podemos ser diferencialmente merecedores em aspectos que estão sob nosso poder de controle. Se nenhum aspecto significativo de nossa agência estiver sob nosso controle, não somos moralmente responsáveis por nenhum deles, e assim não podemos ser diferencialmente merecedores. O "score" de merecimento de todos será o mesmo (Arneson, 2022, p. 424, tradução nossa)[64].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluirmos nossa investigação de forma mais ilustrativa, vamos nos valer de uma analogia esportiva para descrevermos as questões sobre mérito e quais vantagens inerentes seriam justas ou injustas na distribuição de benefícios e encargos entre os membros da sociedade.

Em uma modalidade esportiva, conseguimos isolar os atletas em um recorte bem resumido da existência, com poucas variáveis e um resultado que também não extrapola os limites da atividade. Sob regras acordadas previamente e fornecidas exatamente as mesmas condições a cada participante da disputa, conseguimos identificar com clareza os méritos dos vencedores. Sem uma violação das regras, fica impossível questionar a vitória e a respectiva recompensa de quem mais pontuou. Ser mais forte, mais rápido ou mais talentoso, simplesmente, faz parte do jogo.

O problema é que, em uma aplicação na sociedade como um todo, definir o que é um ponto ou não durante toda a existência dos indivíduos também não é possível. Não caminhamos pelas ruas

64 No original: The abstruse free will issue has immediate ramifications for any distributive justice doctrine according to which fair shares for individuals depend in part on what those individuals deserve. We can be differentially deserving only in ways that lie within our power to control. If no significant aspect of our agency lies within our power to control, we are morally responsible for none of it, and so we cannot be differentially deserving. Everyone's deservingness score will be the same.

carregando uma pontuação geral das nossas vidas. Não temos como isolar todas as escolhas da nossa passagem terrestre, atribuí-las uma nota e depois calcular o que merecemos ou não a mais que os outros.

Tais questões nos levam adiante para questionamentos ainda mais complexos: seria mais injusto negar um benefício a um indivíduo considerado responsável por uma desvantagem fora do seu controle; ou compensar outro por uma desvantagem por ele controlada?

Se acreditarmos que, diante da dúvida, penalizar alguém sem culpa é muito pior que favorecer alguém culpado, somos obrigados a retornar a algum modelo de justiça distributiva mais igualitária na qual tal possibilidade de injustiça não pudesse ocorrer.

Mesmo diante da dificuldade em isolar as responsabilidades individuais, não podemos deixar de lado o questionamento e as tensões geradas por este conceito e a justiça distributiva. O avanço tecnológico atual, por exemplo, pode alterar este panorama apresentando soluções que ainda caminham para serem descobertas.

Até o final do século passado, definir curvas de comportamento e tendências de consumo em uma escala global era algo inimaginável. Menos de trinta anos depois, já somos capazes de emitir relatórios em tempo real sobre os mais diversos tipos de hábitos e preferências, das mais diferentes culturas, com uma assustadora precisão.

A inovação tecnológica trazida pela internet, e potencializada pelos algoritmos das redes sociais, nos possibilitou a realização de uma leitura de mundo completamente diferente de todas as outras já realizadas na humanidade. Agora, na ascensão das inteligências artificiais, que grau de interpretação da realidade poderemos chegar?

Em mais trinta anos, será possível calcularmos o montante de toda a cooperação social com exatidão? Monitorar todas as transações de posses no mundo? Definirmos precisamente a contribuição

de cada indivíduo para o resultado? Ou identificar quais das nossas escolhas são realmente deliberadas e quais são involuntárias?

Obviamente, nenhuma dessas perguntas possuem hoje resposta. Entretanto, elas servem para demonstrar que a velocidade exponencial da nossa tecnologia já apresenta em si um motivo contundente para não continuarmos atentos a esta investigação tão pertinente para os nossos debates sociais e políticos atuais.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, E. S. What is the point of equality. Tradução: Roberto Cataldo Costa. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, p. 163-227, set. 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0103-335220141507. Acesso em: 26 maio 2025.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Petrópolis: Vozes, 2024.

ARNESON, R. Responsibility and Distributive Justice. **The Oxford Handbook of Moral Responsibility**, Oxford University Press, p. 412-430, fev. 2022.

BLACKBURN, S. **Dicionário oxford de filosofia.** Desidério murcho. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

CARUSO, G. **Skepticism sbout moral responsibility**. 2018. Disponível em: https:

//plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-moral-responsibility. Acesso em: 2 ago. 2024.

CIAREI, M.; FONTAINE, L. (coords.). **Fábulas**: La Fontaine - Antologia. São Paulo: Martin Claret, 2005.

FLEISCHACKER, S. **Uma breve história da justiça distributiva. Álvaro de Vita**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 264.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

SCHLICK, M. **A causalidade na f**ísica **atual.** Luiz João Baraúna. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WILLIAMS, G. **Responsibility**. 2006. Disponível em: http://www.iep.utm.edu/r/responsi.htm. Acesso em: 2 ago. 2025.

CAPÍTULO 5

O PAPEL DA AUFKLÄRUNG NO TEXTO "ZUM EWIGEN FRIEDEN (ZEF)" DE IMMANUEL KANT: SOBRE A PROMOÇÃO DA PAZ PERPÉTUA E A FORMAÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL

Allyson Pereira de Almeida

INTRODUÇÃO

Vivemos em um mundo complexo. Complexo em suas formas e diversidades, complexo em seus conflitos e problemas. Por "conflito" entenda-se aqui toda ação, seja ela individual ou em grupo, que põe em risco a organização humana – para o primeiro aspecto – e social – para o segundo. O mundo atual vivencia, assim, inúmeros conflitos, dentre os quais gostaria de destacar: *i)* a guerra na Ucrânia, iniciada em fevereiro de 2022 quando tropas russas invadiram localidades próximas à capital Kiev – embora as tensões entre ambos os países seja anterior, tendo sido iniciadas por volta de 2014 com a tomada do território da Crimeia, localizado na região da península ucraniana; *ii)* a guerra entre Israel e a Palestina, oriunda em outubro de 2023 após o ataque terrorista coordenado do grupo Hamas contra cidades israelenses, passagens de fronteiras e instalações militares adjacentes[65]; *iii)* o recente conflito entre Israel e o Irã, iniciado por Israel em junho de 2025 sob pretexto de que o Irã

65 Se considerarmos a contextualização histórica, veremos que o conflito entre ambas as nações possui uma origem bem anterior àquela aqui considerada. Para profundar as análises, sugere-se a leitura da seguinte obra: CHOMSKY, Noam. *Peace in the Middle East? Reflections on justice and nationhood.* New York: Pantheon Books, 1974.

estaria prestes a construir uma bomba atômica[66]. Destaca-se, em todos os casos listados, o papel exercido pelos Estados Unidos, que tem fornecido desde subsídios financeiros até mesmo bélicos, assim como a caracterização histórica de guerras entre regiões da Europa. Apesar de mencionarmos, brevemente, os aparentes motivos que propiciaram o estopim destas disputas, é válido reiterar que motivos subjacentes e até mesmo ocultos ensejam tais ações. Dados esses pressupostos, devemos nos perguntar: O que justifica estes crescentes ataques na nossa atualidade? Por que devemos pensar *criticamente* sobre isto? E quais são os reais motivos "ocultos" que mantêm em curso os conflitos aqui evidenciados? A resposta destes questionamentos deve indicar caminhos para uma reflexão filosófica que se baseie na capacidade de estabelecer uma leitura crítica do momento presente utilizando-se, para isto, da contribuição oferecida por inúmeros expoentes da tradição filosófica que, direta ou indiretamente, abordaram a temática. Isto se tomarmos como base a premissa de que um movimento dialético caracteriza o curso do desenvolvimento histórico, tal como Hegel evidencia em suas reflexões sobre a Filosofia da História[67].

Dado o crescente e atual debate envolvendo a temática sobre guerras, e antepondo a isso a importância dos escritos kantianos, de forma particular, gostaria de considerar as suas contribuições a fim de trabalhamos com a temática em questão. Para isso, tomarei como referências principais os textos *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* (*Was ist Aufklärung* (*WA*)), publicado em 30 de setembro de 1784 na *Berlinischen Monatsschrift*[68], e *A paz perpétua*

66 Não aprofundaremos especificamente os conflitos mencionados. Apenas referenciamos no intuito de favorecer o desenvolvimento das análises que, aqui, fundamentarão o curso da argumentação. A possibilidade de uma análise kantiana sobre tais episódios, em específico, será pauta para o desenvolvimento de um trabalho posterior.

67 *Cf*. HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história.* Tradução: Maria Rodrigues. 2. ed. Brasília: UnB, 1999.

68 Além desta publicação, entre 1784 e 1786, a *Berlinischen Monatsschrift* recebeu outros quatro opúsculos kantianos, dentre os quais merecem destaques dois deles. São eles: *Ideia Universal de um ponto de vista Cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*IaG*)), publicado em novembro de 1784, e *Começo conjectural da História Humana* (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (*MAM*)), publicado em 1786. Ressalta-se, todavia, a tons de complementação, que o filósofo alemão escreveu outros textos para o periódico em questão, o que demonstra certa familiaridade que ele possuía com os trabalhos realizados pela *Berlinischen Monatsschrift* que exerceu suas ati-

(*Zum ewigen Frieden* (*ZeF*)), publicado em 1795[69]. Embora tenha sido publicado onze anos depois, *ZeF* possui uma estreita conexão com *WA* e outras obras do filósofo alemão. Acrescente-se a isto ainda as análises realizadas por autores que se utilizam do pensamento kantiano para o desenvolvimento de suas reflexões. Antes iniciarmos esta discussão, gostaria de assumir duas hipóteses principais: *i)* tanto *WA* quanto *ZeF* são textos que se incorporam ao projeto crítico-kantiano; *ii)* a proposta da *Aufklärung,* exposta em *WA*, serve como instrumento necessário para o alcance das finalidades requeridas em *ZeF*. Isto no intuito de evidenciar que as contribuições oferecidas por Kant para a resolução de conflitos continuam atuais, servindo de base para uma melhor compreensão das situações-caso descritas anteriormente, demonstrando, consequentemente, a importância de retomarmos e ampliarmos o estudo de sua filosofia. Vejamos, a seguir, os argumentos que justificam as premissas assumidas, mergulhando num cenário atual que nos enseja, cada vez mais, a tomada de uma postura crítica.

SOBRE A INCORPORAÇÃO DE WA E ZeF AO PROJETO CRÍTICO-KANTIANO: UM PONTO DE PARTIDA

Como sabemos, a filosofia kantiana expressa o resultado de todo um projeto *arquitetônico* constituído ao longo de cerca de 60 anos[70]. Por ser arquitetônico, tal projeto empreendido se subdivide

vidades entre os anos de 1783 e 1811, sendo neste intermédio substituída pela *Berlinische Blätter* e tendo publicado, ao longo deste período, 57 edições.

69 Por questões metodológicas e de escrita, utilizarei as siglas referenciais das obras kantianas sempre que necessário referenciá-las. Ainda, para as citações, o modelo padrão adotado será aquele oferecido pela *Akademie-Ausgabe* (AA), tendo como base os 23 volumes dispostos pela *Gesammelte Schriften*. Sendo assim, a sequência adotada será: *i)* o uso inicial da sigla da obra, precedido pelo, *ii)* volume do texto no original (AA+número) e, por fim, *iii)* o indicativo da página. A exceção ocorrerá para a primeira *Crítica,* visto que ela segue o modelo de citação A-B, tendo em vista as suas duas edições (a primeira, "A", ocorrida em 1781, ao passo que a segunda, "B", em 1786). Sempre que necessário, apontarei ainda as linhas da tradução, para fins de argumentação.

70 Aqui, por questões sistemáticas, considerando os períodos que marcam, respectivamente, o primeiro e o último escrito elaborado por Kant. Em 1747 ele publicou o texto *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte),* ao passo que em 1804 foi publicada a obra *Opus Postumum (OP)*

em dois períodos, a saber, o período pré-crítico e o período crítico, tendo a publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*)), em 1781, como a marca distintiva entre eles. Dada a dimensão dos escritos, emerge-se para reflexão o seguinte questionamento: de que forma poderemos abordar, na totalidade, se for possível, o conjunto das obras que formam o legado deixado pelo filósofo alemão? Isso se justifica mediante a necessidade de considerar, além dos textos tradicionalmente conhecidos, elementos presentes naqueles textos pouco mencionados e/ou lidos. Pode-se dizer, assim, de forma geral, que uma melhor compreensão para tal *arquitetônica* só será possível se formos capazes de abordar, no conjunto, os argumentos contidos nas obras kantianas, uma vez que o viés dialógico é tomado como seu recurso estilístico de escrita. E que método devemos utilizar como referência a fim de percorrermos este caminho? A resposta deste questionamento encontra-se presente no *Cânone da Razão Pura* onde Kant decide expor "o conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral" (B824)[71]. Através de uma abordagem sobre o entendimento (*Verstand*), tido como faculdade do pensamento, e no desejo de descrever os seus princípios/regras e conceitos ao pensar independente ou não dos conteúdos fornecidos pela experiência, chegaremos às três questões centrais para esta exposição. São elas: *"Que posso saber? Que devo conhecer? Que me é permitido esperar?"* (B832, grifo próprio). Disso resulta a

como resultado dos seus últimos trabalhos. Como se sabe, a investigação sobre a metafísica, seus limites, possibilidades e aplicações exerce papel central no sistema kantiano. Embora não possua nenhuma novidade e seja um texto já tardiamente trazido à comunidade, se tomarmos como referência os escritos anteriores, veremos que *OP* demonstra a preocupação do autor com o problema da ciência moderna, retomando todo um conjunto de investigações realizadas em sua *Dissertação de 1770,* na primeira *Crítica* e inclusive nos seus *Prolegômenos.* O título original em alemão de *OP* é *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik (Transição dos Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural para a Física*). Destaca-se, todavia, que escritos posteriores foram atribuídos diretamente ao autor, embora a descrição temporal aqui adotada tenha por finalidade delimitar o campo da nossa análise referencial a fim de possibilitar uma melhor compreensão e alcance dos objetivos postulados.

71 KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* 8. ed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

necessidade do emprego de um método crítico, de uma crítica (*Kritik*), capaz de abordar questões envolvendo conhecimento, ética, moral, direito, filosofia da história, estética, entre outras. Embora os temas centrais desenvolvidos no auge do pensamento crítico (entre 1781 e 1790) estejam mais facilmente conectados a este projeto, é necessário percebermos sobretudo a importância de uma conexão com os demais escritos em sua maior parte pouco conhecidos ou mencionados, ou ainda já tardiamente publicados no período de maior limitação física do filósofo alemão. E é isso que me proponho a fazer ao considerar os textos *WA* e *ZeF*. Atentem-se, portanto, aos dois argumentos que serão desenvolvidos nos dois parágrafos seguintes, pois eles serão essenciais para o alcance da primeira hipótese assumida.

Para Joel Klein (2016, p. 147ss)[72], embora *WA* seja um texto curto e tenha sido escrito para um público mais amplo – formado por acadêmicos e não acadêmicos –, oferecendo uma resposta aos desdobramentos que ocorreram na Europa no século XVIII, deve ser inserido ao projeto crítico-kantiano por duas razões, a saber, por mencionar – mesmo que indiretamente – as principais questões presentes nas três *Críticas* (cujas siglas são, respectivamente, *KrV*, *KpV* e *KU*) publicadas por Kant e por envolver todo um conjunto de problemas que serão abordados no pensamento "maduro" de sua filosofia. A justificativa para a menção dos problemas desenvolvidos ao longo dessas obras ocorre, para Foucault, através dos exemplos dados pelo autor após apresentar os principais instrumentos responsáveis pela pertença da condição humana a um estado de menoridade (*Unmündigkeit*). Assim nos diz o filósofo alemão: "se tenho *um livro [ein Buch]* que faz as vezes de meu entendimento, um *diretor espiritual [einen Seelsorger]* que por mim tem consciência, *um médico [einen Arzt]* que por mim decide a respeito de minha dieta etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo" (*WA,* AA08: 35, grifo próprio). Para Foucault, a discussão acerca da menoridade,

72 KLEIN, Joel Thiago. *Kant e a ideia de uma história universal.* São Paulo: Loyola, 2016.

mediante a *Aufklärung*, nos ajuda a compreender a necessidade de se discutir sobre o uso legítimo e autônomo do entendimento, mediando, assim, as reflexões tecidas ao longo da *KrV* e da *KpV*. Tal pressuposto concorda, ainda, com aquilo enfatizado pelo próprio Kant em seu *Cânone* ao expor o seu interesse de investigação acerca dos usos da razão (*Vernunft*), demonstrando sob *Tese da Unidade*[73] as questões inerentes à dupla relação entre as facetas teórica e prática da razão (*KrV,* A805 / B833)[74]. Por isso ele [Foucault] afirma que: "é preciso, portanto, ler essa análise do que é a menoridade em função das três *Críticas* que estão subjacentes e implícitas no texto" (2010, p. 30)[75]. Percebamos, pois, que ao destacar a presença de tais questões – mesmo que subjacentes e implícitas no texto –, Klein e Foucault concordam com a mesma premissa, corroborando com parte da primeira hipótese assumida acima. Disso decorrerá a investigação envolvendo problemas como direito, história, política, dentre outros, conforme mencionado. Por isso, podemos afirmar que tanto *WA* se incorpora ao projeto crítico-kantiano quanto serve de base para a análise de questões investigadas em seu momento "maduro" de produção filosófica – ocorrendo especialmente entre os anos de 1780 e 1790[76]. Embora pudéssemos apresentar aqui outras justificativas, para o propósito desta análise, isto bastará.

73 Para a compreensão desta tese, mesmo não sendo nosso objetivo de aprofundamento, e partindo do pressuposto de uma *ampliação* envolvendo o aspecto prático da razão, sugere-se a leitura da seguinte passagem extraída da segunda *Crítica*: *KpV*, AA05: 50-57.

74 Na passagem acima referenciada, já citada anteriormente, de forma complementar, Kant afirma o seguinte: "todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso conhecer? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?" (*KrV*, A805 / B833). Enquanto a resposta à primeira questão decorrerá da investigação envolvendo o aspecto teórico da razão e a segunda do seu aspecto prático, a terceira envolverá a dupla relação entre ambos, tendo como pressuposto as finalidades requeridas pela *Crítica* entendida como "a faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda experiência*" (AXII, grifo meu). Destaco, todavia, as distinções envolvendo o papel da crítica e sua finalidade para as análises envolvendo os aspectos teórico e prático da razão, não obstante, considerando a relação estreita entre eles. Em sua *Lógica,* Kant acrescentará ainda um quarto questionamento que sintetizará toda a investigação envolvendo o seu *Cânone,* a saber, "o que é o homem?" (AA09: 25). Isto concorda inclusive com os propósitos, bem como as divisões, estabelecidos em sua *Antropologia,* especialmente as discussões descritas no *Prefácio* da obra (*Anth,* AA07: 119-122).

75 FOUCAULT, M. *O Governo de Si e dos Outros.* Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

76 Destaque-se, aqui, as críticas realizadas posteriormente ao texto *WA* de Kant, embora não seja o propósito desta análise. Isto no intuito de enfatizar, por um lado, a atualidade do opúsculo e, por outro, como consequência, a sua dimensão e alcance.

Sobre a possibilidade de inserção do texto *ZeF* ao projeto crítico-kantiano, gostaria de mencionar aqui a minha comunicação proferida num evento, ocorrido em 2024, organizado pelo PPGFil da Universidade Estadual de Londrina-PR, intitulada: *Sobre a possibilidade da inserção de "Zum Ewigen Frieden" (ZeF) ao projeto crítico-kantiano*. No texto construído para exposição, apresentei preliminarmente o seguinte dado diagnóstico: "a não incorporação de *ZeF* ao projeto da filosofia crítica kantiana por, aparentemente, não possuir o elemento crítico, tal como aquele presente em outras obras escritas anteriormente pelo autor"[77], desconsidera a importância e o papel do tratado, bem como as condições históricas nas quais ele foi escrito e a sua relevância[78]. Na sequência, propus os seguintes questionamentos: "de que forma podemos possibilitar a inserção de *ZeF* ao projeto crítico-kantiano? E qual é a importância decorrente desta atribuição?". Para o alcance desta finalidade, apresentei três motivos que justificam a necessidade de assumir esta hipótese: *i)* a possibilidade de se conceber juízos teleológicos (*KU,* AA05: 356ss)[79] subjacentes à proposta da reflexão construída ao longo da obra, tal como Höffe e Korsgaard demonstram[80]. Isto aponta para a relação existente entre a análise dos conflitos e a discussão envolvendo o tratado, feitas por Kant, e a perspectiva do

77 As passagens citadas constituem o texto escrito para minha exposição no evento, todavia, não publicado, sendo por isso inéditas e utilizadas por mim para desenvolver minhas análises.

78 Num comentário inserido à tradução do texto *ZeF,* Bruno Cunha enfatiza em seu início tanto a popularidade que a obra assumiu – num curto período de tempo – quanto a sua inserção posterior no contexto jurídico-político do século XX, tendo sido utilizada por organizações internacionais, tais como a Liga das Nações (1919) e a própria Organização das Nações Unidas (1945). Isso no intuito de demonstrar a sua relevância e importância, embora tenha sido pouco debatida pela tradição kantiana. A segunda parte da primeira hipótese assumida visa, por isso, resgatá-la a fim de evidenciar o seu papel dentro do escopo do projeto *Crítico* construído pelo filósofo alemão. *Cf.* KANT, Immanuel. *À paz perpétua: um projeto filosófico.* Tradução: Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020b.

79 A presença de tais juízos, seu papel e importância são discutidos por Kant em sua terceira *Crítica* na seção intitulada por *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica* (*KU,* AA05: 356). A hipótese de sua identificação em *ZeF* demonstra, assim, nesta argumentação, a possibilidade de sua inserção ao projeto crítico-kantiano. *Cf.* KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar.* Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

80 As obras utilizadas dos autores mencionados foram as seguintes: *i)* HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant.* Tradução: Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005; *ii)* KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

progresso assumido em sua discussão acerca da ideia da história universal (*allgemeinen Geschichte*): assim, a tentativa de constituir uma *ideia* de história universal, indo além da 'história empírica' dos fatos, consiste em postular princípios universais capazes de nortear o progresso humano e social, para o texto da *Ideia (IaG)*, assim como propor estratégias capazes de solucionar conflitos internos e externos definitivamente entre os Estados, tal como se vislumbra a partir da leitura de *ZeF*; *ii)* a necessidade de demonstrar a relação entre a finalidade do escrito e os propósitos subjacentes ao terceiro questionamento exposto pelo *Cânone*, a saber, *que me é permitido esperar?* (*KrV,* A805 / B833, grifo próprio); *iii)* a identificação, na obra, da presença de elementos oriundos da razão prática (*praktischen Vernunft*) kantiana e o papel de cada um deles, especialmente as noções de liberdade (*Freiheit*), de leis e a discussão envolvendo o conceito de humanidade (*Menschheit*)[81]. Destaca-se, aqui, a relação

81 Sobre o conceito de *Menchheit* (humanidade), destaca-se preliminarmente a sua importância para a compreensão da filosofia da história desenvolvida por Kant. Podemos fazer uma breve análise partindo das seguintes premissas: *i)* em *MAM*, Kant destaca que a saída do Paraíso, estado inicial da condição humana, consiste numa passagem da "rudeza" (*Rohigkeit*) para a "humanidade" (*Menschheit*) ou, em outros termos, do estado de natureza (*Natur*) para o estado de liberdade (*Freiheit*). Isto com o intuito de propiciar um progresso à perfeição: "no entanto, essa marcha, que para a espécie é um progresso que vai do pior para o melhor, não é precisamente a mesma coisa para o indivíduo" (AA08: 115). Percebamos, pois, a distinção realizada por ele entre o progresso da espécie e o progresso do indivíduo. O que justifica tal distinção? Ao compreendermos os movimentos subjetivo e objetivo da *Aufklärung,* tal como refletidos à luz de *WA*, destaca-se a premissa de que o progresso é possível em ambos os movimentos – na espécie e no indivíduo –, mas isto não será desejado por todos, visto que muitos permanecerão presos ainda ao seu estado de menoridade. Na sequência, Kant evidencia que o mal e os vícios ausentes até então na condição de ignorância em que o sujeito se encontrava tendem a dificultar este progresso (AA08: 116); *ii)* em *WA*, o filósofo alemão discorrerá sobre a dificuldade desta "saída do homem" (*der Ausgang des Menschen*) do seu estado de menoridade (AA08: 35). Embora Kant apresente os elementos que justificam tal pertencimento (preguiça e covardia como exemplo), para Foucault isto não é tão claro. Apesar de exigir um ato de decisão humana, um querer, uma vontade livre, Foucault justifica que o problema presente neste movimento da *Aufklärung* como *Ausgang* parte de uma aparente ambiguidade que pode ser resumida no seguinte questionamento: a humanidade só é formada no sujeito após o desprendimento de sua menoridade ou a natureza humana já contém consigo certa humanidade? Deligiorgi concorda com essa discussão apresentando, todavia, o mesmo problema a partir de dois instrumentos, a saber, os usos quantitativo, isto é, identificando se toda a raça humana estaria envolvida ou não neste processo, e o qualitativo, propondo identificar se alguém se torna humano somente a partir do ato do esclarecimento (*Aufklärung*) (2005, p. 58); *iii)* na proposição 3 de *IaG*, Kant destaca que o objetivo ulterior da natureza racional humana não consiste em apenas fazer o homem viver bem, mas torná-lo apto para uma vida digna mediante a instrução/formação do seu comportamento, demonstrando o papel da educação neste processo: "pois ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou provido e

necessária entre os pressupostos *i* e *ii*, tendo o aspecto *iii* como seu alicerce. Vejamos, na conclusão desta seção, os principais elementos que justificam ambos os motivos, ressaltando desde já que o item *iii* não será abordado diretamente por não ser objetivo desta pesquisa – embora, como se percebe, esteja subjacente a todo o curso perseguido por esta argumentação, enfatizando, assim, mais uma vez, a presença do elemento dialógico que caracteriza os escritos kantianos.

A presença dos juízos teleológicos é marca característica de reflexões tecidas ao longo do tratado. Em especial, na sua conclusão, Kant reitera que "se há um dever e, ao mesmo tempo, uma esperança fundada em uma aproximação progressiva ao infinito, então a paz perpétua [...] não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, resolvendo-se pouco a pouco, aproxima-se constantemente de sua meta" (*ZeF,* AA 08: 386). Dada esta passagem, além de identificarmos a possibilidade de se conceber um "fim em si mesmo"[82] apresentado por Kant, consequentemente destacamos a crítica tecida por ele aos tratados de paz elaborados anteriormente e tidos como "falsos"[83]. Certamente o conhecimento histórico e político-social dos

instruído pelo conhecimento criado; ele deveria, antes, trazer tudo para fora de si mesmo" (AA08: 19). Como se pode perceber, a *Menchheit* é essencial para propiciar a ideia de progresso requerida pelo autor, motivo ulterior que destaca a sua importância para o desenvolvimento da filosofia da história kantiana – ressaltadas as suas dificuldades e problemas inerentes. Sobre o questionamento levantado acima, dado o diálogo existente entre os pensamentos de Kant e Herder (não obstante, destacando as distinções), respondo-o extraindo uma citação do texto de Herder *Cartas para a Promoção da Humanidade* (carta 27, especificamente): "seres humanos somos todos nós, na medida em que carregamos a espécie humana em nós ou pertencemos à espécie humana" (HERDER, J. G. *Herders sämmtliche Werke*. Bernhard Suphan (ed.). v. 17. Berlin: Weidmann, 1881, p. 137). Sobre os termos utilizados, o próprio autor inicia a carta destacando a necessidade de uma mudança da expressão *Humanität* por *Menschheit* para se referir à espécie humana e reiterar que a humanidade envolve todos os seres que a constitui.

82 Destaque-se, aqui, a relação existente entre *ZeF* e *GMS2*, especialmente por se conceber um princípio moral kantiano tomado como propósito ulterior para o estabelecimento de um tratado de paz perpétuo, indo além dos interesses particulares de cada nação. A própria universalidade do ato, tido em si mesmo, seria outro aspecto moral identificado com este propósito.

83 A justificativa para isto pode ser dada se tomarmos como base o seu primeiro artigo provisório, pois nele Kant evidencia que "não seve ser válido nenhum tratado de paz que como tal tenha sido feito com *reserva secreta [Vorbehalt des Stoffs]* de matéria para uma guerra futura" (AA08: 344, grifo meu). Esta reserva poderá envolver pretensões pensadas para um futuro e, por isso, o tratado de paz tornar-se-ia impossível, sendo, portanto, "falso" se estabelecido sob essas condições por não revelar os seus reais interesses.

fatos à época, somando-se às reflexões elaboradas anteriormente pelo autor, fizeram com que Kant identificasse certa limitação nos tratados outrora elaborados[84], tendo em vista que não atingiam o fim ao qual pretendiam por estarem influenciados por outros interesses e/ou desejos. E isso demonstra claramente a maturidade de toda uma discussão que se nutre de elementos de cunho moral, do direito e histórico, ou seja, de um método crítico capaz de propiciar uma investigação mais ampla da faculdade racional e das suas questões essenciais. E qual seria, assim, a questão subjacente ao propósito desejado por Kant? Retornemos ao *Cânone* e identifiquemos nele o questionamento capaz de unificar ambos os usos da razão, tendo em vista certa superioridade do conhecimento prático frente ao teórico, a saber, a pergunta em torno daquilo *que me é permitido esperar?* O encaminhamento de sua solução, aqui, partirá da possibilidade da própria efetivação da filosofia da história kantiana, bem como da sua inserção ao projeto crítico-kantiano, tal como evidenciamos.

SOBRE A RELAÇÃO NECESSÁRIA ENTRE WA E ZeF: A REFLEXÃO KANTIANA ENVOLVENDO OS PRINCÍPIOS NECESSÁRIOS À PROMOÇÃO DA PAZ PERPÉTUA

Após assumirmos preliminarmente que *WA* e *ZeF* se incorporam ao projeto crítico-kantiano, devemos nos questionar o seguinte: de que modo poderemos relacionar ambos os escritos? E qual é a necessidade desta relação? Isso se torna mais complexo ainda se considerarmos que o principal conceito exposto no primeiro, a saber, a noção de *Aufklärung*, sequer é mencionado pelo segundo – ao menos diretamente, o termo não aparece ao longo de *ZeF*. Acres-

84 A tons complementares, gostaria de enunciar um dado oferecido pelo tradutor de *ZeF* no *Prefácio* introdutório à obra: "de um modo geral, documenta-se, desde 3.600 a.C. até o meio do século XX, mais de 14 mil conflitos bélicos no mundo e, nesse lapso de tempo, não mais do que 292 anos de paz, sendo que no transcurso de 3.357 anos, firmaram-se cerca de 800 tratados de paz, sem que nenhum deles tivesse alcançado mais do que 10 anos de duração" (Cunha, 2020b, p. 7).

cente-se a isto a distância histórica entre ambos, visto haver uma diferença de 11 anos entre as publicações. Para respondermos aos questionamos acima, e desenvolvermos a hipótese *ii,* iniciemos a reflexão compreendendo melhor o conceito de *Aufklärung.*

A expressão *Aufklärung* deriva do verbo *aufklären* (esclarecer) e do substantivo *aufgeklärt* (esclarecido). É formada pelas partículas *auf*, que significa "sobre", "em cima" (indicando uma espécie de movimento em direção a algo – e é importante destacar este pressuposto), e *klärung*, sendo traduzida por "esclarecimento". Ao compreendermos, na unidade, o sentido etimológico subjacente às duas expressões, segue-se que *Aufklärung* indicará um movimento cuja finalidade consistirá em esclarecer, iluminar e, inclusive, orientar o entendimento (*Verstandes*) humano. Para Foucault, o esclarecimento (*Aufklärung*) deve ser compreendido, ainda, como um movimento que possui em sua base três pressupostos de eliminação, a saber, o não pertencimento, a não iminência e a não consumação. Não é pertencimento porque não posso me apropriar inteiramente dele, ou seja, dizer que é meu. Na verdade, o egoísmo (entendido como ato de querer se apropriar de algo inteiramente para si) dificultará o seu alcance. Não é iminência porque não é algo desejado momentaneamente, circunstancialmente, mas será o resultado de todo um esforço. Por último, não é consumação devido à dificuldade de se tornar um *aufgeklärt,* isto é, um sujeito esclarecido. Assim, a partir desses apontamentos, ele o definirá como *Ausgang*, isto é, "como saída, movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito para onde vamos" (Foucault, 2010, p. 27). Contribuindo com esta análise, Klein destaca a presença de um duplo movimento inerente à sua compreensão. Por um lado, tem-se uma *perspectiva subjetiva* se referindo ao indivíduo e, por outro, uma *perspectiva objetiva* que "se refere a uma qualificação atribuída a uma época histórica e ao contexto político e social" (*Id.*, 2016, p. 147). Se, ao destacar a noção de movimento, Foucault parece-nos discorrer sobre o aspecto subjetivo da *Aufklärung*, Klein evidencia

a importância de tomá-la numa objetividade enquanto mecanismo essencial para o desenvolvimento de uma análise filosófica sobre a história e sobre a sociedade numa perspectiva de progresso, propondo identificar, descrever e, inclusive, estabelecer soluções para os problemas e/ou dilemas sociais emergentes em cada época. Destaque-se, aqui, preliminarmente que, enquanto problema social, a guerra é passível de análise a partir deste movimento da *Aufklärung* como *Ausgang*, isto é, como saída. Neste sentido, pode-se dizer que a promoção de um estado de paz, de uma resolução para os conflitos, seria possível a partir do uso do esclarecimento (*Aufklärung*) em sua perspectiva objetiva, fornecendo instrumentos necessários para a resolução de disputas internas, ou seja, na sociedade, e externas, a saber, entre os Estados. Foucault (2010, p. 15) também concorda com essa dupla concepção, destacando a sua perspectiva objetiva ao evidenciar certo ineditismo trazido pela *Aufklärung* na compreensão e análise dos desdobramentos oriundos da modernidade: "estamos diante de um processo cultural sem dúvida muito singular, que logo tomou consciência de si de certo modo, nomeando-se em relação a seu passado, em relação a seu futuro, em relação também a seu presente". Em ambos os casos, subjetivo e objetivo, como se pode perceber, a noção de movimento, de *Ausgang*, torna-se essencial para a compreensão da *Aufklärung*, motivo ulterior que nos convida à sua análise e aplicação partindo deste pressuposto.

Valendo-se das discussões estabelecidas acima, o próximo passo desta argumentação consistirá em relacionar a *Aufklärung* – entendida como *Ausgang* em sua perspectiva objetiva – com o texto *ZeF*, buscando demonstrar as suas contribuições para o desenvolvimento das argumentações estabelecidas por Kant. Consideremos, preliminarmente, alguns aspectos metodológicos que constituem o tratado da paz perpétua escrito em 1795. Isto será importante inclusive para o desenvolvimento posterior da hipótese *iii* deste trabalho e, por isso, faremos apenas uma breve introdução.

Tendo sido inspirado num texto presente no letreiro de um quadro de uma pousada, *ZeF* possui um legado importante no contexto à época (marcado por guerras entre estados, bem como por conflitos internos), sendo utilizado como referência para discussões posteriores envolvendo a tentativa de solucionar conflitos entre nações, especialmente no contexto político do século XX. Conforme dito anteriormente, a sua materialização se deu, como exemplo, através da criação da Liga das Nações (1919), com o objetivo de manter a paz e a segurança entre os países membros, e da Organização das Nações Unidas (1945), na tentativa de solucionar os conflitos oriundos da IIº Guerra Mundial. Nesse sentido, percebe-se inicialmente que a contribuição apresentada por Kant no escrito atravessa toda uma história, alcançando nossa contemporaneidade e os seus dilemas. Pouco após a publicação, em 1796, *ZeF* alcançou cerca de 3,5 mil cópias, tendo sido traduzido para outros idiomas (como o francês). Apesar disso, destaco aqui que o tratado – que segue o padrão estrutural de um tratado, contendo seis artigos preliminares[85] e três definitivos[86], seções específicas e suplementos – foi aparentemente mais um entre tantos outros já escritos na história. O que tornaria,

85 Eis um breve resumo esquemático dos artigos preliminares, que contêm consigo um aspecto negativo por indicar aquilo que deve ser evitado – destaque-se o elemento da objetividade do dever nesta afirmação, pois isto demonstra a presença de reflexões tecidas pela razão prática kantiana, servindo como instrumento para relacionar *ZeF* ao projeto crítico construído pelo filósofo alemão – na busca pela promoção da paz perpétua: i) o tratado de paz não pode ser estabelecido se firmado com *reserva secreta de matéria* para uma guerra futura (AA08: 343); ii) destaca a autonomia e a dignidade dos estados, reforçando a sua independência e soberania (AA08: 344); iii) afirma a necessidade da extinção dos exércitos permanentes num Estado, isso de forma gradual (AA08: 345); iv) impede o ato de contrair uma dívida pública em relação aos interesses externos de um Estado, demonstrando a necessidade de se prezar pelo bem comum interno da nação (AA08: 345); v) reforça a soberania e independência dos estados, proibindo a interferência de uma nação na constituição e no governo de outro Estado (AA08: 346); vi) estabelece, para os Estados em guerra, o impedimento de hostilidades que impossibilitem o alcance da paz futura (AA08: 346).

86 O primeiro diz respeito à constituição do Estado, que deve ser para Kant republicana (AA08: 349). O segundo, no que lhe concerne, é base para nossa concepção de direito internacional, afirmando que o direito das pessoas deve se fundar num federalismo de estados livres (AA08: 354) – é aqui onde o filósofo alemão falará sobre a liga das nações e o contrato de paz, servindo como instrumentos essenciais para o estabelecimento da paz perpétua. Por fim, como consequência do anterior, este artigo define uma limitação para o direito internacional – também denominado por *cosmopolita* –, devendo adequar-se às condições da hospitalidade universal (AA08: 357).

então, *ZeF* distinto dos demais tratados já elaborados? Ou, dito de outro modo, quais seriam as particularidades presentes no texto que o tornaria diferente dos demais? Concordando com Klein, Höffe e Terra[87], pode-se dizer que o desejo de solucionar definitivamente os conflitos a fim de se garantir a paz perpétua entre os estados, bem como a necessidade de se pensar num progresso nos níveis pessoal e social garantidos pela instrução moral, pela elaboração de uma constituição republicana e pela formação de uma federação de estados livres, tornam o texto kantiano digno de um aspecto ímpar. A instrução moral nos possibilita verificar na obra a presença de elementos oriundos da própria razão prática kantiana, em especial a noção de liberdade, a ideia de humanidade e de dignidade – o que pode ser percebido a partir das leituras dos artigos provisórios e definitivos. A elaboração da constituição republicana, presente ao longo do primeiro artigo definitivo, visa a formação de um estado voltado aos interesses comuns dos sujeitos, o que só pode ser alcançado se tal constituição for capaz de se nutrir de princípios oriundos da filosofia do direito kantiana. E aqui destaco o *princípio transcendental do direito* (*Rechts*), que preza pela coexistência das liberdades numa sociedade, exposto na *Metafísica dos Costumes* (*Metaphysik der Sitten* (*MS*)[88], pois isso nos serve como instrumento necessário para percebermos a ligação existente entre a obra e o sistema crítico-kantiano, tal como assumido pela hipótese afirmada anteriormente. Nesse sentido, evidencia-se que os seguintes princípios são essenciais para se conceber uma constituição republicana: *i)* liberdade entre os homens; *ii)* dependência de acordo com uma legislação comum; *iii)* igualdade entre eles. Por fim, sobre a federação dos estados livres, presente no segundo artigo definitivo, nos diz Kant: "deve haver um pacto de um tipo especial, que pode ser chamado de pacto de paz (*foedus pacificum*), que se diferenciaria

87 *Cf.* TERRA, Ricardo. *Passagens:* estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

88 KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes.* Tradução: Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2020.

do pacto de paz (*pactum pacis*) pelo fato de este último procurar acabar apenas com uma guerra, enquanto o primeiro procuraria acabar com todas as guerras para sempre" (AA08: 356). Gostaria de destacar, aqui, duas noções: a primeira consiste na necessidade de se pensar num *pacto de paz definitivo* e não temporário, ao passo que a segunda, como consequência, demonstra a presença dos juízos teleológicos na argumentação kantiana, o que se nutre de elementos da razão prática ao propor a preservação da liberdade de um estado para si e para os seus aliados. Por isso, pode-se concluir que tais juízos se inserem em *ZeF* permitindo se pensar num fim em si mesmo, corroborando com as reflexões subjacentes ao seu discurso moral e propiciando o estabelecimento de um diálogo entre *ZeF* e a segunda *Crítica (KpV)*, por exemplo.

E qual seria este fim? Os textos envolvendo a discussão acerca da Filosofia da História (incluindo outros além daqueles já referenciados) nos ajudam a compreendê-lo, em sua totalidade, mediante a junção das seguintes percepções: *i)* o progresso da humanidade a partir do *esclarecimento (Aufklärung)* envolvendo a moralidade (*IaG*); *ii)* a possibilidade da constituição de um Reino dos Fins onde a vontade legisladora seja universal (*GMS*); *iii)* a possibilidade da construção de uma liga das nações a partir da elaboração de um tratado que garanta a paz perpétua, a organização interna dos estados e a formação humana à moralidade (*ZeF e Päd*). Por questões argumentativas, para nossa análise, aprofundemos um pouco a proposição *i* destacada.

O item *i* enfatiza a necessidade de se pensar num progresso da humanidade a partir do esclarecimento *(Aufklärung)*. Dada a conexão entre *WA* e *ZeF*, originam-se para discussão os seguintes questionamentos: qual é a importância do esclarecimento *(Aufklärung)* na promoção da paz perpétua? E de que modo a paz perpétua servirá como instrumento para possibilitar o progresso humano? A resposta destes questionamentos pode ser extraída inicialmente da proposição 8 de *IaG* – texto que expõe a discussão acerca da ideia

de uma história universal em Kant –, pois nela o filósofo apresenta o fim último da sua discussão ao longo do opúsculo: "a história da espécie humana foi vista, no seu conjunto, como o cumprimento de um plano oculto da natureza para criar uma constituição interior [...] perfeita, como a única condição em que pode desenvolver plenamente todos os seus dons na humanidade" (AA08: 27). Percebamos, pois, neste intermédio, a retomada das discussões envolvendo a relação do par conceitual animalidade *versus* humanidade, bem como o princípio da sociabilidade insociável como condição necessária para o desenvolvimento dos fins da humanidade. Ainda, é enfatizado pelo autor, mesmo que indiretamente, o papel do *contrato (Vertrag)*[89] nesta busca por um progresso humano nos níveis subjetivo e objetivo ou, em outros termos, individual e social. É por isso que concordamos com Klein e Foucault ao pressuporem ambas as perspectivas na análise da *Aufklärung*, buscando, todavia, aplicá-las aqui na discussão envolvendo *ZeF*. Mas isso só ficará completo, nas nossas considerações, através da compreensão do termo em questão enquanto movimento, isto é, como *Ausgang*. Para alcançar esta finalidade, convém destacar que o termo *Ausgang* é utilizado duas vezes em *IaG*, mas gostaria aqui de fazer menção a um de seus usos[90]. Ele ocorre na proposição 7, quando o autor evidencia a importância das reformas internas nos Estados a fim de que se possa manter e alcançar certa autonomia[91]. Após assumir em parte

89 Para Kant, contrato (*Vertrag*) pode ser definido como "ato do arbítrio unificado de duas pessoas por meio do qual, em geral, o seu de uma passa a outra" (*MS,* AA06: 271). Na sequência, demonstrando a importância do contrato para a formação social, nos diz o autor: "é preciso sair do estado de natureza, em que cada um age com o que lhe vem à cabeça, e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em relação recíproca) para submeter-se a uma coerção externa legalmente pública" (*MS*, AA06: 312). Isso se justifica devido ao princípio da sociabilidade insociável enquanto condição natural humana exposto acima.

90 O segundo encontra-se na proposição 8 (AA08: 28, 21), embora seja utilizado no plural *Ausgange*. O contexto da discussão gira em torno das reflexões já tratadas aqui anteriormente.

91 Destaque-se, aqui, a relação existente entre esta proposição e os artigos preliminares e definitivos expostos em *ZeF*, em especial o segundo e o quarto artigo preliminar e o primeiro definitivo. Ambos discorrem sobre a autonomia, a soberania e a independência dos Estados. Os artigos preliminares afirmam tais princípios mediante um tom negativo, isto é, dizendo o que não se deve fazer. O artigo definitivo, no que lhe concerne, em tom positivo, indicando como deve ser feito – de modo especial, através da instauração de uma consti-

uma oposição à noção de que o estado de natureza seria constituído por constantes guerras e revoltas – o que inclusive nos ajudaria a compreender a sua distinção em relação ao estado de natureza hobbesiano –, Kant retoma o conceito de *contrato* a fim de destacar o papel da *Ausgang* enquanto mecanismo necessário à formação dos Estados e, consequentemente, de uma federação entre as nações que proponha estabelecer um federalismo de estados livres, instrumento essencial para a promoção da paz perpétua, tal como evidenciado no segundo artigo definitivo de *ZeF* (AA08: 354). Dadas as considerações tecidas ao longo deste argumento, espera-se que o leitor tenha compreendido a importância da relação entre as perspectivas subjetiva e objetiva do esclarecimento (*Aufklärung*), bem como a sua necessidade para a promoção da paz perpétua, entendida aqui como fundamento ulterior capaz de promover o progresso da humanidade. Respondido aos questionamentos acima, pensemos agora na seguinte proposição: qual é o papel do direito internacional neste processo? Analisemos, a seguir, o caminho que se segue na tentativa de respondê-la.

Dada a complexidade na definição do conceito de direito (*Rechts*), Kant entende-o através do levantamento de duas hipóteses, seguidas de uma conclusão. Façamos, pois, a reconstrução de sua análise, atentando aos elementos subjacentes a cada afirmação. A primeira nos mostra que o direito é como uma *obrigação* que se conecta à relação externa – por isso, oriundo da razão prática – "de uma pessoa com outra na medida em que as ações de uma, como *facta*, podem ser influência sobre as ações de outra" (*MS*, AA06: 230). Enquanto obrigação, o direito se fundamenta no próprio dever kantiano, seguindo a fórmula categórica em sua exposição e possuindo, por isso, universalidade naquilo que estabelece como norma – aqui, válida para uma comunidade. Na segunda, *Rechts* dirá respeito ao "arbítrio do outro" (AA06: 230). Isso se justifica devido ao aspecto exterior que o constitui, convergindo sempre à sua relação

tuição republicana.

com o outro sujeito e sendo regulado pelos princípios morais estabelecidos em obras como *GMS* e *KpV* – ressaltadas as diferenças entre *direito e moral* no pensamento kantiano. Como conclusão, afirma o filósofo alemão, "o direito, portanto, é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade" (AA06: 230). A partir disso, ele irá expor seu *princípio transcendental do direito*, reformulando o mandamento do dever moral e aplicando-o enquanto lei exterior à comunidade: "aja *externamente* [*äußerlich*] de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal" (AA06: 231, grifo meu). Destaque-se, todavia, na sequência, a diferença exposta em *ZeF* entre as três esferas nas quais o direito se constitui, a saber, *o estatal* (interno)*, o internacional e o cosmopolita*. O primeiro diz respeito ao indivíduo, aquele que constitui uma nação; o segundo se relaciona com os estados, enquanto instituições formadas por indivíduos; o terceiro corresponde à humanidade no geral, sendo formado a partir das contribuições oferecidas pelos anteriores. É através deste *direito cosmopolita* que a paz poderá ser estabelecida, prezando sempre pelos princípios morais da humanidade e da dignidade.

Num cenário de guerra, para Kant, a saída ocorrerá através da formação do direito internacional: "não há outro meio que 'um direito internacional' fundado em leis públicas sustentadas pela força, às quais cada estado deveria submeter-se" (*ZeF,* AA08: 312), sendo construído a partir de uma federação de estados livres, tal como enfatiza o segundo artigo definitivo da obra. Este federalismo livre, uma liga entre as nações, prevê "a conservação e a garantia da liberdade de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, de outros Estados vinculados" (AA08: 356), não comportando, dada a diferença entre os indivíduos, a não submissão *às leis públicas e sua coerção*. Por "leis públicas" entenda-se aqui os princípios estabelecidos para a harmonia entre os Estados, ou seja, este direito internacional que servirá como mecanismo essencial para a promoção da

paz perpétua. E disso se seguirá o papel do direito cosmopolita, que funcionará regulado pelos princípios da humanidade e da dignidade, tal como evidenciado acima. Reitera-se, neste intermédio, que o princípio da liberdade servirá como instrumento regulador tanto para a construção da constituição civil interna quanto para o estabelecimento do federalismo entre os estados. Nesse sentido, o caminho para a paz – dado o papel da liberdade – se baseará no próprio reconhecimento do dever moral enquanto instrumento capaz de representar a *ideia* de liberdade como *modus operandi* das ações que ocorrerão em sua referência. E disso se seguirá a importância da moralidade na promoção da paz perpétua, o que pode ser enfatizado através do ditado utilizado por Kant: "procurai em primeiro lugar o reino da razão prática pura e a sua justiça, e o vosso fim (*o bem da paz eterna*) [*die Wohlthat des ewigen Friedens*] virá a vós por si mesmo" (*ZeF*, AA08: 378, grifo meu)[92].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerrando estas reflexões, dadas as discussões desenvolvidas, concluímos afirmando que a paz perpétua é sim um projeto *Crítico* pensado por Kant a partir dos princípios oriundos da moralidade, do direito e da história, servindo como mecanismo necessário para o progresso da humanidade. Neste intermédio, a *Aufklärung* se insere como o instrumento capaz de direcionar/apontar o caminho, sendo entendida aqui em sua perspectiva objetiva como *Ausgang*. E qual seria este caminho apontado por ela, poderíamos nos perguntar? A resposta deste questionamento pode ser dada a partir de três considerações: *i)* um caminho que objetiva a construção de uma constituição republicana numa comunidade política, prezando sempre pelo uso público da razão e pela participação das pessoas nas

92 Não podemos deixar de destacar a relação direta entre o dito kantiano e passagem bíblica extraída de Mt 6, 33. Como sabemos, a fator religião exerceu forte influência no desenvolvimento do sistema kantiano, embora tenha tecido suas críticas em obras como *A religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*RGV*)).

decisões que correspondem ao comum, ao social; *ii)* um caminho que preza pela objetividade do dever em sua expressão dada pelo direito, um instrumento regulador do convívio social, em particular, e do convívio entre os Estados, no geral; *iii)* um caminho que propõe, como decorrência dos objetivos anteriores, a formação de um direito internacional que regule as relações internacionais entre os estados, tendo como princípios fundamentais o respeito pela autonomia, soberania e independência entre as nações. Sobre o cenário de guerra atual, destacado no início dessa exposição, podemos nos perguntar como Kant se questionou no término de *WA*: "vivemos agora em uma época esclarecida? A resposta será: não, vivemos em uma época de esclarecimento" (AA08: 40). Apesar de o cenário atual de guerra ir na contramão desta perspectiva, devemos acreditar na possibilidade de um progresso da humanidade e a consequente solução para os conflitos, embora o dado diagnóstico do filósofo alemão à sua época ainda nos sirva como um diagnóstico para a nossa realidade: "falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação [...] na qual [...] sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem" (AA08: 40), contribuindo, assim, para o desenvolvimento humano na medida em que sejam capazes de mediar conflitos e propor-lhes soluções.

Por isso, a tarefa de tal empreendimento se fundamenta a partir da superação de barreiras e críticas, propiciando a elaboração de uma discussão mais abrangente, na totalidade, envolvendo o legado do pensamento kantiano em sua diversidade de temas e problemas. Como consequência, não podemos negar a contribuição que *ZeF* possui para o alcance de tal finalidade. E isso se faz necessário, dado que recentemente comemoramos os 300 anos do nascimento do filósofo alemão, o que nos levou a refletir sobre os impactos e a importância da sua filosofia na atualidade. Porquanto, o resgate à discussão de *ZeF* demonstra a possibilidade da presentificação dos seus ideais em nossa contemporaneidade, principalmente diante

dos recentes conflitos – listados no início deste texto – entre nações que têm acarretado consequências e mudanças a nível mundial.

REFERÊNCIAS

CHOMSKY, Noam. **Peace in the middle east?***:* reflections on justice and nationhood*.* New York: Pantheon Books, 1974.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Tradução: Maria Rodrigues. 2. ed. Brasília: UnB, 1999.

HERDER, J. G. **Herders sämmtliche Werke**. Bernhard Suphan (ed.). v. 17. Berlin: Weidmann, 1881.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant***.* Tradução: Christian Viktor Hamm e Valério Rohden

KANT, Immanuel. **Textos seletos**. 2. ed. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: 1985.

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

KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana***.* Tradução: Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 8. ed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática***.* Tradução: Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016a.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar***.* Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016b.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes***.* Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019a.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução: João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2019b.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2020a.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**: um projeto filosófico. Tradução: Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020b.

KANT, Immanuel. **Akademie-Ausgabe**: Gesammelte Schriften. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1900ss.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Tradução: Maria Rodrigues. 2. ed. Brasília:

KLEIN, Joel Thiago. **Kant e a ideia de uma história universal**. São Paulo: Loyola, 2016.

KORSGAARD, Christine M. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

TERRA, Ricardo. **Passagens**: estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

CAPÍTULO 6

ENTRE O DISCURSO E A DECISÃO: A LINGUAGEM DA JUDICIALIZAÇÃO DA SAÚDE E A ÉTICA KANTIANA

Marlene Vendas Carneiro Leão
Karl Heinz Efken

INTRODUÇÃO

A atuação do Poder Judiciário na efetivação do direito à saúde, especialmente no fornecimento de tratamentos de alto custo não incorporados ao SUS, tornou-se objeto central de análise ética e filosófica. A chamada judicialização da saúde surge quando os meios administrativos ordinários falham em garantir direitos fundamentais, demandando do Judiciário redefinições das obrigações estatais e dos critérios de justiça distributiva. Segundo Vieira, há uma crescente ampliação das demandas judiciais individuais relacionadas à assistência farmacêutica, suscitando relevantes questionamentos sobre a legitimidade das decisões judiciais e a compatibilidade dessas determinações com os parâmetros estabelecidos pelas políticas públicas de saúde. Nesse contexto, a judicialização da saúde revela-se como uma dinâmica que exige redefinições conceituais e operacionais quanto às responsabilidades estatais e aos critérios ético-jurídicos de alocação de recursos escassos. Como aponta Vieira, "é preciso que o Judiciário exercite a macrojustiça, a fim de agir para que o Executivo cumpra os desígnios constitucionais em matéria de direitos, entre eles, os do direito à saúde" (Vieira, 2020, p. 57).

No julgamento do Recurso Extraordinário 1.366.243 (Tema 1234), o STF fixou critérios vinculantes para a concessão judicial de medicamentos não incorporados. Embora busque equilibrar direitos individuais e limites orçamentários, a decisão expressa uma tensão conceitual entre justiça, dignidade e equidade. A linguagem jurídica, nesse contexto, atua como prática social que estrutura realidades institucionais, sendo a Lei nº 8.080/90 o parâmetro constitucional que consagra a saúde como direito de todos[93] e um dever do Estado[94].

Segundo Fairclough (1989, p. 23), a linguagem "both shapes and is shaped by social structures and power relations"[95]. Nesse sentido, os fenômenos linguísticos "are social in the sense that whenever people speak or listen or write or read, they do so in ways which are socially determined and have social effects"[96] (*Ibid.).* Decisões judiciais, portanto, não apenas regulam, mas constroem sentidos normativos e condições de reconhecimento.

Este artigo propõe análise crítica da linguagem do Tema 1234 à luz da ética kantiana, especialmente do imperativo categórico: "*Age de tal maneira que a máxima da tua ação possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*" (Kant, 2004, p. 65). A hipótese é que a racionalidade técnico-normativa do acórdão conflita com os princípios morais de universalização e dignidade humana, compartilhados por Kant e pelos fundamentos constitucionais do SUS.

Segundo Barros (2024), o acolhimento acrítico de discursos médico-jurídicos pode configurar nova forma de "menoridade"[97] kan-

93 Direito de todos – embora esse 'todos' deva ser problematizado à luz das desigualdades materiais que comprometem o acesso equitativo à saúde por parte dos sujeitos em situação de vulnerabilidade.

94 Dever do Estado, entendido aqui como a responsabilidade institucional dos poderes públicos, em especial do Executivo e do Judiciário, pela formulação, execução e garantia de políticas públicas de saúde.

95 "A linguagem é uma forma de prática social e, nessa condição, tanto molda quanto é moldada por estruturas sociais e relações de poder" (tradução nossa).

96 "Os fenômenos linguísticos são sociais no sentido de que, sempre que as pessoas falam, ouvem, escrevem ou leem, elas o fazem de maneiras que são socialmente determinadas e que têm efeitos sociais" (tradução nossa).

97 A expressão "menoridade", uma elaboração crítica contemporânea que amplia o conceito

tiana, ou seja, uma heteronomia institucionalizada. A linguagem jurídica, nesse contexto, pode restringir a autonomia dos sujeitos vulneráveis.

O objetivo geral é avaliar criticamente o Tema 1234 à luz da ética kantiana e dos princípios do SUS, com os seguintes objetivos específicos: a) analisar a linguagem jurídica como prática normativa; b) examinar o imperativo categórico como critério moral; c) investigar os efeitos discursivos do acórdão com base na Análise Crítica do Discurso (ACD); d) confrontar os fundamentos da decisão com os princípios de universalidade, integralidade e equidade.

METODOLOGIA

Este estudo adota abordagem filosófica e crítica, articulando a ética normativa com a (ACD). Embora o objeto pertença ao campo jurídico – o julgamento do Tema 1234 pelo STF –, afasta-se da dogmática do direito positivo ao integrar filosofia moral, linguagem e bioética.

Esse enfoque exige do leitor um deslocamento frente à jurisprudência tradicional, ampliando o debate sobre a legitimidade judicial com base em parâmetros éticos universais, sobretudo na proteção de sujeitos vulneráveis.

Utiliza-se metodologia qualitativa, exploratória e interpretativa, centrada na linguagem do RE 1.366.243 e seus efeitos sobre valores como equidade, justiça distributiva e dignidade humana nas políticas públicas. Os referenciais principais são a ACD (Fairclough, 1989) e a ética kantiana orientada pelo imperativo categórico[98].

---

de Unmündigkeit para contextos institucionais e sociais. Refere-se à incapacidade de agir ou julgar por si mesmo, não por simples disposição individual, mas em razão de barreiras estruturais – jurídicas, técnicas ou discursivas – que limitam o exercício da autonomia. No campo da saúde, essa condição se manifesta, por exemplo, quando decisões judiciais sobre acesso a medicamentos são tomadas exclusivamente com base em pareceres técnicos, sem considerar a voz do paciente; quando sujeitos socialmente vulneráveis não compreendem o processo decisório que os afeta; ou ainda quando a linguagem jurídica opera como mecanismo de exclusão simbólica, reforçando assimetrias de poder e aprofundando a heteronomia.

98 Por tratar-se de uma abordagem qualitativa de natureza interpretativa, esta análise as-

A análise opera em dois níveis: (1) textual – expressões, categorias e formas de autoridade; e (2) discursivo – como prática social que articula linguagem, poder e ideologia, moldando concepções de justiça[99]. Neste nível, examina-se como decisões técnicas implicam juízos morais que, sob a ótica kantiana, devem ser testados quanto à universalização e ao respeito à dignidade do sujeito.

Realiza-se também uma interpretação normativa a partir de duas perguntas centrais: a máxima implícita pode ser universalizada sem contradição lógica ou moral? A decisão respeita o sujeito vulnerável como fim em si mesmo?

A escolha do RE 1.366.243 se justifica por seu caráter paradigmático ao fixar diretrizes vinculantes sobre medicamentos de alto custo não incorporados ao SUS. Embora tecnicamente fundamentado, o acórdão pode afetar a equidade no acesso, a depender da capacidade de mobilização judicial.

A análise recai sobre o voto do relator, especialmente em trechos sobre admissibilidade, critérios técnicos e justificativas orçamentárias, selecionados por seu peso argumentativo e performativo, sem incluir votos divergentes.

A metodologia articula ACD e ética kantiana por categorias ético-discursivas. A linguagem jurídica é examinada por seus efeitos estruturantes, sendo avaliada exclusivamente à luz da ética deontológica kantiana. Como afirma Rauber (2011), trata-se de um modelo que exige abstrair as circunstâncias empíricas e testar a universalização da máxima sem contradição.

Barros (2024) ressalta que a realização moral exige não só o conhecimento do dever, mas uma vontade orientada pela autodisciplina racional – a "dietética autocrática" kantiana –, reforçando o papel da razão prática na judicialização: não basta aplicar a norma;

sume o caráter de leitura situada. Não se pretende esgotar a complexidade do acórdão judicial examinado, mas evidenciar, a partir de um marco ético-discursivo específico, as tensões entre o discurso jurídico e os princípios normativos que orientam a proteção de sujeitos em condição de vulnerabilidade.

99 Sobre a distinção entre níveis textual, discursivo e social, ver: FAIRCLAUGH, Norman. Language and Power. London: Longman, 1989. cap. 5, p. 109–140.

é preciso disposição ética à universalização e ao reconhecimento da dignidade do outro.

FUNDAMENTOS ÉTICO-DISCURSIVOS

Linguagem e Discurso Jurídico (Norman Fairclough)

Como afirma Fairclough, "*o discurso é uma prática social atravessada por relações de poder e ideologia*" (1989, p. 2). A linguagem molda a realidade normativa: comunicar é agir, enunciar é decidir. Toda fala carrega o potencial de conservar ou transformar relações sociais. Assim, conforme Fairclough (1989), o enunciado jurídico é um ato performativo que consolida relações e legitima autoridades.

O discurso decisório constrói legitimidade. O vocabulário técnico projeta imparcialidade, mas, como aponta Fairclough, "as convenções linguísticas não espelham a realidade, mas a recortam ideologicamente. A linguagem é o espaço primário da ideologia e das disputas por poder" (Fairclough, 1989, p. 15).

Esses elementos são essenciais na análise do discurso jurídico quando há tensão entre direitos fundamentais e limites institucionais. No Tema 1234 do STF, a linguagem jurídica estrutura interpretações sobre direitos e deveres estatais. Interroga-se: com que critérios essas interpretações se legitimam? Atendem a demandas legítimas ou reproduzem interesses implícitos? Metodologicamente, compreende-se o discurso jurídico como prática social organizadora de sentidos – sem juízo moral pela ACD (Fairclough, 1989).

A Análise Crítica do Discurso interpreta o discurso jurídico como prática situada em relações de poder. Na terceira fase da ACD, destaca-se sua dimensão deliberativa: "reside na integração de conceitos analítico-discursivos críticos ao quadro analítico da teoria da argumentação [...] em contextos de incerteza, risco e desacordo

permanente" (Fairclough, 2012, p. 17, tradução nossa, *apud* Cirne; Efken, 2023, p. 34).

Para Fairclough (1989, p. 15), "a eficácia do discurso institucional reside em sua habilidade de naturalizar relações de poder específicas e representá-las como inevitáveis". No acórdão do Tema 1234, termos como "direito fundamental à saúde" e "critérios técnicos de distribuição de recursos" legitimam ordens institucionais. A linguagem técnica atua como autoridade: "a linguagem institucional especializada frequentemente opera como barreira simbólica [...]" (Fairclough, 1989, p. 50).

Atos de Fala e Decisão Judicial (J.L. Austin)

A teoria dos atos de fala de J. L. Austin é integrada ao estudo para evidenciar que decisões judiciais instituem realidades normativas por meio do uso performativo da linguagem. Desenvolvida em *How to Do Things with Words* (1962), a teoria rompe com a visão lógico-formalista da linguagem como representação, ressaltando seu caráter constitutivo. Enunciados performativos produzem efeitos reais quando proferidos em contextos institucionais – como nas decisões judiciais. Nas palavras de Austin (1962, p. 6): "In saying these words (in the appropriate circumstances), I am not describing what I do, but actually doing it"[100].

A sentença judicial, mais que aplicar normas, reorganiza o mundo jurídico, instaurando obrigações e reconhecendo direitos. Ao decidir sobre medicamentos de alto custo, o STF redefine concepções de justiça e o dever estatal. No Tema 1234, o Supremo interpreta normas sobre medicamentos não incorporados ao SUS e fixa critérios vinculantes — como o teto de 210 salários-mínimos e a exigência de registro na Anvisa. A incorporação desses critérios ao acórdão

100 "Ao dizer estas palavras (nas circunstâncias apropriadas), eu não estou descrevendo o que faço ou dizendo que estou fazendo, mas, efetivamente, estou realizando a ação" (Tradução nossa).

mostra como a linguagem jurídica transforma o direito à saúde e condiciona o acesso à justiça em contextos de desigualdade.

ÉTICA KANTIANA E IMPERATIVO CATEGÓRICO

A ética de Kant fundamenta-se no dever moral, orientado pelo Imperativo Categórico, princípio racional incondicional que exige a universalização da máxima da ação, independentemente de interesses particulares. Conforme Kant afirma na *Crítica da Razão Prática*: "*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (Kant, 2020, p. 49). Essa formulação rejeita o consequencialismo, ancorando-se na razão prática autônoma, que legisla a partir de si mesma, não dos efeitos.

Agir moralmente, para Kant (2019, p. 67), é adotar normas que qualquer agente racional possa universalizar. Esse critério aplica-se às decisões jurídicas, pois exige respeito à humanidade como fim: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio". A dignidade, como valor absoluto, torna-se critério para o acesso à saúde. Kant (2017, p. 435) reforça: "Somente o homem, considerado como pessoa, [...] está acima de todo o preço; [...] possui uma dignidade [...] mediante a qual obriga todos os demais seres racionais do mundo a guardar-lhe respeito".

O imperativo categórico exige validade formal da ação, não de seus fins (Kant, 2019, p. 32). Decisões judiciais devem respeitar a dignidade como critério último, sob pena de reduzir o humano a valor de troca. Isso exige dois critérios: (1) universalização da norma; (2) reconhecimento da pessoa como fim. Decisões baseadas apenas em orçamento violam ambos. Para Santos e Gomes (2022), a ética kantiana oferece uma antropologia moral que orienta a razão pelo bem.

Esse fundamento impede a instrumentalização da dignidade por racionalidades técnicas. Deriva da razão prática autônoma, que "demonstra, como leis, uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio com independência de todos os condicionamentos empíricos" (Kant, 2017, p. 30). A distinção entre preço e dignidade limita o utilitarismo. A vontade deve formar-se pelo dever, o que Barros (2024) chama de "dietética autocrática" da razão. A decisão judicial deve expressar respeito incondicional à dignidade humana. Embora Kant distinga a Klugheit (prudência) como uma faculdade prática voltada à felicidade, ele a exclui da Sittenlehre (doutrina da moralidade), por tratar-se de princípios condicionados, e não categóricos (Moledo, 2024, p. 74).

Amartya Sen desloca o foco da justiça formal para as capacidades reais, defendendo políticas públicas avaliadas por seus efeitos sobre as liberdades substantivas. Em sua concepção, liberdade substantiva diz respeito à liberdade real que uma pessoa possui para ser e fazer aquilo que valoriza, considerando suas condições concretas de vida. Como afirma o autor, "a ideia da capacidade está ligada à liberdade substantiva" e confere "um papel central à aptidão real de uma pessoa para fazer diferentes coisas que ela valoriza" (Sen, 2011, p. 287). Essa perspectiva, ao considerar as disparidades materiais e contextuais, reforça a normatividade kantiana com sensibilidade distributiva.

O utilitarismo, ao priorizar o bem-estar coletivo, pode excluir os "*não custo-efetivos*", violando a dignidade incondicional. Rawls (1999, p. 3), embora inspirado por Kant, admite desigualdades apenas se favorecerem os menos favorecidos. Ele reafirma: "Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others"[101].

101 Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode sobrepor. Por essa razão, a justiça nega que a perda de liberdade de alguns possa ser justificada por um bem maior compartilhado por outros.

Hans Jonas amplia essa base, ao propor responsabilidade pelas consequências futuras. O legislador ético, afirma Jonas (2006), deve legislar para as gerações futuras, resistindo a decisões que comprometam a continuidade moral da humanidade. A política justa deve preservar a vida e formar a vontade coletiva. O imperativo de Jonas exige responsabilidade duradoura. Kant, Sen e Jonas oferecem um referencial normativo robusto que tensiona a legalidade à luz da dignidade.

Tensão entre Estado de Direito e Estado Moral em Kant

A análise da judicialização da saúde sob a ótica kantiana exige compreender a tensão entre o Estado de Direito (*Rechtsstaat*), fundado na legalidade formal e na coerção legítima, e o Estado Moral (*Moralstaat*), guiado pela autonomia da vontade e pela moralidade prática. Como destaca Barros (2006), o ideal de justiça em Kant ultrapassa a mera conformidade externa à norma, requerendo uma razão pública vinculada a princípios éticos universais que tratem cada indivíduo como fim.

O *Rechtsstaat*, necessário à coexistência das liberdades, atua por coerção e independe de adesão moral. Já o *Moralstaat* representa um ideal regulativo em que leis externas convergem com motivos internos da vontade autônoma, permitindo avaliar se decisões institucionais – sobretudo na saúde – consideram apenas critérios técnicos ou incorporam valores morais centrados na dignidade.

As decisões judiciais nos Tribunais Regionais Federais revelam um cenário de intensa oscilação interpretativa diante de demandas por medicamentos não incorporados ao SUS, refletindo conflitos morais experimentados individualmente pelos magistrados. Como aponta Zebulum, muitos juízes, ao se depararem com pedidos urgentes de pacientes em situação de vulnerabilidade, optam por

Tradução livre da autora.

fundamentações que se distanciam dos critérios técnico-jurídicos, recorrendo a expressões subjetivas ("é razoável", "é justo") ou a princípios vagos de justiça e solidariedade (Zebulum, 2021, p. 162). Tal cenário torna evidente que, em diversos casos, a decisão judicial se ancora mais em convicções pessoais do julgador do que em uma ponderação objetiva baseada na legislação vigente, gerando disparidades significativas entre tribunais e até mesmo entre membros de um mesmo colegiado. Essa constatação reforça a necessidade de desenvolver critérios normativos mais consistentes que, que preservem a previsibilidade e a equidade das decisões judiciais no campo da saúde, sem comprometer a dignidade humana como valor fundamental.

A tecnicidade institucional, se dissociada de princípios éticos universais, prejudica o esclarecimento moral essencial à autonomia. Como observa Barros (2024, p. 53), essa "*menoridade*" manifesta-se também no campo médico, especialmente quando o sujeito carece de condições para julgar e decidir segundo a própria razão – inclusive no cuidado de si.

No contexto da judicialização, essa distinção tem efeitos concretos. Decisões baseadas apenas em critérios orçamentários, sem considerar vulnerabilidades reais, podem legitimar exclusões contrárias à ética do dever. A racionalidade prudencial, embora necessária, deve ser subordinada à dignidade humana. Nesses termos, a crítica kantiana à justiça reduzida à legalidade formal oferece parâmetros para questionar uma tecnicidade que, sob aparente neutralidade, perpetua iniquidades.

A ética kantiana sustenta que a validade das máximas morais se verifica por sua universalização, independentemente de consequências ou particularidades empíricas. Como destaca Rauber (2011), "*pode-se afirmar que o procedimento indicado por Kant, para a legitimação de normas morais, consiste em abstrair as máximas das circunstâncias concretas das ações*" (*Ibid.,* p. 52). Assim, a moralidade requer excluir da deliberação moral elementos históricos,

sociais ou contextuais que relativizariam o valor da norma. Essa estrutura, ainda que coerente, enfrenta desafios em contextos institucionais marcados por desigualdades, como nas decisões em saúde pública, nas quais fatores empíricos são relevantes à dignidade.

Os fundamentos éticos kantianos – centrados na dignidade como valor absoluto e na universalização moral – oferecem crítica robusta à tecnicidade judicial e sustentam os princípios constitucionais do SUS. Universalidade, integralidade e equidade expressam, na linguagem jurídica, o imperativo de tratar cada pessoa como fim em si mesma, especialmente em contextos de vulnerabilidade.

PRINCÍPIOS DO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE (LEI Nº 8.080/90)

O Sistema Único de Saúde (SUS), criado pela Constituição de 1988 e regulamentado pela Lei nº 8.080/90, fundamenta-se nos princípios de universalidade, integralidade e equidade, que estruturam normativamente a formulação e implementação das políticas públicas de saúde no país.

O princípio da universalidade assegura o acesso de toda a população aos serviços de saúde, independentemente de condição socioeconômica ou localização. O artigo 7º, inciso I, da Lei nº 8.080/90 garante a "universalidade de acesso aos serviços em todos os níveis de assistência", reafirmando a saúde como direito de todos e dever do Estado (art. 2º).

A integralidade, prevista no artigo 7º, inciso II, exige um "conjunto articulado e contínuo das ações e serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos, exigidos para cada caso". Isso implica cuidado contínuo, adequado à necessidade clínica, inclusive diante de terapias complexas e de alto custo, desde que indicadas.

A equidade, por sua vez, regula o acesso pela necessidade concreta dos indivíduos. O artigo 7º, inciso IV, dispõe sobre a "igualdade da assistência à saúde, sem preconceitos ou privilégios de qualquer

espécie", mas reconhece-se que a aplicação igual de normas pode acentuar desigualdades. A equidade exige medidas redistributivas para assegurar atenção diferenciada a grupos vulneráveis, como pessoas com doenças raras, crônicas ou sem terapias padronizadas.

Esses princípios funcionam como critérios ético-jurídicos que orientam a formulação de políticas públicas e o controle da ação estatal. Segundo o artigo 2º, §1º, da Lei nº 8.080/90, cabe ao Estado "formular políticas econômicas e sociais que visem à redução de riscos de doenças e de outros agravos e ao estabelecimento de condições que assegurem acesso universal e igualitário".

Políticas públicas ou decisões judiciais que limitem o acesso, afetem a continuidade do cuidado ou ignorem desigualdades estruturais podem, em determinadas circunstâncias, entrar em conflito com os princípios do SUS – especialmente se desprovidas de fundamentação clínica, ética e contextual. Isso inclui decisões que negam medicamentos com base em critérios orçamentários. Embora possam ser legítimas em contextos específicos, decisões que desconsideram situações clínicas individuais ou a ausência de alternativas terapêuticas tendem a comprometer os fundamentos constitucionais do sistema.

AVALIAÇÃO ÉTICO-DISCURSIVA DO ACÓRDÃO: IMPERATIVO CATEGÓRICO E PRINCÍPIOS DO SUS

Antes da avaliação normativa, é necessário considerar a forma discursiva e estilística do acórdão do Tema 1234. O voto do relator adota linguagem técnico-normativa, com termos jurídicos e administrativos – como "*registro na Anvisa"* e "*compra pública*" – e predominância da voz passiva. Esse arranjo reforça um *ethos* institucional de neutralidade e autoridade, o que pode reduzir a visibilidade discursiva do sujeito vulnerável. A relativa ausência de vocabulário ético explícito, como dignidade ou equidade, sugere uma estilização discursiva guiada pela racionalidade instrumental que,

conforme a *Análise Crítica do Discurso de Fairclough*, pode operar como mecanismo de naturalização de exclusões sob aparência de imparcialidade.

Do ponto de vista ético, toda ação moral deve seguir princípios universalizáveis, evitando contradições ou injustiças. Na análise do acórdão, é essencial verificar se seus fundamentos e decisões atendem aos critérios morais de validade universal propostos por Kant.

Para isso, propõe-se, a seguir, uma análise ético-discursiva de trechos selecionados do Recurso Extraordinário 1.366.243, avaliando, em cada caso, a relação entre linguagem e princípios morais universalizáveis formulados por Kant. A análise não se limita à literalidade jurídica, mas busca examinar em que medida os dispositivos normativos – mesmo fundamentados em critérios técnicos, administrativos ou econômicos – preservam ou comprometem o reconhecimento do ser humano como fim em si mesmo, conforme o imperativo categórico. Tal exame esclarece se a racionalidade jurídico-argumentativa do Supremo Tribunal Federal, ao decidir sobre medicamentos fora do rol do SUS, permanece compatível com os deveres éticos fundamentais vinculados à dignidade, à universalização normativa e à proteção da vulnerabilidade. Nesse sentido, o dispositivo que determina que,

As demandas relativas a medicamentos não incorporados na política pública do SUS, mas com registro na ANVISA, tramitarão perante a Justiça Federal, quando o valor do tratamento anual específico do fármaco ou do princípio ativo for igual ou superior ao valor de 210 salários-mínimos”[102].

A definição do acesso com base em custos levanta questões éticas relevantes sob a ótica kantiana. Critérios financeiros rígidos podem violar o princípio da universalização das normas, ao restringir tratamentos essenciais sem exceções moralmente justificáveis. Kant não exclui critérios objetivos, mas exige que respeitem o valor

102 SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Recurso Extraordinário 1.366.243. Tema 1234. Inteiro Teor. Item I.1. Página 3 do acórdão.

moral do indivíduo como fim em si mesmo. Tais critérios, ainda que racionalizadores, devem alinhar-se a deveres éticos fundamentais. Como adverte Rauber (2011, p. 52), "*tudo aquilo que se funda na experiência, não pode valer universalmente*" — sugerindo que máximas baseadas em dados empíricos, como teto de gastos ou ausência de registro, carecem de validade moral no sentido kantiano. Outra disposição do acórdão estabelece que,

Figurando somente a União no polo passivo, cabe ao magistrado, se necessário, promover a inclusão do Estado ou Município para possibilitar o cumprimento efetivo da decisão, o que não importará em responsabilidade financeira nem em ônus de sucumbência, devendo ser realizado o ressarcimento pela via acima indicada em caso de eventual custo financeiro ser arcado pelos referidos entes[103].

Este trecho alinha-se ao Imperativo Categórico kantiano ao buscar, de forma pragmática, assegurar o cumprimento das decisões judiciais e a efetivação do direito à saúde, respeitando a dignidade humana. A inclusão de diferentes esferas governamentais visa garantir o fornecimento do medicamento, promovendo igualdade no acesso.

Ainda no plano normativo, o acórdão estabelece que, "Na determinação judicial de fornecimento do medicamento, o magistrado deverá estabelecer que o valor de venda do medicamento seja limitado ao preço com desconto, proposto no processo de incorporação na Conitec [...] ou valor já praticado pelo ente em compra pública". Essa diretriz indica uma preocupação prática com a gestão dos recursos públicos, compatível com uma leitura kantiana ampliada do dever estatal. Contudo, a ética kantiana estrita exige que a eficiência administrativa jamais submeta o ser humano à lógica da utilidade ou o reduza a um instrumento. A gestão econômica é admissível, desde que não condicione o acesso à saúde a interesses financeiros, nem desconsidere o valor intrínseco da vida. Assim, tal abordagem é moralmente válida apenas se o controle orçamentário não resultar

103 STF, RE 1.366.243, Tema 1234, p. 4 do acórdão (item 3.1).

em exclusões eticamente inaceitáveis.

A racionalidade no uso dos recursos pode ser universalizada, desde que não implique negação injustificada de direitos. Outro excerto do acórdão dispõe que,

A ausência de registro na Anvisa impede, como regra, o fornecimento do medicamento por decisão judicial. Excepcionalmente, será possível a concessão judicial de medicamento sem registro sanitário na Anvisa, desde que preenchidos, cumulativamente, os seguintes requisitos: (i) existência de pedido de registro do medicamento em questão no Brasil; (ii) existência de registro do medicamento em renomadas agências de regulação no exterior; e (iii) inexistência de substituto terapêutico com registro no Brasil[104].

Sob a ótica da ética kantiana, o acórdão revela aproximação com uma moralidade universalizável ao conjugar critérios jurídicos e éticos que respeitam a autonomia racional do paciente e o dever estatal de responsabilidade sanitária. Ao exigir o registro na Anvisa como regra, mas admitir exceções com base em critérios técnicos objetivos - como pedido de registro, validação internacional e ausência de alternativa terapêutica –, o STF reconhece que a dignidade humana pode requerer a flexibilização da norma técnica.

Ainda assim, o dever moral permanece incondicionado. Como afirma Rauber (2011, p. 53), "o dever moral é claro: não se servir do semelhante como meio ou não ser a causa consciente e voluntária da morte do outro". Decisões públicas que, por razões técnicas ou administrativas, levem à exclusão de sujeitos em risco vital devem ser submetidas à exigência kantiana de tratar cada pessoa como fim em si mesma. Tal flexibilização, longe de ser arbitrária, expressa discernimento racional compatível com o imperativo categórico.

O acórdão determina ainda que, "A União responderá de forma subsidiária, na hipótese de não cumprimento da obrigação pelos entes subnacionais, sendo indispensável a citação do ente federado

104 STF, RE 1.366.243, Tema 1234, p. 5 do acórdão (item 2.1.1).

competente"[105] Do ponto de vista kantiano, a decisão se aproxima da moralidade universalizável ao vincular dever estatal à autonomia racional do paciente. A previsão de exceções técnicas, diante da vulnerabilidade extrema, reafirma a dignidade como critério normativo.

Decisões públicas que promovam exclusão sistemática de sujeitos em risco vital devem ser analisadas à luz do imperativo categórico, que exige tratar o ser humano como fim. Essa flexibilização não é arbitrariedade, mas discernimento ético fundamentado.

Considerações analíticas segundo os princípios da ética kantiana

A análise evidencia quatro tensões ético-discursivas entre o acórdão do Tema 1234, a ética kantiana e os princípios do SUS: (1) a primazia da racionalidade técnico-formal sobre a dignidade do sujeito vulnerável, violando o imperativo categórico; (2) a naturalização de barreiras institucionais sob aparência de neutralidade jurídica, enfraquecendo a equidade; (3) a ausência de máximas morais válidas quando decisões se orientam exclusivamente por critérios orçamentários; e (4) a desatenção à singularidade clínica, comprometendo a integralidade do cuidado. Embora o acórdão contenha exceções e preveja responsabilização subsidiária, sua linguagem revela tensão persistente entre segurança jurídica e sensibilidade ética.

Ao condicionar o direito à saúde a critérios como teto de gastos ou ausência de registro sanitário, há risco de reduzir o sujeito à condição de meio, contrariando o princípio da dignidade humana, entendido como valor absoluto: "cada pessoa seja sempre tratada como um fim em si mesma" (Kant, 2011, p. 82). Em consequência, a dignidade humana refere-se à impossibilidade de instrumentalizar

105 STF, RE 1.366.243, Tema 1234, p. 4 do acórdão (item 3.3 e 3.3.1).

o ser humano, devendo este ser sempre um fim em si mesmo.

O Judiciário, como instância de correção moral[106], deve considerar se os critérios que adota são universalizáveis sem violar a dignidade de quem mais precisa de proteção. Com base na articulação entre ética kantiana e Análise Crítica do Discurso[107], entende-se que a legitimidade das decisões judiciais não se esgota em sua conformidade técnica ou normativa, mas abrange também os efeitos discursivos sobre os sujeitos afetados e os valores mobilizados.

A seção subsequente sistematiza as convergências e tensões entre os achados discursivos do acórdão e os princípios constitucionais do SUS.

Convergências e conflitos entre os achados discursivos do Acórdão e os princípios normativos do SUS

Apresenta-se, a seguir, uma síntese dos fundamentos discursivos da decisão judicial em cotejo com os princípios constitucionais do SUS, conforme sistematizado no Quadro 1. A análise do acórdão, sob a ótica da ética kantiana e da Análise Crítica do Discurso, evidencia convergências e tensões em relação à universalidade, integralidade e equidade, nos termos da Lei nº 8.080/1990. Esses princípios, enquanto diretrizes normativo-éticas, orientam políticas públicas e a legitimidade das decisões judiciais em saúde.

O Quadro 1 associa trechos do acórdão a juízos éticos fundamentados no imperativo categórico e nos valores do SUS, permitindo visualizar compatibilidades e conflitos. Como exposto, a equidade é comprometida quando critérios uniformes se aplicam a sujeitos

106 A expressão "instância de correção moral" é utilizada neste trabalho para designar o papel do Judiciário na avaliação de normas e decisões à luz de princípios morais universalizáveis (Kant), dos direitos fundamentais previstos na Constituição Federal (art. 1º, III e art. 6º) e dos princípios normativos do SUS, como a universalidade e a equidade. Trata-se de destacar sua responsabilidade institucional em proteger a dignidade humana, sem implicar superioridade moral dos magistrados.

107 A análise do discurso, aqui, serve apenas como instrumento técnico para identificar padrões linguísticos, não como fonte autônoma de normatividade.

desiguais, violando a dignidade humana. A leitura crítica evidencia até que ponto o julgamento do Tema 1234 converge ou colide com os imperativos morais kantianos e a normatividade do SUS.

Quadro 1 – Compatibilidades e Tensões Éticas entre o Acórdão do Tema 1234, os Princípios do SUS e a Ética Kantiana

Princípio do SUS	Critério ou Discurso do Acórdão	Compatibilidade com a Ética Kantiana	Comentário Crítico
Universalidade	Exigência de hipossuficiência, comprovação documental, e registro na Anvisa como regra geral	Parcialmente compatível, se não gerar exclusão arbitrária	A universalização é comprometida quando se impõem barreiras formais que os mais vulneráveis não conseguem superar. A coerência com a ética kantiana exige que o acesso à dignidade seja garantido como obrigação incondicional, não como exceção justificada.
Integralidade	Ênfase em critérios técnicos (registro, evidência científica) e procedimentos processuais rigorosos	Compatível apenas se a técnica não prevalecer sobre a dignidade do sujeito	A rigidez procedimental pode ser interpretada como uma possível redução do cuidado à dimensão formal. Contudo, reconhece-se que procedimentos rígidos também garantem consistência e imparcialidade no atendimento às demandas. A moralidade kantiana exige considerar o ser humano em sua totalidade racional e concreta.
Equidade	Aplicação de critérios padronizados para todos, sem considerar os custos do acesso à Justiça	Em conflito, se não forem consideradas as desigualdades reais entre os sujeitos	O tratamento igual de sujeitos desiguais fere a equidade. Kant exige que cada pessoa seja tratada como fim em si mesma, o que inclui atenção às condições materiais e éticas de existência.

Princípio do SUS	Critério ou Discurso do Acórdão	Compatibilidade com a Ética Kantiana	Comentário Crítico
Eficiência (implícita)	Preocupação com impacto orçamentário e sustentabilidade do sistema	Compatível apenas se não instrumentalizar o ser humano	O respeito ao sistema não pode se sobrepor ao dever de preservar a vida. A gestão racional é válida, mas não pode negar o valor moral incondicional da pessoa.
Responsabilidade compartilhada (tripartite)	União como subsidiária, com exigência de citação prévia do ente federado	Compatível se não causar demora ou negação indevida de tratamento	O formalismo institucional não pode justificar omissões diante da necessidade urgente. Kant não aceita a desculpa da estrutura como justificativa moral.

Fonte: Elaborado pela autora (2025).

Conforme sistematizado no Quadro 1, os critérios do julgamento do Tema 1234 revelam compatibilidades pontuais e tensões éticas quando confrontados com os princípios do SUS e a filosofia moral kantiana. A aplicação uniforme de critérios técnico-procedimentais pode comprometer a dignidade humana, reforçando a necessidade de parâmetros éticos que garantam equidade e o respeito ao ser humano como fim em si mesmo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do acórdão do STF no Tema 1234, à luz da ética kantiana e da Análise Crítica do Discurso (ACD), revelou que a linguagem jurídica, embora formalmente estruturada, funciona como mecanismo performativo que legitima normas e compromete o reconhecimento do ser humano como fim em si mesmo. Evidencia-se tensão entre critérios de legalidade formal – como registro sanitário, eficácia e impacto orçamentário – e os princípios da justiça distributiva e da dignidade moral, pois a rigidez técnica, ao priorizar previsibilidade, pode comprometer a equidade.

Sob a perspectiva kantiana, certas diretrizes do acórdão – como as exceções e a responsabilidade subsidiária da União – são compatíveis com o imperativo categórico. Contudo, a aplicação uniforme de critérios técnicos pode excluir sujeitos vulneráveis e contrariar a universalidade moral. A validade jurídica, por si só, não assegura justiça. Como adverte Jaime José Raube (2011, p. 55): "elas poderiam ser, no máximo, legalmente corretas, mas jamais poderiam ser caracterizadas como ações com mérito moral". Assim, decisões baseadas apenas na legalidade, sem considerar a dignidade como valor absoluto, falham em cumprir o imperativo categórico.

A análise discursiva mostra que a linguagem jurídica, ao se apresentar como neutra e técnica, pode obscurecer desigualdades e reproduzir exclusões. Exige-se, portanto, uma linguagem sensível às singularidades dos casos e comprometida com a dignidade como princípio jurídico e ético central.

Defende-se que decisões do STF incluam cláusulas de exceção ética fundamentadas em vulnerabilidade, ausência de alternativas e risco à vida, como salvaguardas permanentes. A contribuição de Amartya Sen reforça essa proposta, ao afirmar que a justiça deve considerar as capacidades reais dos sujeitos no exercício de seus direitos. A combinação entre a universalidade kantiana e a sensibilidade distributiva amplia as possibilidades de justiça em contextos de judicialização da saúde.

A análise é enriquecida pelas contribuições de Sen, Rawls e Hans Jonas. Sen destaca as capacidades concretas; Rawls, os critérios de equidade contratual; e Jonas, a responsabilidade ética diante do futuro – especialmente frente à incerteza e à exclusão. Essas abordagens não substituem, mas complementam o imperativo categórico, expandindo a análise moral. Jonas critica a tecnificação das decisões públicas e alerta para os riscos da omissão ética diante do sofrimento humano, oferecendo fundamentos adicionais à avaliação moral de decisões judiciais.

A ética kantiana permanece essencial à bioética normativa, articulando universalidade moral e singularidade concreta. Conforme Santos e Gomes (2022), a universalização das máximas "impõe o dever de reconhecer cada sujeito como portador de dignidade irredutível".

Na judicialização da saúde, decisões formalmente válidas podem desconsiderar desigualdades materiais e existenciais. A coerência ética requer integrar normas universais com atenção efetiva às vulnerabilidades, assegurando o reconhecimento moral em nível institucional.

Este artigo contribui à filosofia do direito e à bioética ao articular a ética kantiana com a ACD. A linguagem jurídica, como demonstrado no Tema 1234, não apenas descreve, mas produz efeitos institucionais e naturaliza racionalidades técnico-administrativas. A leitura normativo-discursiva proposta evidencia como os enunciados jurídicos performam exclusões simbólicas e consolidam estruturas excludentes.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BARBOSA, Evandro. **Direito e moral em Kant**: sobre sua relação e seus pressupostos básicos. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BARROS, Wagner Barbosa de. Saúde e moral: uma investigação sobre a importância de uma dietética autocrática para o pensamento prático kantiano. **Dissertatio**, Pelotas, v. 16, supl., p. 105–127, 2024.

BRASIL. Lei n. 8. 080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 20 set. 1990.

BRASIL. **Supremo Tribunal Federal**. Recurso Extraordinário n. 1.366.243, Tema 1234. Rel. Min. Gilmar Mendes. Julgado em: 30 jun. 2023. Publicado em: 1 set. 2023. Disponível em: https://www.stf.jus.br. Acesso em: 12 abr. 2025.

CIRNE, Alexcina Oliveira; EFKEN, Karl Heinz. Norman Fairclough para além da perspectiva do modelo tridimensional. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, Brasília, v. 24, n. 2, p. 30-43, jul./dez. 2023. DOI: https://doi.org/10.26512/les.v24i2.44190.

FAIRCLOUGH, Norman. **Language and power**. London: Longman, 1989.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

HUMBOLDT, Wilhelm von. Sobre pensamento e linguagem. Tradução e apresentação: Antonio Ianni Segatto. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 193-198, 2009.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. 3. ed. Tradução, apresentação e notas: José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução: Monique Hulshof. 4. reimp. Petrópolis: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 2. ed. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019. (Textos filosóficos, v. 7).

OLIVEIRA, Luiz Manfredo de. A reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

POPPER, Karl Raimund. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução: Leônidas Hegenberg e Ocyanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1959.

POPPER, Karl Raimund. **Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento.** Tradução: Antonio Ianni Segatto. São Paulo: UNESP, 2013.

RAUBER, Jaime José. **O problema da universalização em ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Rev. ed. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

SANTOS, A. M.; GOMES, C. L. A contribuição kantiana à fundamentação da bioética. **Revista Bioethiké**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 135-149, 2022.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução: Denise Bottmann. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, Amartya. Sobre ética e economia. Tradução: Laura Teixeira Motta. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VIEIRA, Fabiola Sulpino. **Direito à saúde no Brasil***:* seus contornos, judicialização e a necessidade da macrojustiça. Texto para discussão, n. 2547. Brasília: Ipea, 2020.

CAPÍTULO 7

PENSAR *OUTRAMENTE* O FEMININO DA NECROFILIA DO INDIVÍDUO À RESSIGNIFICAÇÃO DA FIGURA DA MULHER

Nilo Ribeiro Junior

Sem nunca seguir a linha
ela vem vertiginosa.
Canta alto, fala sozinha
peregrina nebulosa.
(Elisabeth Gontijo)

INTRODUÇÃO

A abordagem da questão do sujeito em torno de um (hetero) logos se situa no horizonte do pensamento do feminino presente na escritura do filósofo-franco-lituano Emmanuel Levinas. A partir dessa ótica pretende-se trazer à baila duas questões fundamentais a respeito do paradoxo da subjetividade humana "como passividade radical, isto é, como vulnerabilidade"[108] pensada a partir da relação com o Rosto humano. Em função disso, trata-se, em primeiro lugar, de reeditar o problema do *feminino* segundo a categoria de *alteridade* a fim de enlaçar a "fissão do núcleo do sujeito"[109] e a "defecção da identidade"[110] à *imediação* ética da relação com o advento de outrem. Em segundo lugar, visa-se a explicitar e matizar a questão da *necrofilia* que se alastra na contemporaneidade calcada na ideia

108 LEVINAS, 2009, p. 100.
109 LEVINAS, 2011, p. 192.
110 *Ibid.,* p. 107.

de *Mesmidade* cuja *gênese* encontra-se no pensamento do *sujeito* reflexivo e (autô)nomo da modernidade evoluindo rapidamente para a hipérbole da concepção de *indivíduo* no contexto da cultura hodierna.

Na atualidade, constata-se um crescente abandono da categoria de *pessoa* em detrimento da hipervalorização do indivíduo. Evidente, evocar-se-á aqui não tanto o personalismo clássico-ocidental, mas aquele que subjaz à "ontologia da negatividade do existente"[111] do pensamento levinasiano pela qual a Hipóstase se (des)substantiva e (des)substancializa em contato com a palavra do Rosto. Eis, pois, que nessa perspectiva a *pessoa* contrasta com a ideia de sujeito que se faz acompanhar de uma espécie de *sedução* pelo *idêntico* ou pela aposta na *indiferenciação* fustigada pela *pulsão de morte* intrínseca ao *conatus essendi* ou ao afã de ser o que se (já) é.

Essa se legitima como forma de *autorreferência* do sujeito ao [seu] ser ou à "ontologia do poder"[112] que o legitima. No âmbito dessa ontologia da *positividade* reduz-se facilmente a Exterioridade à pura interioridade, ao Espírito sem outro. Essa *magia* revela, portanto, não apenas o autocentramento do sujeito solipsista, mas o impacto avassalador dessa visão sobre a vida política, social, cultural, sexual, religiosa, etc., na contemporaneidade[113]. Isso se faz sentir nas novas formas de gnosticismo que se impõem aos nossos tempos em detrimento da "encarnação da ética (amor) e da justiça ao Rosto e ao Terceiro"[114].

Portanto, a tentativa insistente em estabelecer um contraponto à *necrofilia* contemporânea a partir da reedição da *intriga* do feminino/mulher não é fortuita. Deve-se ao fato inegável de o pensador franco-lituano ter se debruçado sobre o problema ético-filosófico

111 LEVINAS, 2009, p. 95. Tenha-se em mente o sentido da ontologia da negatividade enquanto o existente se afirma como posição no corpo de modo a negar a luminosidade do Ser e bem na contramão à ontologia da positividade heideggeriana da afirmação do dasein a partir da clareira do Ser.
112 LEVINAS, 2009, p. 79.
113 LEVINAS, 2011, p. 95.
114 LEVINAS, 2009, p. 95.

do *feminino* como poucos haviam ousado fazê-lo no contexto do pensamento francês, a não ser que se leve em conta a postura assumida pelos literatos como Paul Valery, Paul Celan, Marcel Proust, Rimbaud e outros[115], que, aliás, influenciaram sobremaneira o pensamento filosófico de Levinas. Soma-se a isso o fato de o autor ter focado sua atenção sobre a *catástrofe* dos *Imprevistos da história*. Segundo ele, esses *desastres* são indissociáveis do fracasso da *virilidade* do sujeito soberano exacerbada pelo espírito da modernidade, escancarado pela Segunda Guerra mundial e pelo *apocalipse* da *Shoah*. Nessa esteira, a visão do autor a respeito do sujeito viril retratada em um de seus instigantes escritos sobre o judaísmo se constitui como uma espécie de moldura dentro da qual se esboça nossa abordagem.

Esse *mundo* onde a *razão* se impõe de maneira cada vez mais imperiosa, não é habitável. Ele é duro e frio como esses depósitos nos quais se acumulam mercadorias que não podem satisfazer: nem vestir aqueles que estão nus; alimentar aqueles que têm fome; é impessoal como os hangares das usinas e das cidades industriais onde as coisas fabricadas permanecem abstratas, cheias de verdade quantificáveis e introduzidas no circuito anônimo da economia procedentes de sábios e inegáveis planejamentos, mas que preparam os *desastres*. Eis aí, o *espírito* em sua *essência masculina*, que vive *au-dehors* [fora, na exterioridade], exposto ao sol violento que cega, aos ventos fortes que batem e abatem sobre uma terra sem recuo; desorientado, solitário, errante e já por isso mesmo alienado pelas coisas suscitadas e produzidas por ele. E que, por último, se levantam indomáveis e hostis contra ele [...] Iluminar, pois, os olhos cegos e sondar – abandonar consequentemente a alienação, que em última instância, resulta da própria *virilidade* do *logos universal e conquistador* que persegue até as obras que poderiam abrigá-lo – tal é a função ontológica do *feminino*, a vocação daquele que "não conquista nada"[116].

115 *Ibid.*, p. 18.
116 LEVINAS, 1976, p. 53.

E mais, há de se notar que o filósofo lituano se ocupa dessa temática do feminino/mulher de maneira *sui generis* ao articular duas tradições que até então pareceriam díspares, tais como a filosofia ocidental de corte fenomenológico e o pensamento oriundo do Hebraísmo. Essa façanha nos permite entrar em contato com a *sabedoria do feminino* pela qual se anuncia o caráter anárquico, contracultural, contestatório ou se quiser, descolonizador e anti-idolátrico com relação ao *logos* universal a respeito do novo *estatuto da subjetividade humana*. Trata-se se fazer contrastar a visão do sujeito autorreferente pela *inspiração* profética[117] cujo substrato mantém-se à (in)humanidade urgente para a ressignificação da humanidade do sujeito (ex)cêntrico, da pessoa fora de si, cuja carne é animada pelo sopro/Pneuma de outrem.

Graças, pois, ao fato de Levinas enlaçar o sentido da condição *profética* do humano ao *feminino*, evita-se cair naquela perspectiva que mormente o associava à visão romântico-poética[118] do patriarcalismo. Afinal, essa perspectiva se ata ao mote do *amor à sabedoria* que preside a filosofia greco-romana de traços marcadamente masculinos. Na contracorrente, o filósofo franco-lituano está mais preocupado em "narrar a (a*na)arquia* e a não-finalidade do *sujeito* pelo qual se passa o infinito" e que, por um abuso de linguagem refere-se a uma traição que a filosofia é chamada a reduzir"[119], do que em propugnar um *outro modo de ser* do sujeito. Não se trata, portanto, de propugnar uma filosofia da história hermeneuticamente contextualizada em torno "da volta aos pré-socráticos ao modo da ontologia de Heidegger"[120] a partir da qual se pensa a "existência humana" para além da ideia de sujeito da tradição da filosofia moderna. Segundo Levinas, aquela não interrompe a primazia dada ao *amor à sabedoria* por meio da qual a subjetividade se infla de ser.

117 LEVINAS, 2011, p. 170.
118 LEVINAS, 1976.
119 LEVINAS, 2011, p. 170.
120 DERRIDA, 1967, p. 120-121.

O FEMININO COMO QUIASMA ENTRE DUAS TRADIÇÕES DO PENSAMENTO

Cabe acrescentar ainda, que a novidade dessa filosofia do *feminino* deve-se em muito a influência recebida de duas correntes significativas do pensamento que se fazem cruzar no interior de sua escritura. Essa intriga se tece de maneira crítica à *sedução* subjacente ao pensamento *totalizante*, implícito ao saber de sobrevoo da modernidade.

A primeira, de corte fenomenológico, próximo da escola franco-alemã da filosofia contemporânea, gestada ao longo dos dois últimos séculos de nossa era. Caracteriza-se pela pretensão de colocar em evidência a existência [da consciência] em detrimento da tendência reificante do pensamento focado na conceptualização e na tematização insípida e apática das realidades humanas, bem como de "descrever a essência do fenômeno a partir da própria *significação do finito* sem lançar mão de noções que advenham da *exterioridade* da própria significância"[121].

Nesse sentido, a fenomenologia alemã contemporânea ocupa-se daquilo que é da ordem do vivido, ou melhor, da facticidade da existência antes que de seus atributos provenientes da afirmação do sujeito como substância ou a partir da definição da diferença específica do gênero humano. A propósito disso, assevera Levinas que, "em contraposição à co-extensão do pensamento e da relação sujeito-objeto pode-se entrever uma *relação com o outro* que não é nem uma limitação intolerável do pensante, nem uma simples absorção desse *outro* por um eu, sob forma de conteúdo". Ora, antes da fenomenologia, quando "toda a *Sinngebung* [significação] era obra de um eu soberano, o *outro* não podia deixar de ser *neutralizado* por uma representação"[122].

E a segunda fonte de seu pensamento, provém da tradição judaico-talmúdica a partir da qual emerge uma figura hiperbólica a

121 LEVINAS, 1997, p. 138, grifo nosso.
122 *Ibid*. p. 164, (grifo nosso).

respeito da existência humana e de seu sentido. Nesse caso, imediatamente associada à ação humana ou à vida do existente marcada por sua "*glória* de ser a partir de sua *negatividade* não referida ao Ser seguida do dom de dar-se a outrem"[123]. Isso se deve ao fato de o eu sentir-se compelido (dever) a ter de viver de tornar-se, qual uma oferenda – "*korban* na língua judaica significa *aproximação*"[124] – e entregar-se em "sacrifício" de louvor a outrem, constrangido pela vulnerabilidade/mortalidade à qual se vê submetido um Rosto humano"[125].

É de se notar que, em certo sentido, essa percepção do *humanismo do judaísmo* provoca um colapso na maneira de conceber a *identidade* e a *subjetividade* da tradição filosófica moderna. E não apenas isso. O sentido ético primevo da humanidade inspira o filósofo franco-lituano a dar um passo, não apenas para além da inflexão que a fenomenologia havia introduzido no cenário da filosofia contemporânea a partir do Eu transcendental e do outro como *alter-ego*, mas de levantar uma suspeita radical com relação ao Ser Anônimo (Há) da ontologia. Esse tende a enquadrar e assimilar o sujeito e o outro ao ser-em-mundo. Entretanto, recorda o filósofo que, a *pessoa* não se define fora da comunicação e da expressão – não é uma existência para si ou um fim em si – é uma *existência para os outros*. Mas se trata de uma existência para os outros enquanto condição da existência para si, isto é, da assunção da existência, da *hipóstase*. A glória é a definição de pessoa – a glória em sua nudez de existência para os outros despida de todo comércio, de todo conteúdo intelectual e sentimental, de sua brutalidade de celebridade, de notoriedade, pelo fato de ser o que é visado pelos contemporâneos. A dignidade da pessoa ou a honra são precisamente a glória de cada um, a *glória do homem da rua* [...]. E esse aspecto do cumprimento e da glória que é, num certo sentido, a reabilitação da *exterioridade*[126].

123 LEVINAS, 2011, p. 163.
124 LEVINAS, 1987.
125 LEVINAS, 2011, p. 145.
126 LEVINAS, 2013, p. 191.

Contra o *trágico* (sem saída, sem transcendência, totalizante) implícito tanto à fenomenologia que faz depender o sentido da *consciência querigmática*[127] (AE p. 59), como à ontologia e à ambiência do mundo mobilizadas pela compreensão do ser-para-a-morte da existência do *Dasein*, em Heidegger, Levinas "anuncia uma nova *escatologia* polarizada pela irrupção do Rosto. Esse *messianismo* se cumpre como fim da violência do *idêntico* contra outrem, na responsabilidade. Isso, porém, sem deixar de assinalar que o Eu jamais perde a condição paradoxal de um sujeito-fora-de-si"[128] graças à "unicidade sem interioridade do homem sem identidade"[129].

Esse contraponto ao imaginário ontológico que perpassa a civilização ocidental, se deve a que, do ponto de vista da ciência talmúdica se insista na experiência da Eleição de um Eu ao serviço do amor ao infinito ou ao outro como infinito. Portanto, a eleição como sensação, sendo da ordem de uma sensibilidade visceral em função do *som*/apelo de outrem sem qualquer representação como ocorre na *visão*, precede a liberdade a ponto de aquela presidir a ação[130]. A Eleição está, pois, associada a *imediação* do contato sensível/audível com o outrem. Aquela é portadora de uma espécie de (*as)sinalação* do Eu que carrega em seu corpo as insígnias do outro. Essas inscrições fazem desse Eu um corpo-*signo*-para-outrem como um Eis-me aqui, isto é, um Eu no acusativo (negatividade) exposto a outrem como um "me" e não mais na positividade de um "Eu".

Na contracorrente da concepção do sujeito *onipotente* que inventa a ideia de outro para submetê-lo ao seu domínio e sua conquista, Levinas enfatizará que o sentido da existência humana é impensável fora do contato, do corpo-a-corpo da proximidade/linguagem com outrem. Salta aos olhos que, segundo o pensador franco-lituano,

O outro não me afeta como *exemplar* do mesmo gênero reunido com o meu próximo por semelhança ou por comunidade de natu-

127 LEVINAS, 2011, p. 59.
128 DERRIDA, 1967, p. 191.
129 LEVINAS, 2009, p. 106.
130 LEVINAS, 2009, p. 92.

reza – individuações do gênero humano [...] O outro concerne-me à partida. Aqui, a *fraternidade* precede a comunidade de gênero. A minha *relação com outrem enquanto próximo dá sentido às minhas relações com todos os outros*[131].

O advento do outro, portanto, dá origem a uma *escatologia* inspirada na relação assimétrica "entre-nós" de sorte que essa *situação ética* tida como "um dizer original ou pré-original, da ordem de um logos do (pró)logos"[132], permite a Levinas dizer que o "eu é um outro"[133]. Trata-se de um-ser-um-alguma-coisa destinado "a *ser* de outrem"[134] como um sujeito ético. Movido pelo infinito, a unicidade do sujeito-sem-identidade se configura pelo signo-corpo, dado que aquela (unicidade) se diz em um Dizer ético como "um Sim (in) condicional ao outro"[135] antes "da bipolaridade do bem e do mal apresentados à escolha". Afinal, "o sujeito está comprometido com o Bem na própria passividade do suportar"[136].

Evidente, nesse caso, outrem não só antecede a chegada e ao sentido que o sujeito poderia conferir a essa proximidade de outrem a partir da percepção, mas o outro o faz sentir [sensação] em atraso com relação ao dever de ter-se "de responder ao seu apelo ou à voz que se lhe advém de outra margem"[137]. Nessa perspectiva, a experiência genuinamente humana está atravessada pela *alteração, pela diferenciação* ou pela *transubstanciação do Mesmo* que a *auscultação* de outrem provoca no âmago da subjetividade profética. E graças a essa "(in)spiração por outrem"[138] o ser humano, impensável fora da relação ou do contato com o Rosto, carrega a condição *criatural* de sua humanidade por conta da (in)condicional ética suscitada pelo *eschaton* inaugurado pela alteridade de outrem. A criaturalidade se justifica "na medida em que o homem na imediação da

131 *Ibid*. p. 173, grifo nosso.
132 LEVINAS, 2011, p. 27.
133 LEVINAS, 2009, p. 98.
134 TILIETTE, 2003, p. 8.
135 LEVINAS, 2011, p. 138.
136 *Ibid.*, p. 139.
137 *Ibid.*, p. 194
138 *Ibid.*, p. 192.

relação, isto é, no instante, no presente da relação com outrem e já diante do Porvir que outrem inaugura na relação, aquele não pode mais retornar (reflexivamente) a si e encontrar a origem de si em si, mas sua origem no outro, Passado Imemorial[139].

Ao aproximar-se, vindo de alhures, o Rosto não apenas solicita de ser acolhido, mas expropria, extradita, invade, ocupa "a própria pele do sujeito constituindo-o assim um *sub-jectum*"[140]. Doravante, o sujeito fora de si deve se justificar na diacronia da temporalidade ética do testemunho-dizer *profético* e na sincronia do discurso com o terceiro, por meio da obra da justiça que a ética (amor) supõe. Disso decorre que o Rosto institui um hiato de tempo entre "ele e o eu" a ponto de esse lapso dar origem a um "outro-no-mesmo". Depois, o Rosto pede de ser cuidado na sincronia do tempo que resta entre ele eu e seu próximo.

Tentamos dizer aqui a *incondição* do sujeito, a qual não tem o estatuto de um princípio. Uma condição que confere um sentido ao próprio ser e acolhe a sua gravidade: é enquanto repousando num Si, suportando qualquer ser, que o ser se reúne em unidade do universo e a *essência* em acontecimento[141].

De qualquer forma, o Eu como *substituição* ou *maternagem* encontra-se sob o encargo de carregar outrem dentro de si ou de falar por outrem num mundo em que o Rosto corre sempre o risco de ser eliminado ou assassinado. Porém, aquilo a que se chama 'si mesmo' – onde o 'outro no mesmo' ou onde "a inspiração suscita a respiração o próprio *pneuma do psiquismo* que precede esta empiria como parte do ser, do universo, do Estado –, está à partida condicionado num *sistema*"[142]. O Eu que é outro, na ética, torna-se um "sujeito herológico" quando reinserido na totalidade, no mundo, enfim, no Sistema e no discurso.

139 LEVINAS, 2009, p. 95.
140 LEVINAS, 2011, p. 131.
141 LEVINAS, 2011, p. 131.
142 Ibid.

A FENOMENOLOGIA E O PARADOXO DO FEMININO

Tendo presente o arcabouço dessas duas tradições de matizes diferentes que subjazem ao pensamento levinasiano trata-se de recordar que ambas incidem na visão do *feminino* propugnado pelo filósofo franco-lituano bem como repercutem enfaticamente na destituição do sujeito idolátrico da contemporaneidade. Em relação à tradição fenomenológica, urge ressaltar aquilo que, do ponto de vista tanto da ideação como do método, caracterizam a novidade dessa escola de pensamento.

Ora, na contracorrente tanto do psicologismo como do cientificismo moderno do século XIX e de sua tendência de reificar o real a partir da reprodução dessa estrutura do saber, a ênfase da fenomenologia recai sobre o fenômeno a fim de deixá-lo irromper em sua multividência vivente e irredutível a qualquer discurso reificante do mundo. Contrasta com a perspectiva fenomenológica, o fato de historicamente o *feminino* ter sido objeto de tematizações, representações, explicações, enfim, de definições antes que motivo da *descrição* a respeito de "como" ele se manifesta. Por isso, na maioria das vezes, fora evocado de modo pejorativo ou colonizado cujo protótipo do humano continha atributos que lhe designavam um caráter desprezível ou de desumanidade.

Muito atento a essa questão, o filósofo passará a se utilizar dessas características negativas atribuídas ao feminino para inverter seu significado a fim de mostrar "que aquilo que se apresentou, através da história e da cultura como inferior é, no entanto, constitutivo do *sentido último* do humano"[143]. Como bem o recorda a filósofa Magali Menezes, "o sujeito que desfalece não é mais o sujeito heroico da História, vencedor de batalhas, mas um sujeito que se fragiliza e se sensibiliza com e pelo Outro; em outros termos, que se torna *feminino*"[144]. Sem se fixar em uma nova imagem, numa

143 MENEZES, 2008, p. 23.
144 *Ibid*. p. 27.

tentativa de continuar aprisionado ao jogo circular das identidades, o *feminino*, no entanto, "faz surgir uma multiplicidade no sujeito que o torna nômade"[145], (ex)cêntrico e (extra)territorial, enfim, o feminino descolonializado em relação ao saber patriarcalista.

Desde então, o contato com o outro permite a inflexão do pensamento do sujeito solipsismo, autônomo, a um sujeito heterônomo (in)vestido ou (in)abitado por outrem. Eis que nessa perspectiva da "inspiração" do humano pelo outro[146], pode-se acrescentar, bem na contramão da visão ocidental colonial do *feminino*, a percepção de que o *feminino* evoque o caráter ético da existência humana uma vez que ele e a alteridade são consentâneos. Disso decorre a paradoxal condição *quenótica* do sujeito, da existência arrancada de si pelo com-tato com o outro (feminino). Dito de outro modo, o esvaziamento de sua *essência* graças à proximidade com o outro/*feminino*, só é admissível por conta daquilo que o corpo a corpo, isto é, o *(inter)peles* introduz no seio da relação. A saber, a *ternura* suscitada pela *carícia* do (con)tato e do tatear, bem como o *desejo* inaugurado pelo hiato de tempo que essa proximidade supõe, são introduzidos pelo *feminino* no âmago da frieza do corpo ou no cerne do endurecimento da pele do eu e na insensibilidade do *idêntico* ou da *mesmidade*.

Acrescenta-se a isso, que a linguagem hiperbólica própria desse "contato tangencial" e dessa diacronia do tempo do "desejo do indesejável" pelo outro, escancara o sentido do *feminino* para além da mera condição erótica que o contato ardente com o corpo de outrem poderia evocar. Por isso, o *feminino* emerge como um *sentido ético* do erótico com sentido, uma vez que ele, o feminino/outro invade e (in)abita as entranhas do ser humano. E ao *sujeito* não resta senão se sente senão ser destinado ao cuidado da fome e da mortalidade de outrem, pois, "outrem é reconhecido não tanto pela graça de seu Rosto pela nudez e pela miséria de sua carne"[147].

145 *Ibid*. p. 15.
146 LEVINAS, 2011, p. 157.
147 LEVINAS, 1982, p. 20.

Haja vista que nesse novo horizonte da *quênose* do sujeito-fora-de-si a *magia* da *indiferenciação* que conduzia à *indiferença* e à *apatia* do indivíduo ao outro devido à t*ensão zero* que tende a mantê-lo num contínuo estado de amor à morte (necrofilia), é posta radicalmente em questão pela encarnação do amor de um desejo sem Eros. O sentido ético inaugurado pelo "feminino evoca a (des) *individualização* do sujeito"[148] sem que esse perca "sua unicidade dada pelo um-único-ser-alguma-coisa que, no acusativo, responde ao Rosto que o interpela[149].

DO FEMININO À MULHER NA INTRIGA DO DIZER/DITO

É, pois no contexto no qual o *feminino* é (re)ssignificado em torno da sensação ou da sensibilidade ética da relação humana, que a própria percepção a respeito da *mulher* como *um sujeito hetero-lógico* readquire outro estatuto filosófico-existencial no âmbito do pensamento da alteridade. Trata-se de aproximar sua significação da própria situação ética pré-originária na qual o sentido do *feminino* se associa à *fissura* que o *páthos* – como paixão/amor e padecimento/dor – provoca no humano para além da abertura do ser ou de seu Ec-sistir referido ao Neutro do Ser. Deve-se a isso a (in) condição do *sujeito* de um ser-único *fruitivo* e *padecente* no acusativo, destinado "a dar-ao-outro-o-pão da-sua-própria-boca" (graças à fruição) e adstrição ao dar com o próprio corpo a outrem graças à paixão suscitada pelo contato e pela palavra do Rosto[150].

Em função desse substrato ético pré-originário emerge um *Outramente Dito* a respeito da humanidade da *mulher* como sujeito, porquanto faz deslocar o sentido de sua unicidade assignada da mera referência ao caráter sociológico[151] ou da questão histórico-cultural de gênero, para "a ética a partir da qual todos os sentidos

148 LEVINAS, 2013, p. 28.
149 LEVINAS, 2009, p. 68.
150 *Ibid.* p. 157.
151 LEVINAS, 1976, p. 54.

recebem um sentido"[152]. Sem essa "(des)*essencialização* ética do humano provocada pelo *feminino*"[153], o sentido do ser *mulher* continuaria a ser pensado a partir da *tentação* de Eros e da *magia* da afirmação do sujeito idêntico a si. Nesse horizonte, o caráter histórico-cultural da condição de sujeito (autônomo) da *mulher* seria *definido* a priori em função da noção de exterioridade extemporânea ao próprio fenômeno do *feminino* no qual aquela recebe sua significação. Isso comprometeria a novidade da *significância* como ato de se significar, uma vez que a ênfase no papel social independente do sentido ético a faria reivindicar para si uma série de Direitos calcados na "ideia moderna de indivíduo", destituindo-a, assim, do dever pré-originário de se ter de cuidar do outro-no-*feminino*.

DA HISTÓRIA DA MULHER À HISTÓRIA FORA DA HISTÓRIA DO FEMININO

Em vista de dar um outro passo na abordagem da (des)essencialização do *feminino* e da (re)significação *outramente dito* da *mulher* evocar-se-á em seguida alguns elementos instigantes presentes na escritura do filósofo. Eles trazem um jato de luz tanto à percepção da intriga *feminino*/*mulher* presente no pensamento do autor bem como à passagem do Espírito (do feminino) à carnalidade (da mulher) na vida pública. Essa última, como expressão da encarnação do humano e do cumprimento da [pulsão] vida ética em prol de outrem. Ao retomar esses fragmentos, é possível trazer à tona a maneira como a intriga linguageira do Dizer/Dito da obra da maturidade, *Outramente que Ser* (1973)[154] redefine o *estatuto do sujeito* expressa plasticamente no seio da intriga do feminino/mulher autenticado pela própria escritura do filósofo franco-lituano. Essa relação permite vislumbrar a maneira de "como" se processa, desde

152 LEVINAS, 2009, p. 61.
153 LEVINAS, 2013, p. 28
154 LEVINAS, 2011, p. 185.

essa problemática ético-linguística de fundo o *desencantamento* da *necrofilia* do indivíduo e de abandono na vida pública ou política.

Sem pretender entrar em pormenores do texto emblemático: *O Feminino no Judaísmo* (1960), deve-se ressaltar em primeiro lugar aquilo que é fundamental na compreensão do *Feminino* posto em evidência pelo autor. Ao leitor menos avisado, o escrito em princípio pareceria dar margem para se pensar que o filósofo franco-lituano esteja a tratar da definição da figura da *mulher* no contexto do judaísmo. Entretanto, fato confirmado de maneira peremptória no final do texto, essa impressão é descartada graças à leitura rabínico-talmúdica que a conduziu para outro fim, em torno do caráter *profético* do *feminino*[155].

Logo no início, o autor recorda que "os traços da *mulher* judia se fixam graças as figuras *femininas* inspiradoras do Antigo Testamento: Myriam, Debora; Tamar, filhas de Tslofchar, Noemi, Ruth; Michael filha de Saul, Abigail, Bethsabeia. Maria. E todas elas "cumprem a *finalidade* (sentido) bíblica de exercer um papel ativo enquanto as situa no contexto da *história santa*"[156]. Essa situação, acrescenta o filósofo, as distanciam das "contingências do Oriente no qual a *mulher*, bem no seio de uma civilização masculina se encontra inteiramente subordinada ao arbitrário do *masculino* ou reduzida à função de reencantar a vida severa dos homens"[157].

Porém, urge ressaltar que ao associar a figura feminina à *história santa* tem-se, certamente, em mente uma concepção de "história fora da História", concepção esta muita cara ao autor[158]. Trata-se daquela visão de história avessa a da "*sabedoria das nações*"[159] ou daquela concepção plasmada "pela modernidade que desvaloriza o *instante* da história [ou sua santidade] em detrimento da pressuposição de uma *eternidade* supra-temporal das relações ideais". Entretanto, como "no concreto elas não se cumprem, a mentalidade

155 LEVINAS, 1976, p. 60.
156 LEVINAS, 1976, p. 51.
157 Ibid.
158 LEVINAS, 1982, p. 20.
159 LEVINAS, 2002, p. 154..

moderna é capaz de praticar uma ciência matematicamente perfeita a respeito do mundo mal feito ou do mundo desfeito"[160]. Por isso, essa concepção de história dá azo à *tentação* de se pensar a partir da *essência* do ser, isto é, da totalização. Isso pode infletir facilmente para o âmbito dos totalitarismos. Pois, como assevera Levinas no âmago dessa sabedoria,

A conveniência existente entre a inteligibilidade do cosmo onde pousam seres sólidos e manipuláveis e o bom-senso prático dos homens que têm necessidades a serem satisfeitas, faz remontar toda *significância* – toda racionalidade – ao *ser*, à *gesta* de ser conduzida pelos seres enquanto se afirmam seres, ao ser enquanto se afirma ser, ao ser enquanto ser, à *essência* do ser[161].

De fato, não interessa à leitura rabínico-talmúdica da tradição Hebraica colocar tanta ênfase no papel histórico e cultural (sexual) da *mulher* enquanto *sujeito*, autônomo, *solipsismo* moderno, mas naquilo que se revela de maneira paradoxal a *gênese* (sentido) histórica do *feminino* cuja história "não se refere à visão moderna da *escatologia* da Razão"[162]. Essa história *outramente que ser* evoca, portanto, o *sentido ético* anterior a todos os sentidos no *feminino* capaz, portanto, de reposicionar e *refigurar* o lugar social-*profético* da *mulher* no âmago da utopia e da contestação da História a partir da heteronomia do outro[163].

Inspirado, pois, em primeiro lugar, pela leitura rabínico-talmúdica do *feminino*, o filósofo trata de associar "essa figura a uma das categorias do *Ser* referindo-a a ideia da *criação* [do ser humano] narrado pelo Livro do *Gênesis*: Deus viu que não era bom que o homem fosse (ser) só"[164]. A *mulher*, emerge, nesse caso, não com a mera função (papel social) de companhia a um ser privado de sociedade, mas responde por uma solidão intrínseca à essa privação.

160 LEVINAS, 1982, p. 33.
161 *Ibid*. p. 155-156.
162 LEVINAS, 1976, p. 53.
163 LEVINAS, 2011, p. 108.
164 Ibid.

O que mais surpreende, segundo o autor, é que a *mulher* se depare com uma solidão que subsiste apesar da presença de Deus. Trata-se de uma solidão radical, universal, do humano, de sorte que a *mulher* se vê interpelada pelo *inumano* que ressurge mesmo quando o humano já tenha submetido a natureza ao seu domínio e tenha se elevado ao patamar do *pensamento*[165]. É, pois, diante desse *inumano* impreenchível da humanidade do homem ao qual se deve evocar a responsabilidade da *mulher*.

Na contracorrente ao desenraizamento inevitável do homem (sujeito) exposto à exterioridade do mundo e carente de alojar-se num repouso, no em Si – em uma casa, num retorno a si – é necessário que, "na geometria dos espaços infinitos e frios, se produza *a estranha falha (hiato) da suavidade (doçura)*"[166]. É nesse contexto que a *mulher outramente dito* emerge como aquela que assegura ao humano um recolhimento em meio a inumana exterioridade própria do pensamento universal e abstrato. E nesse interim, urge ressaltar que "tudo se passa como se o *feminino* fosse a manifestação original, *a doçura em si mesma*, a *origem de toda doçura da terra*"[167]. Trata-se da doçura e do Sensível do *feminino* que, por sua vez *contrastam* com a frieza, o cálculo, o domínio do império da Razão solitária e o *encantamento* ou a *magia* de que o Logos é portador.

Entretanto, salta aos olhos que a *mulher* e o *feminino* não coincidam nessa visão proveniente da hermenêutica rabínico-talmúdica pós-ontológica. Antes, põe em destaque o fato de que a possibilidade de se passar da inumanidade à humanidade do homem mediada pela *mulher* só se dê graças ao *feminino* que a (in)habita, isto é, ao caráter profético do *feminino* que sopra, inspira o Mesmo, antes mesmo que se defina a *diferença* calcada no gênero masculino/*feminino*, homem/mulher. Nesse sentido a diferença primeva do humano é dado pela ética e não pela erótica uma vez que no âmbito do *amor de eros* ainda há possibilidade de se viver da *sedução* do *gozo*, da *tentação* de completude e da *fusão* entre sexos.

165 *Ibid*. p. 54.
166 *Ibid*. p. 53.
167 *Ibid*. p. 54.

Levando-se em conta a sutiliza da diferença inspirada e inspiradora estabelecida entre a *mulher* e o *feminino*, compreende-se que Levinas possa evocar o outro lado da *mulher*, a saber, aquilo que o *feminino* revela a respeito da primeira como a fonte de todo fracasso quando reduzida à condição de sujeito moderno referido a si mesmo. Afinal, se por um lado, o deleite e a prazerosa fragilidade propiciada pela sua vinda – supõe a destituição do poder e da solidão do homem – significam o abrandamento e a origem de uma vida interior que salva o humano de sua solidão e de sua expatriação no mundo anônimo, por outro, essa dócil fragilidade prenuncia o limite de um real *desfalecimento*, isto é, a possibilidade do *falimento* como *prenúncio* da *morte* (sedutora).

Nessa ótica, reforça o filósofo, sem dúvida alguma, a *mulher* de fato evoca o escondimento, o pudor, o mistério, graças à *interioridade* de um abrigo ao qual se associa a proteção contra a exposição do humano ao ser anônimo. Apesar disso, não se pode dissociá-la do despudor, da nudez, que vem à tona até mesmo por meio de gesto de um simples dedo[168]. Nesse sentido, a *mulher* traz para a cena aquilo que, por excelência se exibe, o obsceno, no humano, isto é, o essencialmente entregue à desordem e ao impuro[169] dado que ela toca o intangível e, por antonomásia, evoca a morte e a *magia* contida em Eros.

Dito de outro modo, a *mulher* aparece, segundo a intriga do pensamento rabínico-talmúdico marcada por "uma *ambivalência* na qual se exprime uma das mais profundas visões da *ambiguidade* do próprio *amor erótico*"[170]. Disso decorre que a *morte* que se prenuncia com o advento da *mulher*, se aproxima do *homem* antes mesmo do pecado original. E por isso, no próprio dia da criação da mulher, Eva, o destino do *homem* já teria sido selado", isto é, a humanidade desde então se mostrara destinada à morte. Assim, se por um lado, o amor erótico anuncia a *gênese* do humano como doçura, sensibi-

168 LEVINAS, 2009, p. 59.
169 Ibid.
170 LEVINAS, 2009, p. 59,

lidade e pudor, por outro, prenuncia a morte, uma vez que em Eros emerge o despudor, a exibição e a *sedução* do humano ao *trágico* da morte. Noutras palavras, a *idolatria* da humanidade brota do fundo de Eros na medida em que esse tende a reforçar o gozo, a fusão e, com isso, o polo da *pulsão de morte* em detrimento da ternura, do Desejo do infinito, que a própria *diferenciação* do humano fora introduzida pela emergência da heterologia subjacente ao sujeito/*mulher* graças ao *feminino*.

Uma vez apresentado essa espécie de *fenomenologia de eros* que atravessa o *feminino* veiculado pelo protagonismo da *mulher*, o autor pode dar um outro passo a fim de reabilitar o *feminino* olvidado pelo próprio fenômeno. Por conta disso, a figura de um ser humano *profeta* é evocada como signo do Por-vir contra o *encantamento* do gozo. De maneira concreta, o *profetismo* traz à baila traços daquela humanidade do ser humano esvaziado de si, da ideia de *indivíduo*, isto é, daquele "ser humano propenso a escapar da morte de que é portador o amor erótico". E essa interrupção da morte não se deve tanto ao fato de o Profeta ser um *homem*, de ser do sexo masculino (Elias) contra a figura da *mulher* que encarnaria, portanto, a *sedução* da morte, mas a que o/a profeta/profetisa viva de se deixar (in)spirar pelo sopro/voz do outro/feminino. Essa inspiração corresponde ao *amor sem eros* (ética) que a Erótica da relação com a *mulher* acaba por dissimular[171].

Somente a (in)condição *profética* da humanidade poderá arrancar o ser humano do *apocalipse* ou do *trágico* da morte que o seduz pelo gozo em Eros, ao mesmo tempo em que anuncia o *drama* da *escatologia* preparada pelo tempo do Messias[172]. *Drama* ético porque essa epifania é da ordem do Desejo que escava o sujeito e não do regime do preenchimento procurado no amor romântico. Esse *drama* é portador de uma "Sabedoria do Desejo" porque se reveste de um Dizer e de uma responsabilidade radical por outrem, pois o vínculo anárquico entre o *sujeito e o Bem* não é da ordem de uma

171 *Ibid*. p. 58.
172 *Ibid*. p. 57.

bondade natural. E esta responsabilidade pelo outro supõe sua exterioridade, estranha tanto ao Eros como ao entusiasmo"[173].

. Nesse contexto, abrem-se as portas da Espera para a humanidade do ser humano. Afinal, no âmbito do desejo ético se processa um *desencantamento* do Logos, graças à Revelação de um Rosto. A partir de sua visitação é possível *esperar contra toda esperança* em outrem. Ora, se por um lado a chegada de outrem é como a morte, em sua alteridade absoluta que se absolve de toda apreensão, por outro, o outro em sua alteridade humana, diferente da morte, inaugura um *pós-morte* ou a *ressurreição* para a humanidade graças à ética da relação sem relação. Disso decorre que a interrupção da *sedução* advinda da *pulsão de morte* indissociável da ambivalência encarnada na figura da mulher (sujeito), vê-se literalmente posta em questão.

Enfim, desse *pensar outramente o sujeito* contra a *idolatria* da morte (necrofilia) que o seduz a partir da Logos e de Eros, decorre que a verdadeira vida, a alegria, o perdão e a paz não dependem da *mulher* assim como não dependem do *homem* enquanto *sujeitos autônomos* (solipsista) diante do outro. Como contraponto a essa figura, eis que se pode reconhecer em Elias, o profeta sem perdão, aliás, "o profeta das cóleras e dos castigos, habitante dos desertos *sem doçura*, sem felicidade" e sem paz, o *utópico lugar do humano*, do humano sem lugar diante do outro como a morte[174], pois, a noção de *subjetividade* não consiste em conjunção de estruturas, nem em rede de reflexos. Ela não equivale à *interioridade* da consciência transcendental premunida contra todo traumatismo e, do fundo de sua receptividade mesma, assumindo o dado, A subjetividade significa por uma passividade mais passiva que toda passividade, *mais passiva que a matéria, por sua vulnerabilidade, por sua sensibilidade,* por usa nudez mais nua que a nudez, pelo desnudamento sincero desta própria nudez ao fazer-se dizer, pelo dizer da respon-

173 LEVINAS, 2009, p. 86.
174 *Ibid*. p. 60.

sabilidade , pela substituição em que a responsabilidade se diz até o fim, pelo acusativo sem nominativo do si, pela exposição ao traumatismo da acusação gratuita, pela expiação por outrem [...] Pode-se pensar que o drama interumano do subjetivo é mais profundo que o *drama erótico e que este é carregado por aquele. O Eros supõe o rosto*[175].

Entretanto, essa constatação reconduz o texto de corte rabínico-talmúdico à inusitada (des)es*sencialização* do *feminino* a partir do qual a *mulher* e o *homem* como sujeitos alterados "dos pés à cabeça como vulnerabilidade"[176] podem se referir, a fim de assistirem à ressignificação hetero(lógica) de sua humanidade em torno de sua *gênese* ética. No caso concreto, o *feminino* (alteridade) não se reduz à condição da *mulher*. E a *mulher* enquanto *sujeito*, não é por sua vez capaz de interromper a ambiguidade da humanidade do ser humano da qual é portador o amor erótico a não ser fecundado pela vida do *profetismo* do *feminino* como *amor sem eros*. O profeta, Elias, por sua vez, para além do fato de ser homem, do sexo masculino, é aquele que, uma vez fissurado, aberto pelo outro e aberto ao outro em sua alteridade absoluta *como* a alteridade da morte intangível, acaba por vencer a *magia* da morte pelo Por-vir graças à (in)abitação de outrem ou daquilo que o filósofo denomina de "Pneuma do Psiquismo"[177]. Em suma, ele porta em si o *sentido* do *feminino* que não se reduz à doçura ou à felicidade que promete a *mulher* como mero sujeito (auto)*nomos*. O *Feminino* se enlaça ao *Profético*, mesmo sendo ele *homem* devido ao sentido ético de sua humanidade inspirada por outrem.

Dessa forma, se pode retornar ao sentido genuíno e a centralidade das mulheres da bíblia evocadas pelo filósofo franco-lituano em sua escritura. Elas não sobressaem por conta dos clichês do imaginário patriarcal a respeito da sensibilidade, da alegria, do recolhimento, da vida doméstica que a mulher viria inaugurar para

175 *Ibid*., p. 101, n. 8, grifo nosso.
176 LEVINAS, 2009, p. 100.
177 LEVINAS, 2011, p. 88.

a humanidade do homem solitário, frio, calculista, cerebral, dominador e pensador, entregue à lógica dos conceitos. Doravante, as mulheres bíblicas devem ser consideradas profetisas graças ao *feminino* que as (in)habita e que as inscreve na (ex)crição de uma "história santa de mulheres marcadas por um *amor sem eros*" graças à *significância* mesma do vestígio do infinito[178] com a qual mantém em vivo contato.

De maneira específica se pode dizer que as *mulheres* profetisas provocam uma defecção ou uma alteração na própria identidade dos homens (sujeitos) retirando-os do lugar de uma *sacralização* da virilidade masculina e do encantamento da magia patriarcal que os mantém reféns da condição de *indivíduos*. Sem a glória de ser *pessoa*, isto é, da situação heterológica da sujeitidade e a (des)individualização ético-erótica proveniente do *feminino* que, aliás, corrobora a socialização [política] alterológica das mulheres, certamente os homens jamais escapariam da *tentação* de se arvorarem o direito de porta-voz do Logos e de [sua] totalidade do saber. E, nesse caso, dificilmente se livrariam dos riscos dos totalitarismos que podem conduzi-los a cometer todo tipo de violência contra as mulheres a ponto de desembocarem na aniquilação do outro tão em voga nos feminicídios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, é mister enfatizar *Outramente Dito* que a *significância* do Dizer ético intrínseco ao *feminino* preside a *significação* do Dito da justiça que a questão da *mulher* trouxe para a cena da reflexão filosófica. E ao mesmo tempo, a *significação* ou o Dito da justiça a respeito da *mulher* relata e legitima *narrativamente* aquilo que há de *anárquico* na *significância* do *feminino*[179] de sorte que, sem o Dito da Justiça, o Dizer da ética correria o risco de

178 *Ibid*. p. 62.
179 LEVINAS, 2011, p. 175.

ser acusado de não passar de mera (doxo)logia do *feminino*. E sem a manutenção dessa intriga, o discurso filosófico (dito ontológico da mulher) a respeito do *feminino* estaria fadado ao *equívoco* e ao fracasso por conta da *tentação da magia do saber* que visa a extirpar o caráter *paradoxal* da linguagem da proximidade específico do *feminino*. E se é possível referir-se à espera do fim da *necrofilia* contemporânea calcada na *idolatria* do indivíduo, ela deverá passar inexoravelmente pelo crivo dessa intriga entre o feminino outramente que o ser e a mulher *outramente dito a partir da qual a virilidade do sujeito moderno pós-metafísico perde sua razão ética de ser pelo (hetero) logos da sua sujeição carnal ao outro.*

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. Violence et méthaphusique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. *In*: **L'écriture et la différence**. Paris: Editions deu Seuil, 1967. p. 117-251.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté***.* Essais sur le judaisme. Paris: Albin Michel. 1976.

LEVINAS, Emmanuel. **Eros***,* **littérature et philosophie***.* Inédits*.* Oeuvres 3. Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. Entre nós. **Ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Hors sujet.** Paris: Fata Morgana, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. **Parole et silence et autres conférences inédites**. Oeuvres 2. Paris: Grasset & Fasquelle/IMEC, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **De la phénoménologie**. Tome I. Phénoménologie de la vie. Paris: PUF, 2003.

MENEZES, *Magali* Mendes de. **O pensamento de Emmanuel Lévinas**: uma filosofia aberta ao *feminino*. Revista de estudos feministas [online], vol.16, n.1, p. 13-33, 2008.

CAPÍTULO 8

DO EXÓTICO DA RAÇA À FILOSOFIA AFRICANA

Álvaro Veloso Francisco Bô

INTRODUÇÃO

Do exótico da Raça à Filosofia Africana é o título que proponho neste artigo que visa refletir a partir da convenção das raças em: caucasiana, mongólica e negróide no século passado, com intensões de determinar um grupo humano do outro, por um lado, mas também na ideia de que um grupo é mais importante que outro.

É indefensável a ideia de raça como fonte de todas as manifestações histórico-sociais do homem e seus valores; não existem provas da tal influência que a raça tem na cultura e nem em sua capacidade intelectual ou emocional. A noção de raça foi explorada para fins pessoais e do grupo, como um preconceito preexistente; foi o que aconteceu na Alemanha por Houston Stewart Chamberlain e Alfred Rosenberg[180], ao mito da superioridade da raça ariana. Mais esses mitos vêm desde à Grécia nos sécs. VI e V a.C., com ideia de homens livres e não livre ou classes de homens superiores e inferiores.

No mundo atual, as relações entre Negros e Brancos tornaram-se difíceis, por causa da memória de uma realidade histórica dolo-

180 Doutrina elaborada por Rosenberg afirmando rigorosamente um determinismo racial de que, qualquer manifestação cultural de um povo depende de sua raça. A ciência, a moral, a religião e os valores que a cultura descobre e defende dependem da raça e são expressões da força vital da raça (Abbagnano, 2012, p. 968.

rosa: o tráfico e escravatura dos Negros, os considerados inferiores, irracionais e negação da sua forma de pensar (filosofia africana), dando espaço ao racismo.

Ao proclamarem a desigualdade, os regimes mostraram que não pretendia estabelecer uma relação harmoniosa no encontro entre os povos, mas de hostilidade, sem afeto e nem coprodução.

O homem a partir do conhecimento que foi adquirindo no seu meio natural e social, os indivíduos com os quais se relaciona etc., criou sempre na sua mente a "zona de conforto"; tudo o resto que se encontrava fora desta zona era estranho, exótico e diferente tanto para a natureza, assim como as pessoas distantes dele (os estrangeiros). Lamentavelmente esta maneira de pensar ainda prevalece hoje.

Esta forma de pensar o desconhecido criou desprezo e conflito no encontro entre esses grupos, na medida que pretendiam alimentar seus egos, no alargamento de propriedades como afirma Rousseau no seu *discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, de 12 de junho 1754.*

O mundo é atualmente, resultado de um processo de construção histórico-social baseada na hierarquia e nas relações de dominação; por isso, o racismo baseado na cor da pele está fenotipando a política dos governos, abrindo espaço a sua institucionalização e a ideia de Necropolítica. Portanto, a violência é a característica chave da relação, que tornou o negro indigente e submisso dos regimes vigentes e não de paz e harmonia. Urge tirar do papel para ação os conceitos de emancipação e de tolerância na vida política.

É possível num futuro próximo uma sociedade de "arco-íris", na qual as cores quando juntas no seu todo criam harmonia e encantam os olhos de quem as observa?

A nossa preocupação é de explicar que o não reconhecimento do outrem, a intolerância para com o outro, a não valorização da diferença e da diversidade é que dá espaço ao racismo.

Para a operacionalização desta questão de partida, recorremos ao método qualitativo com seu enfoque no levantamento bibliográfico e seguindo o método hermenêutico irá nos ajudar a compreender o problema da pesquisa.

Como roteiro deste artigo, partiremos num primeiro momento explicar que a Escravatura é o fundamento do racismo; em seguida falar da subalternização do negro e seu pensamento (o que fez com que o pensamento africano não fosse filosofia) e olhando o passado pretendemos perspectivar o futuro procurando descanonizar o ensino como proposta para a desracializar o currículo. Posto isso, traremos as considerações finais e as referências bibliográficas.

A ESCRAVATURA COMO FUNDAMENTO DO RACISMO

Ao longo da história, o homem inventou um enfadonho conceito [escravo/servo], na concepção de que somos diferentes biologicamente (existência de homens mais inteligentes e/ou outros menos, "irracionais"), socialmente (uns são da nobreza e outros plebeus) e até diferença na religião baseando-se na narrativa bíblica do primeiro homem (Adão) e primeira mulher (Eva), que por desobedecerem ao criador surge o pecado original; como que existisse em alguns "pecado ventrino"[181] e para outros como afirma Montenegro "ventre livre"[182].

O homem ao construir um conhecimento ao longo da história, percebeu que a sua experiência é resultado de "tentativa e erro", e vezes há que os erros são mais crassos; a escravatura nos mostrou isso e continuam os seus efeitos ainda presentes.

A escravatura tem duas raízes no mundo: a greco-romana e no médio oriente antigo. Na Grécia a 5000 anos a.C., a ideia de "destino" foi tida em consideração nessa empreitada de objetificação do

181 Baseando se no pecado original cometidos por Adão e Eva, a igreja afirma que nascemos já pecadores, e por meio do batismo que nos livramos desse pecado. Portanto, cada um dos homens pecadores nasceu de ventres pecaminosos.

182 Montenegro, 1990, p. 13.

homem, por um lado, mas também com o crescente fértil das planícies ela [escravatura] foi vista como um "mal necessário" em usar homens como escravos para o cultivo da terra.

No início do séc. V a.C., a Grécia possuía pequenas famílias nobres que eram donos de terras cultiváveis, as quais precisavam de mão-de-obra e não podiam empregar homens livres, mas sim, *estrangeiros* feitos escravos [homens vencidos na guerra], que exerciam todas as funções relativas à produção, distribuição e conservação dos bens, enquanto os seus donos se ocupavam em ofícios mais nobres como: política, religião e assuntos militares. Esse tipo de organização de vida em Atenas se conservou até a conquista da Macedónia em 338 a.C., é como diz Moses I. Finley citado por Delacampagne, de que *a liberdade e a escravidão estiveram a par e passo na história da Grécia* numa relação dos gregos e não-gregos (estrangeiros e bárbaros) ou dos superiores – considerados gregos – e dos inferiores, povos não-gregos (também os não-europeus) eram sujeitos à submissão[183].

Portanto, a Grécia inventa o escravagismo em que a escravatura já não é um recurso económico, mas passou a ser um instrumento de produção [*objetificação do homem*]; o trabalho à terra era tido como atividade degradante na altura e não cabia aos homens livres, mas a aqueles eram lhes negada a racionalidade.

Nisso, os argumentos acima são evidentes porque Platão debruça-se nas *Leis,* livro V, fala do escravo (aqueles que servem deve ser governado ou comandados por aquele que possuem bens [alma] superior); os empregados domésticos, *hama*, que a sociedade atual tem. E mais em diante acrescenta que: nenhum grego deve ser reduzido à servidão. Na compreensão de Platão só podiam fazer trabalhos servis, os homens não livres[184].

Aristóteles ao referir se sobre a escravidão diferentemente de seu mestre fala de ser escravo por natureza (uns nascem escravos e

183 *Cf.* Delacampagne, 2013, p. 38.
184 *Cf.* Platão, 2004, p. 201.

outros nascem livres). "Todos os homens que diferem entre si para pior no mesmo grau em que a alma difere do corpo e o ser humano difere de um animal inferior [...], são naturalmente escravos, e para eles é melhor ser sujeito à autoridade de um senhor"[185]; como os animais o são, e é melhor ser dominado pelo homem, visto que esta condição lhes dá segurança.

A forma como os Gregos entendiam a escravatura se encontra também na atitude de Plínio, quando proibia os soldados cultivarem a terra, porque era uma atividade daqueles que tinham os rostos desfigurados e marcados com seus senhores. Na antiguidade a escravatura era vista como benefício indispensável da nobreza; o escravo na Grécia era "único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em *mercadoria"*[186]*,* e ademais, viam como uma prática natural. A escravatura grassava a própria Europa e esta é a razão que durante séculos se falou tão pouco, incluindo os intelectuais. O silêncio do "mestre" (Aristóteles) e sua discussão quase que superficial revela cumplicidade?

Sobre Oriente temos a civilização Suméria do vale do Indo, as de Mohenjo-Daro e Harappa (atualmente no Paquistão), em que desde o III milénio a.C., conheciam a prática da escravatura[187]. Após a chegada dos invasores indo-europeus vindo do sul da Rússia criando as primeiras hierarquias socio-étnicas na base da estigmatização baseada na cor da pele, surgindo assim as atuais castas.

A escravatura existiu realmente na Índia clássica, [...], a partir do século X da nossa era [...] o célebre tratado político redigido por Kautilya reconhecia quatro formas possíveis de um homem se tornar escravo: por *nascimento,* pela *guerra,* em resultado de uma *decisão judicial* ou pelo fato de se *vender a si próprio*[188].

Na mesma região, a China é referência na prática da escravatura desde a época dos Shang, na segunda metade do II milénio a.C.,

185 Aristòteles, 1985.
186 Mbembe, 2014, p. 19.
187 Delacampagne, 2013, p. 13.
188 Delacampagne, 2013, p. 32.

passando da dinastia *Qin* cujo escravos construíram a grande muralha em 225 – 214 a.C. até ao domínio dos Han, entre os séculos II a.C. ao séc. II d.C. onde os ex-escravos (eunucos) participavam em atividades burocráticas imperiais de forma ativa. A escravatura doméstica é decorrente toda china clássica. Toda a sociedade do oriente antigo e moderno (península coreana que só no séc. XIX é que foi abolida a escravatura) praticaram a atividade e até a escravatura por dívida[189].

Olhando sobre África encontramos o Egito no centro da escravatura. No início do III milénio a.C., que em paralelo acontecia o advento da escrita cuneiforme e primeiros Estados. Os únicos beneficiários dos escravos eram o rei e seus colaboradores mais próximos. Nisso, podemos observar a construção de enormes pirâmides de pedra levados a cabo pelos escravos na III dinastia (2700 a.C.) do antigo império.

"A mão-de-obra servil propriamente dita parece, em contrapartida, ser impiedosamente explorada, e isto de maneira uniforme durante todo o império faraónico"[190]. A vida de um escravo egípcio era desprezível, sem valor na medida em que eram batidos brutalmente, realizavam trabalhos duros como: obras faraónicas, minas, pedreiras etc.; em seu vasto império (desde Sudão até Somália) fazendo escravos os negros prisioneiros de guerra.

Nas colónias Europeias recebia o aval das Igreja Cristãs e não chocava os humanistas era clássica.

Ao longo dos séculos, um escravo era visto como *ente-não-livre* diferentemente do seu senhor *livre*; escravo, uma realidade sem alma, cujo seu corpo pode servir para trabalho, comparando a um animal; um ente de "raça" inferior, um ente negação pelo Outro. As relações de dominação política e apropriação da economia permitiram à casta dos senhores destruir e criar, ou reestruturar os elementos culturais -*espirituais*, da casta dos inferiores.

189 *Cf. Ibid.*, p. 34.
190 *Ibid.*, p. 28.

A escravatura foi a forma assumida pela aculturação dos estrangeiros em geral e de modo particular pelos africanos; e que essa aculturação foi forçada, subalternizada e organizada segundo os interesses e o predomínio do Ego das castas superiores. Assim, segundo Bastide, "o que era africano se transformou em negro pela intermediação da escravatura"[191].

A cultura africana e a cultura do escravo submergem se na cultura capitalista; os valores africanos herdados na África e da escravatura perdem os seus significados originais e ganham outros.

Na formação social capitalista a organização social redistribui e reclassifica continuamente as pessoas, famílias, grupo (sexo, idade, nível educacional, religião, etnia, raça e classe social). Por isso, no século XX as pessoas são também classificadas como brancas, negras, mulatos, índios, mestiços, italiano, africano, latinos etc., [isso é reprodução social da vida]; reproduz-se o que é tanto, material e espiritual. Ao recriar e reproduzir continuamente as relações sociais, a sociedade reproduz tanto o negro e o branco; é assim que se entende por racismo.

A SUBALTERNIZAÇÃO DO NEGRO E SEU PENSAMENTO

O iluminismo entendia a história como progresso do espírito humano, num movimento do embrutecimento ao esclarecimento e da imperfeição ao progressivo aperfeiçoamento. É esse movimento pré-moderno que recolocou os homens como sujeitos da história.

A historicidade como afirma Ngoenha (1993), é uma sequência de eventos que coloca o homem como autor livre, um sujeito que compõem atos morais, a partir das suas escolhas e exigências. Ela é com efeito, um espaço de luta e de emancipação, mas também, um exercício de sobrevivência contra as hostilidades da natureza e dos homens subjugadores.

191 Bastide *apud* Ianni, 1978, p. 75.

Para Voltaire (1756) este fenómeno universal [o histórico] começa do Oriente e alcança a sua maturidade no Ocidente. No entender de Hegel, a história é uma busca da liberdade enquanto percurso dialético do Espírito no tempo em direção à consciência de si como liberdade. Assim, o Espírito no seu progresso no tempo compreende três momentos dialéticos: Espírito subjetivo, Espírito objetivo e Espírito absoluto[192]. O conceito liberdade está no centro do pensamento negro.

É na filosofia de *luta* pela liberdade do homem de cor, que o espírito chega autoconsciência de si; o que Ngoenha chamou de "autocompreensão" da sua história. A escravatura e o facto colonial obscureceram-se oficialmente, mas eles permanecem de forma simulada entre nós, através de uma cultura que se opõe e se impõe às outras formas de ser e estar autóctones; um sinal de oposição e imposição que está na base da nossa atual aspiração à liberdade.

Ngoenha, na obra *Das Independências às Liberdades*, insere os debates sobre a liberdade e sobre a filosofia [pensamento] enquanto não só autoconsciência de si, mais também, com a história como afirma Hegel, *é o desenvolvimento do Espírito no Tempo* [...] e ainda seguiu afirmando que, *história do mundo é o avanço da Liberdade*[193].

A preocupação de Ngoenha é o facto de não ter sido reconhecida o pensamento do Negro como filosófica, mas etnológica; "uma reflexão africana igualmente filosófica" no concerto universal das cogitações filosóficas[194] (Ngoenha, 1993:1215). É partir deste ponto que temos que militar a favor da liberdade para os Negros e africanos, alcancem a liberdade de sermos nós mesmos donos do destino, viver sem medo, nem de carácter político, nem económico.

Ora, que razões estão por detrás desta segregação do Negro? Por que razão a uma tentativa de autocompreensão da sua história cabe ao território etnológico e de fábulas enquanto a mesma tentativa, na Europa pertence ao filosófico?

192 *Cf.* Hegel, 2001, p. 111.
193 *Ibid*., 2001, p. 21-25.
194 Ngoenha, 1993, p. 15.

Para Ngoenha, as razões do poder estão por detrás da questão acima colocada. Estas razões desdobram-se em ideológicas e epistemológicas, que remontam ao Século XVI com a secularização da história e a emergência dos Estados-nação. A Europa pretendia tornar os africanos em Outros europeus:

Colonizar, assim, era para o Ocidente, arrancar os povos africanos à sua perdição, libertá-los das suas trevas, trazê-los à luz natural da razão, que ainda não possuíam; em resumo, humanizá-los. Assim era negado o espaço e tempo vividos pelo africano, a sua historicidade era substituída por outras formas de existência[195].

Só Estados-nação eram sujeitos da história, aliás com Hegel, é no Estado onde o espírito objetivo se subjetiva podendo, com efeito, tornar-se agente histórico.

A emergência da antropologia no debate epistemológico entre o evolucionismo, o funcionalismo, o relativismo e as correntes artísticas, levaram-na a tomar uma posição mais objetiva em relação aos povos africanos; o pré-lógico. Isso levou a que os jovens africanos, Senghor, Nkrumah etc., nos anos 20 a 30 do Século XX sonhassem uma África politicamente voltada às suas raízes culturais e, uma ideologia que achavam ser mais próxima à sua realidade cultural.

A ligação entre os movimentos de jovens africanos com o dos Caraíbas e os afro-americanos (com uma característica comum: movimento dos negros), de tal forma que o panafricanismo se tornou uma realidade com W. E. B. Dubois cuja perspectiva influenciou o pensamento de George Padmore, Nnamdi Azikiwe, Kwame Nkrumah e Jomo Kenyata. Blyden e Nkrumah procura um passado sobre qual alicerçar a dignidade humana e, ademais, mostrar que a raça negra tinha uma história e uma cultura das quais podia orgulhar-se[196].

Daí a ideia de sustentar que os negros tinham desempenhado um papel importante na edificação da civilização não só egípcia, no passado, mas também na civilização europeia e americana, atual-

195 Ngoenha, 1993, p. 79.
196 *Cf.* Gordon, 2016, p. 460.

mente porque o negro se vincula no lucro do trabalho da escravatura. Furtado comenta:

A mão-de-obra escrava pode ser comparada às instalações de uma fábrica: a inversão na compra do escravo, e sua manutenção representa custos fixos. Esteja a fábrica ou o escravo trabalhando ou não, os gastos de manutenção terão de ser despendidos. Demais, uma hora de trabalho do escravo perdida não é recuperável [...][197].

Nkrumah ressalta a consciência de que, não basta a celebração das independências nacionais, mas era necessário lançar o olhar para o futuro. Este futuro que poderia ser demasiado incerto devido a fragilidade das novas nações africanas. É necessário construir um sujeito africano mais forte que fizesse frente às tendências neocolonialistas.

A preocupação de Ngoenha se inscreve no contexto da historicidade, ou seja, o problema está em como restituir a liberdade.

É verdade que o passado é importante, mas a nossa preocupação deve ser o futuro que deve partir do problema da efetivação da liberdade do negro hoje.

A África foi e resta o continente da escravatura. Desta, passamos à submissão do colonizado pelo colonizador, e depois da eliminação oficial do facto colonial, passamos à submissão do pobre pelo rico [...], da cultura que opõe e se impõe às culturas autóctones, do conflito modernidade e tradição"[198].

O problema que o autor acima coloca, sobre o Negro e Filosofia africana é de carácter existencial. É este problema que legitima a pertinência do debate sobre a emancipação do Negro e da Filosofia africana. Assim, Ngoenha concorda com Eboussi Boulaga que a filosofia está em função da nossa emancipação, sem a qual jamais podemos ser sujeitos da nossa própria história. É a emancipação que nos livrará da condição dos condenados da terra "aproveitemos

197 Furtado *apud* Ianni, 1978, p. 42.
198 Ngoenha, 1993, p. 111.

essa paralisia, entremos na história e que nossa irrupção a torne universal pela primeira vez"[199]; uma emancipação que não deve se confundir pela violência como meio para alcançar a liberdade.

A violência colonial que procurava desumanizar o negro, não deve ser usada [como lei de talião], para exigir liberdade, mas um caminho da emancipação cultural e económica como estratégia para tirar o negro da subjugação.

DESCANONIZAÇÃO DO ENSINO: PROPOSTA PARA DESRACIALIZAR O CURRÍCULO

A educabilidade [formação] do homem, isto é, disposição do homem ser educado, reside no facto de ele ser um ser racional, um Dasein de Heidegger; um homem que intencionalmente jogado na educação, se tem a expetativa na mudança substancial, de poder usar sua razão, e de julgar para poder agir ou emitir juízos sobre os fenómenos à sua volta de forma livre. Aqui trocemos a liberdade como primeira fundamentação da sua educação. Educação é um instrumento de libertação do homem.

Portanto, urge a questão de compreender se na introdução de um currículo no sistema de ensino numa comunidade em geral e particularmente no Brasil e Moçambique poderá responder a estes fundamentos da educação?

A resposta a esta pergunta dependerá como uma comunidade quer educar seus filhos e quais estratégias usará para tal efeito. Um currículo deve refletir os problemas da sociedade sem interferência de um problema partidário ou governamental, que é transitório. E as mudanças de um programa curricular em qualquer sociedade e no sistema educativo revelam-se fundamentais e estratégicas porque dependerá dos objetivos mesmos utópicos.

O currículo é uma invenção social, que resulta de um processo de conflitos ou disputas em torno de quais conhecimento deveriam

199 Fanon, 1968, p. 7.

fazer parte num currículo para formar um homem livre; os da classe dominante ou das minorias? Young mostra que o currículo nunca foi algo de consenso, ele tem um caráter histórico, social arbitrário e contingente[200]. Para uma construção social baseada numa educação intersubjetiva, o currículo deverá centrar e edificar se na forma de consciência coletiva forte, e igualmente nas suas instituições sociais com os quais se relaciona.

Afirma Esland Geoffrey: "o conhecimento ou significados que entram ou constam num currículo é resultado de um complexo processo de negociação intersubjetiva"[201].

Portanto, em sociedades fortemente racializadas, o conhecimento deve ser construído intersubjetivamente, numa constante interação entre professor e alunos na sala de aula, de um lado e do outro, a realidade é construída na base de significados que são intersubjetivamente erigidas no intercâmbio social.

A sociologia de educação tem defendido a permissa de que "a escola é um espaço de criação de desigualdades", mas também ao nosso ver pode ser um lugar onde podemos cultivar a igualdade social. Bastará construirmos um currículo que reflita as tradições culturais e epistemológicas dos grupos subordinados com pressuposto de "inversão de pirâmide", e não apenas dos grupos dominantes.

A globalização nos inseriu num multiculturalismo e observamos hoje uma homogeneização cultural, mas ainda ocorrem as manifestações e expressões na mídia de grupos culturais dominantes, diferentemente das culturas dominadas. Os motivos são claros: a questão de cultura está embricada com o poder. Portanto, análise de bases das estruturas institucionais e económicas é fundamental para que não ofusquem um currículo multicultural.

Um currículo multicultural pode ser visto como solução para os problemas raciais e étnicos, quiçá um caminho à liberdade. Ele pretende ser um instrumento de luta política, visto que contemporiza

200 Young *apud* Silva, 2005, p. 67.
201 Esland Geoffrey *apud* Silva, p. 67.

ou repassa para o âmbito político a compreensão da diversidade cultural e racial, que esteve restrita por longos séculos à antropologia na sua expressão falaciosa: todas as culturas são epistemológicas e antropologicamente equivalentes; nenhuma é superior à outra e nem a raça.

Há novas gerações, não se ensine somente o respeito e tolerância num currículo, mas de igual modo, ensiná-los a analisar os processos pelos quais as diferenças são produzidas pelas relações assimétricas e desiguais; apelar a mudança do cânon curricular é o desafio atual. Portanto, temos que prepará-lo a encararem o mundo de forma crítica.

Com isso, solicitamos à teoria crítica dum currículo para refletirmos as dinâmicas da reprodução das desigualdades e constatamos que não existe um conjunto de critérios [físicos, biológicos e nem culturais] que autoriza a segregação da humanidade em raças, cor da pele, para identificar as características, os quais ajudaram a modernidade a considerar alguns humanos importantes e superiores e outros, inúteis e inferiores. Foram os mitos nacionais, que originaram narrativas culturais fortes, que começaram a tratar de povos distante [estrangeiros] como inferiores e exóticos, em detrimento das suas identidades.

Em termos de representação racial, o texto curricular conserva de forma evidente, as marcas da herança colonial. O currículo é sem dúvida, entre outras coisas, um texto racial. A questão da raça e da etnia não é simplesmente um 'tema transversal': ela é uma questão central de conhecimento, poder e identidade. O conhecimento sobre raça e etnia incorporado no currículo não pode ser separado daquilo que as crianças e os jovens se tornarão como seres sociais[202].

Atualmente, a Educação é como "uma faca de dois gumes", por um lado, pode passar valores aos continuadores para construírem uma nação pacífica, reduzindo as desigualdades; por outro lado, passa valores funestos que visam perpetuar as diferenças e destruir

202 Silva, 2005, p. 102.

o sentido de nação. Tudo isso, dependerá dos intensões dos fazedores dos currículos.

Como desconstruir o texto racial de um currículo? Como a identidade dominante tornou-se referência invisível através da qual se constroem as outras identidades como subordinadas? Estas perguntas terão resposta por via da emancipação do homem, cujo critério primeiro é dialogando, como forma de quebrar o silêncio "cúmplice". É dialogando que as pessoas se entendem. Segundo a necessidade de ações coletivas que possam minimizar os estereótipos; o racismo faz parte da matriz ampla das estruturas institucionais históricas e discursivas, que não podem simplesmente ser reduzidas as atitudes individuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrever sobre racismo é suscitar uma história milenar de ódio entre os grupos humanos, cuja raízes estão na escravatura. O racismo, portanto, é consequência do longo processo de humanização denominada civilização [escravatura] cujas vítimas são desde à séculos, os povos estrangeiros.

Chegando a este ponto, concluímos que a humanidade faz muito pouco para eliminar o racismo assim como a escravatura que ganha várias metamorfoses, como estratégia de camuflar se, mesmo com abolição oficial no século XIX, ela está longe do fim porque continua a enriquecer indivíduos e famílias.

Associada a ideia de que o escravo é uma "mercadoria", porque continua a gerar lucros ao seu senhor desde o passado, Delacampagne afirma que,

em março de 2002, foram pela primeira vez interpostas queixas judiciais nos Estados Unidos contra o Fleet – Boston Financial Group, grupo bancário que deriva de uma empresa fundada em finais do século XVIII por um senador americano, John Carter Brown,

cuja fortuna fora parcialmente construída com base no tráfico de escravos"[203].

Os indivíduos que assim se beneficiam estão perante uma atividade criminosa; não só os queixosos (descendentes dos antigos escravos) consideram, mais o mundo em geral condena e exigem responsabilização, como mecanismo de minimizar o ódio entre grupos de cor.

A convenção suplementar à abolição da escravatura, do tráfico de escravo e das instituições e práticas análogas à escravatura, assinada em Genebra em 7 de setembro de 1956 e com sua entrada em vigor em 30 de abril de 1957 apresenta a definição da escravatura no seu artigo 7, oriunda do conceito britânico de *chattel slavery,* que é demasiado restrita, na medida em que o senhor do escravo usando astúcia e hipocrisia pode sempre fingir não possuir escravos em sua propriedade.

Vivendo em sociedades racistas, a escravatura doméstica é comum hoje; este modelo deriva da descriminação baseada na cor da pele, na classe social, nas minorias étnicas e nos estereótipos. O que é nocivo à dignidade humana.

Já é sabido a muito que o homem é mau, "homem lobo de outro homem", mas temos que lutar (de forma pacífica) para erradicar o ódio. Mesmo sabendo que a possibilidade de explorar e humilhar o seu próximo é óbvia, não se pode desanimar. E é nisso, que ao gozarmos do privilégio que temos do conhecimento do passado, temos o dever de humanos, nos opormos claramente a certas práticas para darmos outro rumo a nossa história.

Prevenir tais problemas e neuroses é o propósito; agindo na disseminação de informação da história do passado para perspectivar o futuro, as estratégias usadas atualmente por aqueles que detêm o poder e querem dominar outros. Por outro lado, abraçar a educação, o respeito e tolerância pela diferença, para uma boa convivência na comunidade global.

203 Delacampagne, 2013, p. 220.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: Martins Fonte, 2012.

ARISTÒTELES. **Política**. Livro I, 1254b. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da escravatura**: da antiguidade aos nossos dias. Lisboa: Textos Grafia, 2013.

FANON, France. **Os condenados da terra**. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GORDON, Lewis. A existência negra na filosofia da cultura. Tradução: Cleber Daniel Lambert da Silva, **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, v.14, n. 2, p. 460, dez. 2016. Disponível em: www.ufrb.edu.br.

HEGEL, G.W.F. **Razão na história***:* uma introdução à filosofia da história. Tradução: Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

IANNI, Octávio. **Escravidão e racismo**. São Paulo: Hucitec, 1978.

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

MONTENEGRO, António T., **Reinventado a liberdade**: a abolição da escravatura no Brasil. 2. ed. São Paulo: Atual, 1990.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana**: das independências às liberdades. Maputo: Paulinas, 1993.

PLATÃO. As leis. Livro V*.* 1. ed. São Paulo: Instituição: I.D.P., 2004.

SILVA, Tomas Tadeu da. **Documentos de Identidade**: uma introdução às teorias do currículo, 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

CAPÍTULO 9

A RESERVA LIBERAL NA *TEORIA DA HEGEMONIA* DE ERNESTO LACLAU

Ricardo Laleff Ilieff[204]

INTRODUÇÃO

Motivados por um interesse análogo ao expresso por Sebastián Barros (2018), nas próximas linhas nos ocuparemos em analisar o vínculo entre hegemonia e democracia presente no livro *A razão Populista* de Ernesto Laclau. Concordaremos com Barros que a teoria laclausiana da hegemonia encontra um dos seus pressupostos nodais no caráter inerradicável da heterogeneidade social[205]. Abordaremos esta perspectiva interpretativa não a partir da distinção entre polarização e pluralismo, mas pondo o foco numa temática catalogada pelo próprio Laclau como crucial – ainda que pouco estudada em profundidade por seus comentaristas (Blanco e Sanchez, 2014) – o rol dos afetos. Assim, poderemos destacar suas considerações acerca da impossibilidade de um fechamento total do social e sua afirmação acerca da presença de um resto elusivo que não pode ser de todo absorvido pelo momento articulador da hegemonia, porém, que, ainda assim, não é de todo estranho para a constituição e regeneração de todo o espaço de representação.

204 Instituto de Investigação Gino Germani, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Investigador assistente do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET). Tradução: Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (PUCRS).

205 Ver Barros (2009; 2010; 2018).

Em tal sentido, procuraremos revisar os traços constitutivos da teoria dos afetos presente na mencionada obra de 2005 e delimitar quais são os vínculos que se podem estabelecer com a teoria da hegemonia. Sustentaremos que a reivindicação aos afetos representa um gesto de sofisticação conceitual por parte de Laclau; gesto que lhe permitiu aprofundar sua compreensão do político e até complexificar a abordagem que veio à luz em seu medular exercício pós-marxista desenvolvido junto a Chantal Mouffe em 1985, *Hegemonia e Estratégia socialista.* Argumentaremos que dessa forma Laclau pode desapegar-se de certo formalismo linguístico (Glynos e Stavrakakis, 2008) que acompanhou seus textos anteriores e, por fim, de certo traço estruturalista.

Para avançar com esta leitura não somente deveremos reconstruir a função que Laclau estatuiu aos afetos, senão também dar conta de qual é o significado que lhe atribuiu em sua polêmica indagação sobre o populismo. Chegado a este ponto, nos veremos obrigados a distanciarmo-nos de Laclau devido nossa pretensão de mobilizar a teoria como um elemento político explicativo de processos políticos. Neste ponto retornaremos a Jacques Lacan – de quem Laclau se valeu de modo substancial – afim de apresenta um modo de compreensão dos afetos que estão em consonância ao caráter nodal da heterogeneidade social anteriormente citado. Através das delimitações e precisões que vamos efetuando, veremos que o significado utilizado pelo pensador argentino habilita objeções que não somente conduzem a questionar a ganância heurística de tal inovação para sua teoria da hegemonia, senão também a pronunciar possíveis denúncias devido a derivas políticas que parece haver legitimado. Não obstante, não almejamos situar nossa postura em pressupostos normativos. Nossa intenção é, portanto, mais precisa e muito mais modesta que a imposta pelo politeísmo dos valores. Queremos interrogar a capacidade explicativa da teoria laclausiana da hegemonia desligando-nos da ponderação ou detração de seus possíveis usos[206].

206 Pois, "uma coisa é o tipo de análise que a teoria habilita e outra distinta podem ser as

Feito este esclarecimento, é mister efetuar outro não menos importante: nas seguintes páginas não nos ocuparemos de repensar o populismo, ao menos, não de maneira direta. Nos ateremos, em verdade, ao empreendimento de efetuar um movimento analítico prévio, destinado a observar a ontologia do político que operou na dicção laclausiana. É, por isso, que nos separaremos neste ponto da proposta do próprio autor, que em 2005 parecia haver entendido que política e populismo representam a mesma coisa (Aboy Carlés, 2010b; Balsa, 2010; Melo, 2011). Porém, este caminho eleito por nós nos levará a deixar estabelecido alguns pontos que não resultam estranhos ao debate sobre o populismo, senão que pelo contrário, o recobrem e atravessam. É que analisar como Laclau se valeu da psicanálise para resolver sua teoria dos afetos e pôr de relevo sua presença como um componente crucial para a hegemonia, nos conduzirá inevitavelmente ao debate sobre a manipulação. Nesse ponto, o interessante será argumentar – seguindo Lacan – que os afetos devem ser entendidos como afecções, isto é, como acontecimentos que ultrapassam o sentido e não como sentimentos e paixões, tal como parece os haver entendido o próprio Laclau seguindo Freud. Assim, aparecerão como uma modulação da heterogeneidade do social. Adicionado a isso, indicarão uma singularidade que alude a uma sorte de reserva liberal na teoria da hegemonia da obra *A razão Populista.*

Para efetivar tais considerandos, em primeiro lugar nos dedicaremos a revisar certas leituras que tem sido críticas com esta obra laclausiana. Emularemos, portanto, o já citado Barros (2008) ao nos concentramos especificamente naquelas interpretações que lhe atribuíram um caráter intrinsecamente autoritário à noção de hegemonia, ou mesmo uma modalidade anti-pluralista. Apelaremos particularmente a dois escritos bem representativos destas posturas: em primeiro lugar, a "A última utopia. Reflexões sobre a teoria do populismo de Ernesto Laclau", de Julián Melo e Gerardo Aboy Carlés

pretensões normativas que isso possa ou não sustentar" (Barros, 2018, p. 27).

(2014). Em razão da limitação de nosso recorte nos concentraremos em determinados aspectos bem precisos da relação entre hegemonia e democracia, de modo a poder assim estabelecer um diálogo crítico, pois como bem assinala Barros (2018, p. 17), com seus respectivos trabalhos estes autores não se limitam simplesmente "a exegese já que, para além da representação dos conteúdos da teoria posta em questão, objetivam a própria lógica da teoria enquanto a interrogam criticamente". Finalmente, cabe assinalar que nos deteremos com maior ênfase no segundo destes comentários devido a que nele se afirma que a introdução dos afetos é o coração mesmo da deriva política antipluralista que haveria dotado a dicção laclausiana.

HOBBES VENCE ROUSSEAU

"A última utopia. Reflexões sobre a teoria do populismo de Ernesto Laclau" representa um importante episódio na recepção crítica da obra laclausiana e no debate argentino e sul-americano sobre o populismo[207]. Suas páginas possuem o valor de constituir uma intervenção pública sobre uma conjuntura que alude as vivências de toda uma geração de intelectuais que atravessou as vicissitudes mais angustiantes do país e que refletiu, ao mesmo tempo, sobre elas. De fato, Ípola (2009, p. 197), inicia seu escrito dando conta disso, isto é, assinalando sua vinculação com esse "passado teórico e político" de amplo espectro.

Ípola nos indica, entretanto, que ele [Laclau] deixou para trás suas posições de juventude. De todo modo, nelas algo não variou. Hoje, como ontem, o populismo aparece ante seus olhos como um fenômeno indesejável e autoritário, ainda que não devido a sua vedação do potencial revolucionário, senão porque procura negar as premissas da democracia liberal. É aqui de onde é possível localizar

207 Barros, 2018.

o tom geral de suas linhas. Ípola (2009, p. 197), inicia recordando sua autocrítica já consumada para ir adentrando-se, pouco a pouco, em sua denúncia da razão populista. Por isso, distancia-se de efetuar uma reconstrução de seus próprios caminhos introspectivos ou inclusive de brindar pormenores desse 'processo de revisão" das "opções teóricas e políticas de décadas atrás". Contudo, se vale desse processo já acontecido para explicitar o objetivo de sua intervenção. Fiel à conversão que soube hastear nos tempos do alfonsinismo, declara a necessidade de preservar o pluralismo da democracia liberal[208]. Nesse marco, afirma que lhe separam de Laclau divergências irreconciliáveis. Ípola (2009, p. 198), não ignora que o acadêmico de Essex também deixou há algum tempo o marxismo, porém, esclarece que essa viragem o conduziu a posturas "opostos as adotadas por nós", a saber, às adotadas pelos integrantes do *Passado e presente* (Burgos, 2004). Dito mais claramente, Ípola (2009, p. 198), quer enfatizar que Laclau intentou "fundar sobre bases sólidas um pensamento de esquerda democrático capaz de fazer-se capaz das novas situações históricas" desembocando "numa reivindicação do populismo com a que nós não podemos coincidir".

De modo que se as modulações contextuais e conceituais entre o apresentado em "Hacia una teoría del populismo" (editado em 1977) e aquilo propugnado em *A Razão Populista* são substanciais, a divergência que distancia Ípola de Laclau segue sendo a mesma. Se para aquele autor que em 1981 escreveu junto a Portantiero "O nacional popular e os populismos realmente existentes", a combinação populismo-socialismo ensaiada por um jovem Laclau resultava impossível, para o intelectual já maduro de "A última Utopia" a relação entre populismo e democracia detectada na obra de 2005, resulta igualmente contraditória.

Porém, assim como os horizontes políticos dos autores se alteraram, também o fizeram suas referências teóricas. Diversamente dos anos setenta, Gramsci já não é um pensador que de Ípola ape-

208 Ípola, 2009.

la. Gramciano é agora Laclau, que outrora se havia mostrado mais próximo das propostas conceituais de Louis Althusser. O pensador da Sardenha foi cobrando decisiva influência em sua escrita desde o empreendimento pós-marxista de *Hegemonia e Estratégia socialista* ([1985] 2015). Contudo, de uma forma ou de outra, o nome de Gramsci continua sendo crucial. É que para Ípola, o problema da última perspectiva laclausiana consiste precisamente na apelação à noção de hegemonia; noção gramsciana que nega o pluralismo. Por isso, assinala que apesar de seus intentos pôr a ressignificar extraindo o substancialismo e o autoritarismo marxista, Laclau termina ficando preso dessa clausura que a hegemonia, em sua empresa por impor uma visão única sobre o mundo, procurar atingir.

Esta crítica se complementa com a dirigida aos próprios líderes populistas. Já em 1981, em seu escrito com Portantiero, Ípola havia apresentado que o rol do líder explicitava a natureza autoritária e despolitizadora do populismo. O juízo se repete mais de vinte anos depois: Laclau (2009, p. 220), posterga "as formas e conteúdos democráticos em ares de um autoritarismo unipessoal no qual somente rege a vontade do líder". Nesse marco, Ípola acredita encontrar um grave erro na leitura que desenvolve Laclau de Freud para justificar em tal aspecto sua aposta. Segundo expressa Ípola (2009), Laclau não se percebeu o apresentado pelo fundador da psicanálise em *Totem e Tabu*, obra de 1913, na qual o pai da horda primitiva representa uma figura tirânica que é assassinada e devorado por seus próprios filhos dando início assim a uma guerra fratricida.

Para Ípola, então, hegemonia e liderança se conjugam e evidenciam o caráter autoritário do populismo. Ao contrário, para Melo e Aboy Carlés (2014), apesar desta conclusão não ser de todo errônea, não compreende a noção de hegemonia. O problema, desde sua perspectiva, radica no uso que Laclau faz da hegemonia a partir dos afetos. Esta operação evidenciaria toda uma torsão teórica e política que nega ao pluralismo sustentado como premissa – e como horizonte – de sua fundacional *Hegemonia e estratégia socialista*,

estabelecendo inclusive, e em franca contradição com suas críticas ao marxismo, a um ator privilegiado da política, a saber, o povo do populismo. Nesse marco, uma das debilidades de sua abordagem de 2005 derivaria precisamente de sua afirmação já comentada acerca de que o populismo é a única articulação política possível; afirmação que para Melo e Aboy Carlés (2014, p. 423), "reduz excessivamente a potência analítica do acerto" teórico proposto para entender as identidades coletivas e delimitar as especificidades do populismo. É por isso que "no último Laclau, a ênfase democrática desloca os conteúdos republicanos pluralistas que eram próprios do Laclau dos anos oitenta", a tal ponto que "abandona a forma de uma convergência e uma identificação entre iguais para assumir as formas de redução à uma unidade que corresponde, por exemplo, ao princípio da representação schmittiano". A razão populista mostraria, em suma, ao menos o "lugar do amalgama horizontal do laço político solidário" que "a projeção horizontal de um laço vertical de identificação com o líder como representação de uma comunidade definida negativamente", isto é, 'de uma comunidade na exclusão' (Melo e Aboy Carlés (2014, p. 423). Daí que em 2005 "o significante vazio" se associe "com um elemento da cadeia antes que com a função de esvaziamento, isto é, da desparticularização do campo comum" o que conduz à inevitável "redução da pluralidade à unidade" (*Ibid.,* p. 421) e, por fim, à possibilidade de cancelamento da democracia.

Nesse marco, o líder não aparece "como uma parte de um laço senão como o vir-a-ser inevitável da redução do heterogêneo a um Uno" (Melo e Aboy Carlés, 2014, p. 415), o que será proveniente de um movimento conceitual não do todo sopesado por Laclau, fruto mais de "uma sentença normativa" que de "uma derivação lógica" (*Ibid.*). De fato, é de assinalar que "lhe dedica tão pouco espaço ao largo da razão populista" (*Ibid.,* p. 416) e surpreende o rol que lhe adjudica na constituição do povo. Tudo isto havia gerado uma dívida teórica de peso, pois, Laclau não pode "desfazer-se das explicações sobre a liderança no populismo que o descrevem a partir de ideias

como a sugestão e a manipulação (*Ibid.,* p. 415), pelo que seu dizer não termina restando longe do '*mainstream'* da ciência política que somente vê no populismo ali onde se vê a liderança" (*Ibid.,* p. 418).

Sua reviravolta em relação aos ideais de 1985 se observaria de forma evidente na admissão da importância dos afetos. Laclau se vale precisamente deles a partir da psicanálise. Desdobra uma operação de recuperação de tal tradução sem dar-se conta das "profundas" implicações teórico-políticas que traz consigo, pois, não apenas não permanece "de todo claro" em sua obra "que a necessidade por explicar-se o caráter passional de um fenômeno político requer, isto ou aquilo, do andaime psicanalítico" (Melo e Aboy Carlés, 2014, p. 417), senão, que ademais, ao fazê-lo, termina limitando sua abordagem conceitual para estudar as identidades sociais. Melo e Aboy Carlés (2014, p. 418), inclusive perguntam: "Pode esta teoria do afeto envolvida no populismo laclausiano defender-se das críticas que a mesma ciência política lhe inflige àqueles líderes em termos de autoritarismo, demagogia e manipulação?". Acrescido a isso, apregoam que a própria "lógica da investidura radical" que figura em *A razão populista* e que articula o discursivo e o afetivo não seria mais que "outra forma de explicar o mesmo: a hegemonia". De maneira que "o afetivo somente vem a dizer o mesmo que se dizia previamente", isto é, em outras obras do autor. O resultado desta sorte de "inovação teórica" não seria outro que a perda da "potência explicativa" de uma "teoria política que tinha por si um caráter formal inelutável" (*Ibid.,* p. 417). Por isso, valendo-se de duas grandes figuras do pensamento ocidental, Melo e Aboy Carlés (2014, p. 421) expressam que na *Razão Populista* "a capitulação de Rousseau ante Hobbes não chega até o momento em que Laclau introduz a teoria do afeto".

Porém, como veremos na continuação, é através desta introdução que se pode aceder às arestas complexas da teoria da hegemonia; teoria que nos permitirá aludir a uma sorte de reserva liberal que questiona a possibilidade de manipulação política.

HEGEMONIA E AFETOS

Um dos traços principais da teoria dos afetos laclausiana se expressa no início da *Razão Populista*, mais especificamente onde seu autor afirma que o objetivo do seu escrito é o de analisar "a lógica de formação das identidades coletivas" (Laclau, 2015, p. 9), evitando cair, tanto numa perspectiva individualista, como numa "funcionalista ou estruturalista" (*Ibid.*). Tal discriminação de Laclau parece estar motivada por um propósito de fidelidade com a própria natureza do objeto de estudo, pois, segundo o critério apresentado, as identidades sociais não somente não podem ser compreendidas sob tais abordagens metodológicas, senão, que ademais estas são contraditórias com a própria dinâmica de sua constituição. É por isso que Laclau (2015, p. 10), destaca a categoria da "nominação" rapidamente, cujos dois componentes são a dimensão discursiva e a afetiva. Assim, parece rever explicitamente algumas de suas antigas reflexões enquanto admite que se "as diferentes operações de significação" podem "explicar as formas" adotadas pelas experiências coletivas, são insuficientes para dar conta da "força" (*Ibid.,* p. 142) que as sustenta. Por isso afirma – valendo-se de uma metáfora gramsciana – que seu interesse consiste em dar conta do "cimento social" que uno aos "elementos heterogêneos" de um determinado campo de representação, o que põe indubitavelmente em primeiro plano a importância do "afeto" (*Ibid*., p. 10).

Laclau (2015, p. 77), prossegue sua abordagem recuperando Freud e suas digressões sobre a psicologia das massas de Gustave le Bon e de seus continuadores. Expressa que o laço social é um laço libidinal – "os laços emocionais que unem ao grupo são, obviamente, pulsões de amor que se desviaram de seu objetivo original" – e nega que exista uma barreira que divida o individual do social, o singular do coletivo. Desse modo, põe de manifesto os prejuízos sobre o fenômeno das massas que tem permeado até a atualidade a diversos discursos acadêmicos, inclusive àqueles destinados a pensar pontualmente a questão do populismo.

Nesse marco, assinala que os membros de um grupo se identificam entre si porque põe o mesmo objeto de amor em seu ideal. Aparece então o líder. Porém, se no dizer freudiano sua presença conduz à manipulação – enquanto este permanece fora dos vínculos que se gestam entre os indivíduos do grupo, gozando por fim de uma importante autonomia – na tematização laclausiana executa uma função crucial na própria conformação de uma coletividade. Porém, como sabemos, o pensador argentino quer despojar-se desta deriva anti-democrática. Por isso assinala que o líder se encontra atravessado pelo mesmo *ethos comunitário* que lhe dá vida e aos integrantes do seu grupo. Num gesto que parece remeter-se aos postulados weberianos, Laclau (2015, p. 84), assevera tal apreciação assinalando que o líder necessita do consentimento de seus seguidores, do contrário deixará de sê-lo. Por consequência, não somente é "o pai" do grupo senão também "um dos seus irmãos" e, portanto, "responsável ante a comunidade".

Em *A Razão Populista*, Freud aparece como um pensador que não pode advertir às implicações desta dimensão primária da socialização e o grau de reconhecimento operante entre o líder e seus seguidores. Isso conduz a Laclau (2015, p. 84), a propor que os afetos mostram "a peculiar combinação de consenso e coerção que Gramsci denominou hegemonia", isto é, ao ir mais além de Freud. Sua reflexão pretende mostrar a operação que faz da massa um povo. Em certo sentido se poderia afirmar que Laclau persegue o mesmo objetivo de suas antigas digressões: como constituir um ator hegemônico que abrigue a radical heterogeneidade de uma realidade sem fundamento último. Para Pasquale Serra, Laclau se empenha em abordar este problema ligado à representação buscando superar o horizonte liberal; horizonte que "não logra entrar em relação com todo o povo e, em consequência, não logra dar resposta àquelas demandas insatisfeitas a partir das quais se têm origem a irrupção populista (Serra, 2019, p. 160).

Nossa hipótese de trabalho almeja sublinhar que ao apelar aos afetos é possível indicar em Laclau uma sorte de vínculo inexpugnável entre particularidade e universalidade que leva em consideração a singularidade dos sujeitos. Veremos que emerge uma sorte de reserva liberal que põe de relevo o vínculo sempre instável entre heterogeneidade social e articulação política recolocando-o, de um modo que deve seguir sendo explorado, a representação ligada ao particularismo dos indivíduos. O que temos que evidenciar então para chegar a este ponto de nossa argumentação é como a questão dos afetos mantém sua relevância ao largo das páginas de *A Razão Populista.* Para começar, tomemos a questão das demandas.

Sabemos desde o prefácio que Laclau as descreve como a unidade primária de análise. Algumas páginas depois e com um cuidado maior, afirma que estas – independentemente de seus conteúdos – se formulam procurando receber uma resposta por parte da ordem institucional. Porém, uma das alternativas é que isso não ocorra e que se transformem em demandas insatisfeitas. De fato, existe uma sorte de "certeza" neste ponto que estabelece que sempre haverá requerimentos que resultam não contestados, pois a própria estrutura social se encontra de *per si* deslocada e não existe sistema social que alcance tramitar todas as formulações que recebe (Laclau, 2000). Aparece, então, desde a raiz mesma da argumentação, um mal-estar (Oyarzún, 2018) que remete ao afetivo, ao caráter conflitivo da sociedade e à presença de um resto impossível de ser absorvido pela ordem simbólica (Biglieri e Perellò, 2015). Por consequência, seguindo Lacan, Laclau (2005, p. 112), expressa que a sociedade é algo impossível e que nela sempre se experimenta "uma falta, uma brecha que surgiu na continuidade harmonioso do social".

Assim resta estabelecida a importância da articulação política e a possibilidade de que se geste uma sorte de vínculo equivalente entre as demandas insatisfeitas, o que termina por expressar uma fronteira bem definida no espaço de representação. Se isso ocorre nasce o povo ignorado e seu antagonista, o bloco de poder. Neste

sentido, por povo, deve entender-se o significante que remete a cavidade mesma do real no simbólico. Entretanto, há certas passagens da obra de 2005 nas quais Laclau parece ir mais além, a saber, ao enfatizar que essa brecha ontológica se articula necessariamente de modo populista – tal como advertem Melo e Aboy Carlés em seu escrito citado – o que leva a Barros (2018) a procurar corrigir tal afirmação e a remarcar que se trata, em todo caso, de uma inevitável componente populista em toda a articulação política. De todo modo o que nos interessa aqui é que o povo emerge como plebe ao antagonizar contra o bloco de poder que não responde a suas demandas e, assim mesmo, como *populus,* isto é, como o único povo legítimo capaz de regenerar essa divisão intrínseca à comunidade (Aboy Carlés, 2010b). Por isso, emerge uma "Exclusão que divide a sociedade em dois campos" (Laclau, 2015, p. 107), porém que guarda um evidente componente imaginários que permite suturar a inevitável rachadura política.

A outra marca fundamental da teoria dos afetos que devemos repassar remete à noção de "investidura radical". Através dela Laclau (2015, p. 142) galvaniza seu juízo do prefácio acerca da existência de uma "intima" relação entre discursividade e afetos. Se trata esta de uma categoria que dá conta do intento por pensar a encarnação do discursivo: questão longe de ter sido tematizada de forma satisfatória em seus trabalhos passados, muito mais dirigidos a pensar a dimensão formal da hegemonia e os descalabros operantes na estrutura social mesma. Entretanto, como veremos até o final de nossa reflexão este intento por ampliar sua visão sobre o político mantém um elemento estruturalista que não apenas se refere a um momento crucial da hegemonia – aquele no qual se produz um ascendente que articula as diferenças e evidencia a importância dessa universalidade falida –, senão também a uma leitura que considera aos afetos como um elemento redutor da heterogeneidade.

Neste ponto, Laclau apela novamente a Freud ao assinalar que o ato de nominar concerne ao rol do líder. Porém, como já temos ad-

vertido, acreditava haver-se desligado da deriva manipuladora à que conduziria os critérios freudianos. Apela, portanto, a outro psicoanalista para continuar com sua argumentação. Segundo o pensador argentino, foi Lacan quem avançou numa ontologia decisiva para o mundo contemporâneo. A partir de seus ensinamentos a "coisa perdida" freudiana já não pode ser entendida como a "impossibilidade do pensamento" são como o "vazio do ser" (Lacan, 2015, p. 145). Nesse marco, recupera os desenvolvimentos lacanianos de Žižek e Copjec para explicar porque o nome é o fundamento da coisa (*Ibid.,* p. 130). Assim, assinala que não há coisa prévia ao ato de nomear; apenas existe a "ação performativa de nomear" (*Ibid.,* p. 134). Isso, aplicado a análise sócio-política, mostraria como se constitui o "vínculo" equivalente "enquanto tal" (*Ibid.*, p. 126), já que somente dessa forma "um conjunto de elementos heterogêneos mantidos equivalencialmente unidos mediante um nome" pode apresentar-se como "uma singularidade" (*Ibid.,* p. 130). Conclui, portanto, que a necessária "unificação simbólica de um grupo" (*Ibid.)* costuma gerar-se mediante uma individualidade cuja forma "extrema" (*Ibid.)*) é o nome de um líder.

Chegado a este momento nos importa entender porque todo nome necessita da "força" que opera "por detrás dessas operações" (2015:131). Se para Laclau os afetos são os que lhe dão sustentação a todo discurso, para alguns de seus críticos mais lúcidos consagram a arbitrariedade do líder e cancelam o pluralismo do social. Porém, esta relação que se desvela entre palavras e afetos remete a uma dimensão ontológica indubitável que não desconhece os pontos de âncora que possibilitam a construção de um horizonte comum atento às singularidades. É por isso que acreditamos que para extrair as consequências últimas dessa asseveração, e inclusive para fazê-lo de um modo crítico, é necessário valer-nos da tradição psicanalítica.

Sabemos que para Lacan o pai não é o pai de carne e osso, senão o Nome do Pai, isto é, o significante que faz a estrutura e cumpre sempre uma função metafórica. Como temos dito, Laclau apela

a Lacan para superar Freud em vistas de recuperar a importância de pensar o discursivo com o afetivo; movimento que lhe permite escapar do império do simbólico e do formalismo da linguagem. Nesse marco, adverte que para o psicanalista francês não existe um objeto primário do desejo que esteja perdido após a castração – como o considerava Freud –, somente existem objetos parciais de gozo que funcionam como uma totalidade falida enquanto mostra, a impossibilidade do real. De modo que somente se trata de objetos parciais que não representam "uma parte de um todo, senão uma parte que é o todo" (Laclau, 2015, p. 146). Por isso assinala que "o objeto a de Lacan" é "o elemento chave de uma ontologia social", já que não existe "nenhuma universalidade que não seja uma universalidade hegemônica" (*Ibid*., p. 147), o que por sua vez o leva a afirmar que "não existe nenhuma plenitude social alcançável exceto através da hegemonia; e a hegemonia não é outra coisa que a investidura, num objeto parcial, de uma plenitude que sempre nos vai evadir porque é puramente mítica (*Ibid*., p. 148). Dito isto, Laclau (2015: 148), assinala que "o afeto (a saber, o gozo) constitui a essência mesma da investidura". Assim, sua própria noção de hegemonia guarda uma coincidência com o ensinamento do francês. De fato, admite que "em termos políticos" o objeto *a* introduzido por Lacan denota "exatamente o que temos denominado uma relação hegemônica", isto é, o momento pelo qual "uma certa particularidade" assume "o rol de uma universalidade impossível" (*Ibid.,* p. 147). Em conclusão, para Laclau (2015: 148), "a lógica do objeto *a* e a lógica hegemônica não são similares: são simplesmente idênticas".

A partir de nossa hipótese de leitura, tal admissão longe está de ser uma mera repetição ou um gesto inútil, muito menos um artifício de autoridade para referendar algumas de suas posições já conhecidas. Em verdade, Laclau encontra em Lacan todo um plus para sua própria teorização sobre o político. De fato, apelando ao *objeto a* pode indicar que não há discurso sem corpo, a saber, não existem significantes mestres, não há significantes vazios, particularização

ou desparticularização, nem movimento mesmo da discursividade sem afecção, sem essa força que produzi o cimento coletivo, sem esse vínculo libidinal que constitui o laço social, sem essa relação íntima que se tece entre o significante e seus significados.

É certo que Laclau pouco precisou sobre a noção de afetos, tratou deles aludindo à dimensão libidinal, ao amor que opera nas identificações e no gozo, porém, semd ar maiores especificações. Isto, claramente, não condiz com a importância que lhes defere na obra. Se poderia aventurar que o motivo disse reside em que a teoria dos afetos permanece necessariamente subsumida na teoria da hegemonia. Sem dúvida, se permanecermos nessa presunção, deveríamos revisar a conexão que estabelece no interior mesmo da investidura libidinal. O problema é capital, pois, se permanecem reduzidos a um vínculo estrutural, os afetos se convertem na fonte da manipulação populista. Esta observação se torna ainda mais plausível ao observar-se uma passagem da *Razão Populista* – presente no quarto capítulo – onde o próprio Laclau (2015, p. 142), afirma que pensar os afetos implicar remeter-se ao "inconsciente", a saber, implica uma tarefa vã e impróprio para uma análise que se preze de abordar o universo sociopolítico e de prescindir do individualismo metodológico. Porém, esta passagem é sumamente confusa, pois, não dá razões adicionais nem elementos compatíveis com o tom geral de seu escrito, por exemplo, com o vínculo necessário entre o individual e o social que destacou a partir do dizer de Freud.

A questão começa a elucidar-se quando apelando a um dos postulados fundamentais de *Hegemonia e Estratégia socialista* que prega que não existem "práticas não-discursivas" (Laclau e Mouffe, 2015, p. 145), Laclau (2015, p. 143), afirma que o afeto "não é algo que existe por si só, independente da linguagem". Ao analisar cabalmente esta frase veremos que nos conduz até o mesmo atoleiro. Para ser mais claro, Laclau estaria pondo em evidência que não se trata de uma relação íntima entre discursividade e afetividade, senão de uma relação de subordinação, a saber, uma relação que

subordina os afetos ao nome. Pode ser que este juízo seja apressado e que deva ser entendido como um intento por resolver um ponto cego de sua argumentação, mantendo-se fiel ao traço eminentemente discursivo do social já destacado em 1985. Entretanto, acreditamos que resulta sintomático do problema que atravessa a articulação entre democracia e hegemonia. Para iluminar este ponto devemos voltar a Laclau e indicar algo que ele mesmo parece não explorar cabalmente.

O primeiro que é *mister* recordar neste sentido é que a teoria da hegemonia enuncia que entre discursividade e afetos apenas pode existir um enlace instável – em termos lacanianos, aqui tampouco há relação sexual –. Devemos ir mais além deste ponto e entender como se produz a nominação disto que acontece aos sujeitos em sua singularidade, explorar que estatuto guardam, se é o nome o que faz a coisa. Se é certo que os afetos permanecem subsumidos ao império da significação, então, o momento verticalista da hegemonia cobra uma ênfase que não é apenas explicativa: o líder mesmo já não seria somente uma parte do processo de constituição de uma identidade social, senão seu ápice, seu criador. Em consequência, deveríamos convergir com Melo e Aboy Carlés (2014). Veremos que é possível empreender outro caminho que recoloque o problema da heterogeneidade social. O faremos voltando a psicanálise a partir de uma delimitação conceitual bem específica. Veremos porque, para Lacan, os afetos devem ser entendidos como um real que rebaixa ao simbólico, como um elemento que destaca à singularidade dos sujeitos.

OS AFETOS E O REAL

Porém, recordemos antes um elemento capital. Segundo Barros (2018, p. 20), é a "polarização" própria de "toda prática hegemônica" o que aparece destacado na obra laclausiana de 2005; polariza-

ção que longe está de ser a negação do pluralismo, já que "o tem como condição de possibilidade", pois, "se não existem diferenças plurais não haveria nada que unificar e dado que o fechamento unificador nunca é completo, sempre perdurarão as diferenças" (Barros, 2018, p. 21). Neste sentido se poderia conjecturar que os afetos são um dos nomes da heterogeneidade do social. Isto nos permitirá avançar, agora sim, sobre uma noção de afetos que restitua este aspecto em sua especificidade.

Se o "primeiro Lacan – o do estágio do espelho (2009) apelou ao imaginário para pensar a constituição do eu e o Lacan do "retorno" a Freud se valeu de Lévi-Strauss para analisar os Nomes do Pai e a dimensão mítica da estrutura (Zafiropoulos, 2019), o "último" Lacan (Miller, 2013), o fez prestigiando o registro do real. Entretanto, para o mencionado psicanalista, nada se pode dizer definitivamente sobre o real porque o real é impossível, de modo que trabalha desde o interior mesmo da ordem simbólica e o limita intrinsecamente. Por isso é que a estrutura não é existe sem suas falhas.

Ao perceber estes princípios Lacan procurou introduzir certas torsões com respeito ao dizer freudiano, principalmente algumas relativas ao estatuto da psicanálise e aos alcances de sua clínica. A diverso de Freud, já não se tratava de entender tal disciplina como parte de uma ciência. A cura psicanalítica não pode provir do discorrer da palavra porque ela mesma aparece atravessada por um hiato intransponível. A palavra abriga ao real e, por tal razão, não faz mais que enganar: o analista não pode pôr fim sua história. É por isso que Lacan (2015) afirmou que a verdade se expressa apenas a meio modo. Ao sujeito, portanto, resta apenas apreender a lidar com o real de seu gozo, a saber, a administrar a satisfação de uma pulsão que não deixa de produzir mal-estar. Precisamente porque há o real na estrutura, porque a estrutura mesma se monta sobre um real não abarcável, impossível, porém sempre necessário de intentar cifrar e localizar, é que não deixará nunca de haver o gozo (Arenas, 2017). De modo que ao último Lacan, lhe preocupava

atender ao real do gozo sendo o lugar de sua manifestação o corpo: corpo que não pode vir a ser senão o suporte simbólico e sem a sutura imaginária do eu.

Esta ideia de que o real afeta ao corpo do falante – esse ser singular que se faz falando, a saber o *parlêtre* (Lacan 2012b) – conduz a apreender a ação castradora do significante. Assim, podemos assinalar que para Lacan os afetos apenas são afecções sobre o corpo (Laurent, 2016), a saber, um real que desborda ao sentido (Soler, 2011). De modo que nãos e trata de sentimentos ou emoções, porque os sentimentos e as emoções remetem sempre ao império do simbólico enquanto que o real do gozo não pode ser capturado nem pelo nome. Pouco importa, portanto, a linguagem com suas estruturas formais, pois em definitivo é a Lalangue (Lacan, 2012a) a que evidencia um modo único de gozar. O corolário desta questão é que Lacan advertiu cabalmente que entre o nome e a coisa não há relação sexual. Dito isto, não nos resta mais que reforçar nossa divergência com o modo laclausiano de compreender os afetos.

É que aos entender como sentimentos ou emoções, Laclau os deixa circunscritos à significação, obturando assim a singularidade de cada falante. Assinalar isto não conduz a apelar ao inconsciente – o próprio Lacan o deixa num outro plano ao pensar o gozo –, senão entender que os sujeitos habitam de modo sempre particular a estrutura social e a linguagem. Daí que podemos entender aos afetos como uma verdadeira reserva pluralista da teoria da hegemonia; reserva que evidencia a carnalidade mesma do laço social somente apreensível, se se efetua um retorno ao dizer lacaniano, desde as próprias premissas que Laclau estabeleceu acerca da heterogeneidade social. Os afetos remetem ao gozo dos sujeitos; gozo que rebaixa à inscrição mesma do real no simbólico. Há, portanto, singularidade que não anula a unificação de um campo de representação, pois, é efetivamente o significante o que lhe outorga a possibilidade mesma do laço. Por isso, dizemos que uma articulação política que negue estas diferenças, e que negue o caráter inerradi-

cável da heterogeneidade, estará condenada ao fracasso enquanto não fará mais que negar a deslocação.

É mister radicalizar o Lacan da nominação ao que apela Laclau assinalando que se a palavra faz a coisa, não menos certo é que não há coisa alguma por fora dessa mesma palavra que expressa todo seu poder criador ao mesmo tempo que sua própria limitação em circunscrever esse vazio de fundamento.

HOBBES VENCE A HOBBES

Se temos falado aqui de uma reserva liberal na teoria da hegemonia laclausiana o que temos feito remetendo-nos à expressão enunciada por Carl Schmitt numa obra de 1938 intitulada O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes. Sentido e fracasso de um símbolo político. Ali o pensador alemão expressou que Hobbes deixou aberta uma brecha que feriu de morte o próprio Estado formulado em sua célebre obra de 1651. Tal brecha habilitava a considerar inexpugnável ao foro íntimo, o que derivou em que se convertera em toda uma reserva que deu origem ao liberalismo e, portanto, a essa tradição tão criticada por Schmitt. Aos olhos deste polêmico jurista, a divisão traçada no Leviatã entre o foro interno e o externo, entre a palavra pública e a crença privada, entre o ditame do soberano absoluto e a obediência se converteu em inimiga da soberania. E isso, claro, apesar das intenções de Hobbes, cujo objetivo era precisamente evitar a particularização e o caos da guerra civil, tal como o próprio Schmitt desejava para sua Alemanha do período entre guerras.

Contudo, a reserva liberal da teoria da hegemonia que temos localizado aqui não conduz a uma particularização sem ponto de sutura, mas deixa aberta a conexão entre a heterogeneidade e a unidade, entre o pluralismo e a polarização. Se para Melo e Aboy Carlés (2014) *A Razão Populista* implica uma redução da pluralidade

feita em *Hegemonia e Estratégia Socialista* que expressam através da metáfora da capitulação de Rousseau frente a Hobbes, o resseguro da heterogeneidade social que temos indicado aqui através dos afetos lacanianos nos permite indicar um traço inexpugnável que coincide com a própria dimensão contingente e falida da hegemonia decretada por Laclau. Valendo-nos então do assinalado pelo próprio Schmitt em sua leitura – ainda que com um horizonte bem distinto do seu -, poderíamos concluir que o que em verdade acontece na *Razão Populista* é uma capitulação de Hobbes frente a Hobbes; capitulação que denota a presença de um momento verticalista da hegemonia que tende a polarização, porém que não pode dar-se, porém, sem um momento horizontal que o rebaixa, em outros termos, sem abrigar um real que mostra os limites intrínsecos da ordem. Em definitivo, quiçá o dito em 2005 não termina estando tão longe do horizonte de uma democracia radicalizada.

REFERÊNCIAS

ABOY CARLÉS, Gerardo. Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. **Pensamento Plural**, 7, p. 21-40, 2010a.

ABOY CARLÉS, Gerardo. Populismo, regeneracionismo y democracia. POSTData: **Revista de Reflexión y Análisis Político**, v. 15, n. 1, 11-30, 2010b.

ABOY CARLÉS, Gerardo. De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la plebs. En Gerardo Aboy Carlés, Sebastián Barros y Julián Melo, Las brechas del pueblo. **Reflexiones sobre identidades populares y populismo**. Los Polvorines: UNGS-UNDAV, 2013.

ABOY CARLÉS, Gerardo. Populismo y democracia liberal. Uma tensa relación. **Revista Identidades**, v. 6, n. 2, p. 1-22, 2016.

ARENAS, Gerardo. **Pasos hacia una economía de los goces**. Buenos Aires: Grama, 2017.

BALSA, Javier. Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista. **Revista de Ciencias Sociales**, segunda época, v. 2, n. 17, p. 7-27, 2010.

BARROS, Sebastián. Salir del fondo del escenario social: sobre la heterogeneidad y la especificidad del populismo. **Pensamento Plural**, v. 5, p. 11-34, 2009.

BARROS, Sebastián. Terminando con la normalidad comunitaria. Heterogeneidad y especificidad populista. **Studia Politicae**, v. 20, p. 121-132, 2010.

BARROS, Sebastián. Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. Latinoamérica. **Revista de Estudios Latinoamericanos**, v. 67, p. 15-38, 2018.

BIGLIERI, Paula. El enfoque discursivo de la política: a propósito del debate sobre el pueblo como sujeto de una posible política emancipatoria. Laclau, Žižek y De Ípola. **Debates y Combates**, v. 1, p. 91-112, 2011.

BIGLIERI, Paula y Perelló, Gloria (2015). Sujeto y populismo o la radicalidad del pueblo en la teoría posmarxista. **Debates y Combates**, v. 5, n. 1, p. 53-64, 2015.

BLANCO, Ana Belén y Sánchez, María Soledad. ¿Cómo pensar el afecto en la política? Aproximaciones y debates en torno a la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. **Revista de Ciencia Política**, v. 34, n. 2, p. 399-415, 2014.

BURGOS, Raúl. **Los gramscianos argentinos.** Cultura y política em la experiencia de pasado y presente. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004.

CLOUGH, Patricia y Halley, Jean (eds.). **The affective turn.** Theorizing the social. Nueva York: Duke University Press, 2007.

FROSINI, Fabio. **Spazio/tempo ed egemonia/verità.** Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau. En Marco Baldassarri y Diego Melegari (eds.), Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau. Verona: Ombre Corte, 2012.

GAGO, Verónica y Mezzadra, Sandro. In the Wake of the Plebeian Revolt: Social Movements, 'Progressive' Governments, and the Politics of Autonomy in Latin America. **Anthropological Theory**, v. 17, n. 4, p. 474-496, 2017.

GALLO, Héctor. **Las pasiones en el psicoanálisis**. Buenos Aires: Grama, 2016.

GLYNOS, Jason y Stavrakakis, Yannis. **Encuentros del tipo real**. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau. En Simon Critchley y Oliver Marchart (comps.), Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

ÍPOLA, Emilio de. **La última utopía**. Reflexiones sobre la teoria del populismo de Ernesto Laclau. En Claudia Hilb (Comp.), El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009.

LACAN, Jacques. **Seminario 20**: Aún. Buenos Aires: Paidós, 1991.

LACAN, Jacques. El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En Escritos I. México: Siglo Veintiuno, 2009.

LACAN, Jacques. **Hablo a las paredes**. Buenos Aires: Paidós, 2012a.

LACAN, Jacques. **Joyce el síntoma**. En Otros escritos. Buenos Aires: Paidós, 2012b.

LACAN, Jacques. **Seminario 23**: el sinthome. Buenos Aires: Paidós, 2015.

LACLAU, Ernesto. **Hacia una teoría del populismo**. En Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986.

LACLAU, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

LACLAU, Ernesto. **La razón populista**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

LACLAU, Ernesto. **Atisbando el futuro**. En Simon Critchley y Oliver Marchart (Comps.), Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

LACLAU, Ernesto. **Los fundamentos retóricos de la sociedad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

LACLAU, Ernesto y Mouffe, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

LAURENT, Eric. **El reverso de la biopolítica**. Buenos Aires: Grama, 2016.

MELO, Julián. El otro de sí mismo. Notas sobre populismo y heterogeneidad. **Studia Politicae**, v. 20, p. 105-119, 2010.

MELO, Julián. Hegemonía populista, ¿hay otra? Nota de interpretación sobre populismo y hegemonía en la obra de Ernesto Laclau. **Identidades**, v. 1, n. 1, p. 48-69, 2011.

MELO, Julián y Aboy Carlés, Gerardo. La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. POSTData: **Revista de Reflexión y Análisis Político**, v. 19, n. 2, p. 395-427, 2014.

MILLER, Jacques-Alain. **El ultimísimo Lacan**. Buenos Aires: Paidós, 2013.

MOUFFE, Chantal (ed.). **Gramsci and marxist theory.** Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979.

OYARZÚN, Pablo. Pueblo, populismo y democracia. **Revista de Filosofía Diánoia**,v. 63, n. 81, p. 23-36, 2018.

PEYCHAUX, Diego Fernández. El líder populista y la soberania moderna: ¿el exceso hobbesiano de Ernesto Laclau? POSTData: **Revista de Reflexión y Análisis Político**, v. 24. N. 2, p. 409-432, 2019.

RETAMOZO, Martín. Ernesto Laclau y Emilio de Ípola ¿un diálogo? Populismo, socialismo y democracia. Identidades, 6 (4), 38-55, 2014.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística general**. Buenos Aires: Losada, 2015.

SCHMITT, Carl. **El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes**. Sentido y fracaso de un símbolo político. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

SERRA, Pasquale. **El populismo argentino**. Buenos Aires: Prometeo, 2019.

SOLER, Colette. **Los afectos lacanianos**. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.

STAVRAKAKIS, Yannis. **La izquierda lacaniana**. Psicoanálisis, teoría, política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

SVAMPA, Maristella. **Debates latinoamericanos**: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo. Buenos Aires: Edhasa, 2016.

THOBURN, Nicholas. Patterns of Production: Cultural Studies After Hegemony. **Theory, Culture and Society**, v. 24, n. 3, p. 79-94, 2007.

VISENTIN, Stefano. **Populismo como contrapoder**: el final de la democracia liberal y la política de los gobernados. En Diego Fernández Peychaux y Domenico Scalzo (Coords.), Pueblos, derechos y estados: ensayos entre Europa y América Latina. José C. Paz: EDUNPAZ, 2018.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Las mitológicas de Lacan 1**. La cárcel de cristal del fantasma. Edipo Rey. El diablo enamorado. Hamlet. Buenos Aires: Logos Kalós, 2019.

CAPÍTULO 10

A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DA EDUCAÇÃO INCLUSIVA: CONHECIMENTOS NECESSÁRIOS PARA A INCLUSÃO DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA

José Arnaldo Lima Dias
Helder Remígio Amorim

INTRODUÇÃO

Inicialmente, a inclusão das pessoas com deficiência na educação do Brasil é um tema que vem ganhando destaque ao longo das últimas décadas, refletindo transformações significativas na maneira como a sociedade percebe e trata a deficiência. Historicamente, a trajetória da educação inclusiva é marcada por diferentes concepções e práticas que variaram de períodos de exclusão e segregação até um movimento crescente pela integração e inclusão social de pessoas com deficiência. Este processo não apenas ressignificou a educação, mas também trouxe à tona a importância de garantir a todos os indivíduos, independentemente de suas condições, o direito a uma educação de qualidade.

Neste contexto, a análise do histórico da educação inclusiva no Brasil é fundamental para compreendermos os avanços e os desafios ainda presentes. A partir da promulgação da Constituição de 1988, que estabeleceu novos direitos e garantias, o país iniciou um processo de reformulação de suas políticas educacionais, visando à inclusão de alunos com deficiência nas escolas regulares. Essa

inclusão, no entanto, ainda enfrenta barreiras, sendo muitas vezes realizada de forma superficial, o que demanda uma reflexão crítica sobre as práticas pedagógicas, a formação de professores e a implementação de políticas públicas efetivas.

Diante disso, este texto propõe uma investigação da trajetória histórica da educação inclusiva no Brasil, abordando não apenas as legislações e políticas públicas que norteiam este processo, mas também os movimentos sociais que impulsionaram a luta pela equidade na educação. Ao considerar as contribuições de especialistas e a importância do diálogo social, procuramos destacar a necessidade de um olhar mais atento às especificidades das pessoas com deficiência, reforçando que a educação inclusiva deve ser uma construção contínua e coletiva. Assim, o artigo busca refletir sobre os desafios e perspectivas de uma educação que valorize a diversidade e promova a igualdade de oportunidades para todos.

A inclusão educacional no Brasil reflete a evolução da sociedade em relação à deficiência, revelando uma longa trajetória. Desde a Antiguidade, em que as pessoas com deficiência eram frequentemente abandonadas ou perseguidas, até a contemporaneidade, em que movimentos sociais têm lutado incansavelmente por direitos e reconhecimento, a maneira como a sociedade enxerga e trata esses indivíduos passou por profundas transformações.

Nos tempos modernos, a noção de inclusão começou a emergir como resposta ao crescente reconhecimento dos direitos humanos e da dignidade de todos os indivíduos. Este artigo se propõe a investigar a construção histórica e legal da educação inclusiva no Brasil, destacando não apenas os avanços conquistados, mas também as lacunas que ainda persistem, refletindo sobre as dificuldades enfrentadas pelos indivíduos com deficiência e a importância de uma abordagem que vá além da mera formalidade, garantindo que todos tenham acesso efetivo à educação de qualidade. Ao examinar essa trajetória, nosso olhar se volta para as políticas públicas, movimentos sociais e práticas pedagógicas que visam transformar o cenário

educacional, promovendo uma cultura que valorize a diversidade e assegure o direito à educação para todos.

E, a partir daí a educação inclusiva se torna um tema central nas discussões contemporâneas sobre equidade e direitos humanos, especialmente no que diz respeito à inclusão de alunos com deficiência nas instituições de ensino. Embora tenham ocorrido avanços significativos nos últimos anos, a realidade ainda revela desafios persistentes na implementação de uma educação verdadeiramente inclusiva, que permita a participação plena de todos os estudantes. O entendimento predominante que associa a educação de pessoas com deficiência a uma abordagem médico-pedagógica frequentemente resulta em práticas segregadoras, em vez de promover a inclusão efetiva dentro do ambiente escolar.

Portanto, a nossa intenção será a tentativa de explorar a trajetória e as transformações da educação inclusiva no Brasil, a partir da Constituição de 1988 e da Lei Brasileira de Inclusão, destacando a importância de um sistema educativo que respeite a diversidade e busque, acima de tudo, a eliminação de discriminações. Ao abordar as políticas públicas e a realidade das práticas pedagógicas, esperamos contribuir para a reflexão sobre a necessidade de uma educação que verdadeiramente acolha e valorize todos os alunos, independentemente de suas deficiências ou habilidades.

A EDUCAÇÃO INCLUSIVA NO BRASIL

Historicamente, a inclusão de pessoas com deficiência na educação perpassou vários períodos mais ou menos distintos uns dos outros que demarcam mudanças na concepção de deficiência. Pois, na Antiguidade as pessoas com deficiência eram abandonadas, perseguidas e condenadas à morte devido às suas condições atípicas: "Pode-se supor que muitas dessas crianças traziam defeitos físicos ou mentais, porquanto as crônicas da época revelam que eram

abandonadas em lugares assediados por bichos que muitas vezes as mutilavam ou as matavam" (Jannuzzi, 2004, s.p.). Já na Idade Média, o tratamento variava segundo as concepções de caridade ou castigo predominantes na comunidade em que as pessoas com deficiência estavam inseridas, o que era uma forma de exclusão.

Nos tempos modernos, a inclusão ficou associada ao surgimento do capitalismo e, evidencia o início do interesse da ciência, especificamente da medicina, no que diz respeito às pessoas com deficiência. Nisto consiste o que podemos destacar, aquilo que Mazzotta (2011, p. 17), assinala que "foi principalmente na Europa que os primeiros movimentos pelo atendimento aos deficientes, refletindo mudanças na atitude dos grupos sociais, se concretizaram em medidas educacionais.

Nesse sentido, a civilização estava primordialmente prevalecida por uma visão patológica do indivíduo, e em consequência, o desprezo da sociedade. (Miranda, 2008). Mesmo com a institucionalização, passa a existir uma preocupação com a socialização e a educação para tais pessoas acometidas por algum tipo de deficiência. Desse modo, era perceptível a visão patológica sobre os indivíduos que apresentavam deficiência, o que trazia como consequência o menosprezo e abandono da sociedade.

E, a partir daí nos anos finais do século XIX e meados do século XX, surge o desenvolvimento de escolas e/ou classes especiais em escolas públicas, com a proposta de oferecer à pessoa deficiente uma educação à parte, aqui já podemos observar a exclusão dessas pessoas. No entanto, a partir da década de 1970, surgiu um movimento de integração social dos indivíduos que apresentavam deficiência, cujo objetivo era integrá-los em ambientes escolares, o mais próximo possível daqueles oferecidos às pessoas que não tinham deficiência. E, aqui podemos destacar o que Maria da Glória Gonh afirma:

Os movimentos sociais [...] atuam segundo uma agenda emancipatória, realizam diagnostico sobre a realidade social e constroem

propostas. Atuando em redes, articulam ações coletivas que agem como resistência à exclusão e lutam pela inclusão social (Gonh, 2015, p. 14).

Na atualidade, o movimento da inclusão é marcado num âmbito mundial e faz referência a uma nova maneira de ver a criança, e inserindo as pessoas com deficiência junto aquelas que não tem deficiência mostra a excludente diferença para a de contemplar a diversidade, e assim se atinge a plenitude da pessoa. Podemos constatar que as diversas formas de lidar com as pessoas que apresentavam deficiência refletem a estrutura econômica, social e política do momento.

Quando se fala em Educação Inclusiva no Brasil, podemos considerar que o seu processo de aprimoramento se deu a partir da década de 1990, é perceptível, então que a mesma passou por diversas mudanças, sendo assim, esta surge com veemência para garantir aos alunos com deficiência o direito à educação, portanto, o acesso e permanência no ensino regular. Entretanto, vale salientar que a concepção de deficiência, assim como a postura das sociedades diante dessas pessoas, apresentam suas especificidades, dependendo do momento histórico e político vivenciado.

A sociedade deve refletir que o diálogo é com as pessoas e não com as suas especificidades, com as deficiências. O que fica aparentemente instaurado nas discussões sociais é que estamos lidando com as deficiências das pessoas, vale lembrar que estamos dialogando com pessoas. Nesse sentido, Sassaki ressalta que:

A sociedade, em todas as culturas, atravessou diversas fases no que se refere às práticas sociais. Ela começou praticando a exclusão social de pessoas que por causa das condições atípicas não lhe pareciam pertencer a maioria da população. Em seguida, desenvolveu o atendimento segregado dentro de instituições, passou para a prática da integração social e recentemente adotou a filosofia da inclusão social para modificar os sistemas sociais gerais (Sassaki, 1997, p.16).

A inclusão na educação é um tema que vem se destacando como um dos pilares fundamentais das políticas educacionais da sociedade contemporânea, visando garantir que todos os estudantes, independentemente de suas condições físicas, emocionais, sociais ou cognitivas, tenham acesso a uma educação de qualidade e, não a exclusão, disfarçada, algumas vezes, de inclusão.

Nesta proposta podemos investigar a trajetória histórica da educação inclusiva no país, mesmo com a promulgação da Constituição de 1988, foi através de movimentos sociais que surgiu diálogos para se implementar uma legislação especifica, uma lei que atendesse os excluídos devido alguma particularidade, e nesse ano celebramos 10 anos, a Lei Brasileira de Inclusão. E com o intuito de fortalecer e elucidar as práticas não excludentes, bem como ampliar e difundir o conhecimento sobre a temática e os movimentos sociais dialogam bastante como diz Maria da Glória Gohn, (2015, p. 14): "[...] os movimentos sociais são o coração, o pulsar da sociedade. Eles expressam energias de resistência ao velho que os oprime, e fontes revitalizadas para a construção do novo".

A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DA EDUCAÇÃO INCLUSIVA NO BRASIL

No Brasil, a educação inclusiva ganhou força a partir da década de 1990, com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e a criação de leis que firmaram o direito à educação para todos. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) e as Diretrizes Nacionais para a Educação Especial na Educação Básica reforçaram esse compromisso. No Brasil, esse movimento se insere em um contexto mais amplo de transformação social e educacional, onde a busca por equidade e oportunidades para todos os estudantes é uma meta a ser alcançada.

Apesar disso, a implementação histórica de uma legislação que focasse, principalmente, nas pessoas acometidas por alguma defi-

ciência ou habilidade ainda não se atingiu de maneira tão abrangente a integração desses indivíduos com necessidades educacionais especificas em escolas regulares. Então, essa discussão tem a perspectiva de abordagem as leis e políticas públicas implementadas ao longo dos anos, analisando como as diretrizes nacionais foram adaptadas, a luz da LEI Nº 13.146, DE 6 DE JULHO DE 2015:

Art. 27. A educação constitui direito da pessoa com deficiência, assegurados sistema educacional inclusivo em todos os níveis e aprendizado ao longo de toda a vida, de forma a alcançar o máximo desenvolvimento possível de seus talentos e habilidades físicas, sensoriais, intelectuais e sociais, segundo suas características, interesses e necessidades de aprendizagem.

E, assim, iremos investigar as múltiplas causas e cujas consequências que precisam ainda ser interpretadas, as insatisfações a respeito das tradições e dos paradigmas inquebráveis e a difícil realidade de que a educação inclusiva seja vista apenas como um objeto de curiosidade. Nesse sentido, aqui evidenciamos que a educação das pessoas com deficiência passou a ser assegurada pela legislação brasileira de 2015 como direito de todos e que sua oferta deveria ser gratuita, além disso, determinava sua obrigatoriedade do ensino, mesmo sendo já mencionada na constituição de 1988.

Com isso, poderemos vislumbrar e destacar, também, o trabalho de organizações não governamentais e associações em prol da inclusão na educação para todos. O estudo se baseará na centralidade de análise da história da inclusão e as práticas pedagógicas desenvolvidas na educação do Brasil. A partir daí podemos identificar uma fase que a educação inclusiva foi se institucionalizando ou sendo oferecida dentro das instituições no país e, talvez essa organicidade seja marcada pela concepção organicista, cujo pressuposto consistia em que as deficiências eram hereditárias com evidências de degenerescência da espécie.

Desse modo, foi adotada a segregação e essa foi considerada a melhor forma de se combater a ameaça representada por essa

população. E é nessa perspectiva que podemos fazer menção e contribuição da correlação de igualdade e desigualdade. Tendo em vista que a constituição fala da igualdade para todos, nesse eixo, trazemos o pensamento de Bobbio (1997, p. 32) sobre a eliminação das desigualdades pela qual as pessoas lutam e almejam para que as desigualdades sejam reduzidas e haja maior igualdade: "[...] uma desigualdade torna-se um instrumento de igualdade, pelo simples motivo de que corrige uma desigualdade anterior: a nova igualdade é o resultado da equiparação de duas desigualdades".

A luta é pela eliminação da desigualdade, caso contrário, haverá a decorrência da implantação e efetividade dos direitos sociais através das políticas públicas que já foram postuladas pela Constituição atual. Diante do exposto, a nossa pretensão será uma reflexão sobre a educação inclusiva dos seus avanços e os limites ainda presentes sobre a inclusão na educação básica. Menos desigualdades e mais igualdade, principalmente, para as pessoas com deficiência que desde o princípio organizacional foi segregada pela sociedade. Nosso objetivo é identificar não apenas os avanços conquistados, mas também as lacunas ainda existentes e os impactos na vida dos estudantes com deficiência ou necessidades educacionais específicas.

Esperamos que esta discussão contribua para o fortalecimento das práticas inclusivas e para a formulação de políticas públicas mais eficazes e inclusivas. Quando se fala na história da educação inclusiva, na educação básica, podemos dizer que é um campo de pesquisa que merece ser explorado em profundidade, uma vez que revela não apenas os desafios históricos e atuais, mas também as potências de transformação social por meio da educação. Compreender essa trajetória é essencial para promover uma cultura escolar que valorize a diversidade e assegure o direito à educação para todos.

REFLEXÕES METODOLÓGICAS

A presente reflexão aborda a complexidade da metodologia aplicada na pesquisa sobre a Educação Inclusiva, um tema de relevada importância na tentativa de garantir que todos os alunos, incluindo aqueles com deficiência, tenham acesso a um aprendizado de qualidade e equitativo nas instituições educacionais. Há, na sociedade contemporânea, um movimento crescente no sentido de consolidar a educação inclusiva como uma prática comprometida com a participação e a aprendizagem de todos os alunos, em um mesmo espaço escolar, de forma colaborativa e sem qualquer forma de discriminação.

É perceptível os avanços que vêm ocorrendo nos últimos anos e, estes provocaram mudanças profundas, por maiores que tenha sido estas mudanças, pouco mudou na forma inclusiva de educação das pessoas com deficiência na educação básica.

Inicialmente, é crucial destacar que a inclusão de pessoas com deficiência na educação não é apenas uma questão pedagógica, mas também social e política. A análise do contexto histórico brasileiro, especialmente a partir da Constituição de 1988 e da Lei Brasileira de Inclusão de 2015, fornece uma base sólida que estrutura a pesquisa. Essa fundamentação histórica é essencial, pois permite compreender as transformações nas políticas educativas e a luta por direitos, refletindo sobre a natureza assistencialista que predominava anteriormente.

Ainda, assim, parece perceptível que a população tenha um entendimento de que as pessoas com deficiência sejam tratadas nas instituições educacionais pela vertente médico-pedagógica que se caracteriza pela preocupação latente da comunidade, e isso reflete na Educação Inclusiva, estimulando a criação de escolas em hospitais, ou criando ambientes como se fosse clínico, assim vai constituindo-se em uma das tendências mais segregadoras de atendimento as pessoas que apresentam deficiências. Nesse sentido podemos

trazer a reflexão Maria da Glória Gohn (2015) sobre o envolvimento de pessoas preparadas para entrarem nos debates sociais de Educação Inclusiva:

> [...] ter autonomia é, fundamentalmente, ter projetos e pensar os interesses dos grupos envolvidos com autodeterminação; é ter planejamento estratégico em termos de metas e programas; é ter a crítica, mas também a proposta de resolução para o conflito que estão envolvidos; é ser flexível para incorporar os que ainda não participam, mas tem o desejo de participar, de mudar os acontecimentos da forma como estão...Finalmente, ter autonomia é ter pessoal capacitado para representar os movimentos nas negociações (Gohn, 2015, p. 17).

Podemos frisar que a ênfase quanto aos registros históricos da inclusão na educação brasileira das pessoas com deficiência surgiu a partir de 1980 por meio das discussões nacionais e internacionais sobre incluir a todos de modo igualitário e isso vem ser abordado na constituição brasileira de 1988; pois até a consolidação da mesma a inclusão era tratada como um assistencialismo para as pessoas com deficiência. É perceptível que as constituições já promulgadas anteriormente tratavam a educação como dever do Estado. E, a nossa perspectiva central será analisar as políticas públicas e legislações que garantem os direitos das pessoas com deficiência, evidenciando a necessidade de um sistema educativo equitativo. A problemática levantada é a discrepância entre as legislações que promovem a educação inclusiva e a realidade vivenciada nas escolas, onde ainda se observa uma significativa falta de acesso e de suporte para os alunos com deficiência.

No entanto, a Constituição Brasileira vigente vem para deixar cravado na história que a educação é para todos, inclusive, dando uma atenção a inclusão. Esse marco é trazido pela primeira vez numa legislação brasileira para enfatizar a importância da inclusão de todos as pessoas na educação.

Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo

para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (Constituição de Federal, 1988).

Apesar do registro legislativo da inclusão e com tantas mudanças na sociedade ainda vemos e vivenciamos muito nitidamente a falta de acesso nas escolas, principal e fortemente para com as pessoas que são acometidas por algum tipo de deficiência. Em contrapartida a LBI afirma que é dever do Estado, da sociedade e da família assegurar à pessoa com deficiência, com prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida [...] à educação, entre outros decorrentes da Constituição Federal, da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo e das leis e de outras normas que garantam seu bem-estar pessoal, social e econômico, Art. 8º.

> Por sua vez, no artigo 27, a LBI destaca a Educação como aquela que [...] constitui direito da pessoa com deficiência, assegurados sistema educacional inclusivo em todos os níveis e aprendizado ao longo de toda a vida, de forma a alcançar o máximo desenvolvimento possível de seus talentos e habilidades físicas, sensoriais, intelectuais e sociais, segundo suas características, interesses e necessidades de aprendizagem. Lei Brasileira de Inclusão, lei 13.146, 2015.

Historicamente, a escola exerce um papel fundamental na construção de uma educação que acolhe a todos, valorizando suas histórias e dificuldades. É um desafio porque a educação inclusiva envolve os professores e toda a comunidade escolar, todos em busca de um único objetivo que é ajudar os alunos desenvolverem o seu máximo potencial para prepará-los nas adversidades da vida. No Brasil, a educação inclusiva é um direito, conforme a supracitada Lei. E, esta se preocupa em oferecer uma educação de qualidade para todos, com escolas heterogêneas, escolas que respeitem a diversidade e elimine todas as formas de discriminação e exclusão. Conforme o Art. 28: I – Sistema educacional inclusivo em todos os níveis e modalidades, bem como o aprendizado ao longo de toda a vida;

Pode-se dizer que incluir é, ao mesmo tempo, um direito e um desafio para todos, conforme a Constituição Brasileira de 1988. Dentro de uma aprendizagem cooperativa e o um diferencial pedagógico é fundamental para a inclusão, pois ambos permitem que todos os alunos sejam ensinados de maneira que respeitem suas especificidades individuais e promova a colaboração e o respeito mútuo.

Outro aspecto importante da nossa reflexão deve perpassar a compreensão da inclusão como um direito e o reconhecimento das desigualdades ainda existentes. É importante considerar as vozes dos participantes como protagonistas de suas narrativas, evitando uma visão homogeneizada que pode obscurecer as especificidades individuais. A metodologia precisa estar alinhada ao princípio de que a inclusão não é apenas a integração física dos alunos, mas a criação de ambientes educativos que respeitem e valorizem as diversidades, promovendo práticas pedagógicas que garantam a equidade no aprendizado.

Essa conquista se deu por adeptos aos movimentos que se formaram para discutir a inclusão de uma população que, inicialmente, foi segregada por apresentarem alguma deficiência e, aqui podemos chamar de participação cidadã, segundo Maria da Glória Gonh, "ela é fundamentada numa compreensão democrática radical que objetiva fortalecer a sociedade civil no sentido de construir ou apontar caminhos para uma nova realidade social – sem desigualdades, exclusões de qualquer natureza". A inclusão pode nos mostrar o quanto se faz necessário o processo de educação inclusiva para todas pessoas, inclusive, aqueles que são acometidas por alguma deficiência.

Desse modo, a presente pesquisa pretende, a partir da análise das políticas públicas e das leis que prevê os direitos e deveres dos portadores de necessidades especiais, diante de tantos avanços vem aos poucos conquistando seu espaço na sociedade, com acesso a escola e direito a sala de aula, visando de cuidados e acompanhamento de um profissional habilitado na garantia a educação e aprendizagem.

É necessário criar sistemas educativos equitativos com um olhar sensível, desenvolvimento de estratégias adaptativas através de ambientes inclusivos com o devido e merecido suporte que promova o desenvolvimento pleno de cada aluno. Eliminando todo tipo de discriminação e promovendo o respeito às diversidades, buscando o acompanhamento individualizado e a criação de oportunidades equitativas que sejam fundamentais para garantir que todos os estudantes alcancem seu potencial máximo.

A proposta de estudo justifica-se pela necessidade de problematizar de modo reflexivo e compreensivo, os princípios da educação inclusiva e as práticas pedagógicas que dizem respeito à igualdade equitativa de oportunidades de aprendizagem na sociedade, principalmente, no que diz respeito aos estudantes da educação básica. O que organizamos enquanto hipótese é que dentro de uma perspectiva social mergulhada em práticas homogêneas, a compreensão de educação inclusiva está articulada ao mundo da coletividade dos alunos voltado para o igualitarismo e afastado de reflexões que coloque os sujeitos específicos como protagonistas de suas vidas, sem nenhum tipo de discriminação.

EDUCAÇÃO INCLUSIVA NO BRASIL: TRAJETÓRIAS E DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS

O ano de 1994 foi um marco para a inclusão escolar, com a publicação da Declaração de Salamanca sobre Princípios, Políticas e Práticas na Área das Necessidades Educativas Especiais (UNESCO, 1994). Essa declaração marca um ponto de virada significativo, propondo que crianças com necessidades educacionais especiais deveriam ser incluídas em escolas regulares, desafiando o paradigma da segregação educacional.

O Brasil, assim como diversos países do mundo, foi impactado por esta nova concepção educacional, haja vista, que o referido documento trouxe a ideia de que as crianças com necessidades edu-

cacionais especiais deveriam ser incluídas em escolas de ensino regular, rompendo com um paradigma relacionado à educação dessas crianças especificamente nas escolas especiais. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9394/1996) e suas alterações, incluindo o Decreto nº 3.298 (1999), definem a educação especial como uma modalidade que deve ser preferencialmente ofertada na rede regular de ensino.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN nº. 9394 de 1996, em seu capitulo V, define a educação especial e estabelece as condições de seu oferecimento:

Art. 58º - Entende-se por educação especial, para os efeitos desta lei, a modalidade de educação escolar, oferecida preferencialmente na rede regular de ensino para educandos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação. (Redação dada pela Lei no 12.796, de 2013). § 1º - Haverá, quando necessário, serviços de apoio especializado, na escola regular, para atender às peculiaridades da clientela de educação especial. § 2º - O atendimento educacional será feito em classes, escolas ou serviços especializados, sempre que, em função das condições específicas dos alunos, não for possível sua integração nas classes comuns de ensino regular. § 3º - A oferta de educação especial, dever constitucional do Estado, tem início na faixa etária de zero a seis anos, durante a educação infantil.

As mudanças no cenário educacional no Brasil, a partir da supracitada declaração, contribuíram para alterações na formulação dos projetos escolares com o intuito de romper com a noção de um sistema educacional segregador. Isso possibilitou ressignificar a concepção da educação especial e o papel do professor frente à diversidade na sala de aula e o seu fazer pedagógico numa perspectiva inclusiva. A partir disso, a concepção de educação especial precisou se readequar para permitir a inclusão real dos alunos com necessidades especiais no ambiente escolar regular, enfatizando o papel do professor e as práticas pedagógicas. Apesar das legisla-

ções e diretrizes, o processo de inclusão é desafiador e muitas vezes enfrenta resistência, com percepções de rotulação e segregação ainda prevalentes entre alguns educadores.

A Constituição Federal de 1988 assegura o direito à educação a todos, incluindo aqueles com deficiências, exigindo adaptações nas estruturas escolares para fomentar a inclusão. À luz dessa constituição fica claro que todos têm direito a educação, ao atendimento especializado e a inclusão escolar, exigindo mudanças estruturais nas escolas comuns e especiais. Nesta perspectiva, a pesquisa pretende, a partir da análise das políticas públicas de educação inclusiva, implementadas na educação básica, identificar quais são as práticas de inclusão escolar nas comunidades, que contribuem para que as escolas se tornem ambientes educacionais de inclusão.

Essa legislação ainda determina que todos os alunos de uma comunidade, independentemente de suas necessidades educacionais especiais, gênero, etnia, diferenças linguísticas, sociais, religiosas, culturais, tem o mesmo direito de acesso a escolarização. E, aqui a nossa discussão circunda sobre a necessidade de políticas públicas mais efetivas e ações práticas nas escolas para promover ambientes inclusivos. Destacam-se a formação docente e a criação de recursos que atendam as especificidades de todos os alunos. As escolas devem dispor de serviços de apoio especializado, que são fundamentais para a inserção de alunos com deficiência, mas que nem sempre são implementados de forma eficaz.

A partir de 1961, com a promulgação da Lei Nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961, que fixou as Diretrizes e Bases da Educação Nacional e estabeleceu orientações para a educação de crianças com alguma necessidade educacional o panorama vigente se altera. De acordo com a referida lei, no título X, em seus artigos 88 e 89 estabeleceu-se que:

Art. 88. A educação de excepcionais, deve, no que for possível, enquadrar-se no sistema geral de educação, a fim de integrá-los na comunidade. Art. 89. Toda iniciativa privada considerada eficiente

pelos conselhos estaduais de educação e relativa à educação de excepcionais, receberá dos poderes públicos tratamento especial mediante bolsas de estudo, empréstimos e subvenções (Brasil, 1961, p. 15).

A educação que inclua a todos não está minimamente para rotular os indivíduos por alguns professores e supervisores pedagógicos como alunos com "dificuldades", com "laudo", com "problemas" e "de inclusão" em decorrência de suas necessidades físicas ou educacionais. Na concepção desses profissionais, na maioria das vezes, estes alunos deveriam estar frequentando exclusivamente a sala de recursos e/ou sendo acompanhados por professores de apoio em tempo integral. Essa ação implica em não garantir a eles o direito à aprendizagem, o que, de certa forma, diverge do propósito das políticas educacionais inclusivas vigentes.

Outro ponto importante é que apesar dos avanços, ainda há uma necessidade urgente de reformulação nas práticas educacionais e na vontade política para garantir a efetiva inclusão. É, também, essencialmente salutar que haja um certo desenvolvimento profissional dos educadores para que a inclusão se torne uma prática vivenciada e não apenas uma política formal. Sendo assim, para uma melhor compreensão da proposta de inclusão escolar, nesse texto realizamos uma breve contextualização político-educacional da temática, no qual foram apresentados os fundamentos históricos, legais e políticos da Educação Especial e da Educação Inclusiva com base nos dispositivos legais internacionais e nacionais que regulamentam a matéria e também com os conceitos acerca do tema.

A partir do advento de interferências internacionais, foi criado no Brasil, em 1999, a Coordenadoria Nacional para a integração da pessoa portadora de Deficiência por meio do Decreto Nº 3.298 que estabeleceu em seu artigo 24, § 1º ao 5º que:

§ 1º Entende-se por educação especial, para os efeitos deste Decreto, a modalidade de educação escolar oferecida preferencialmente na rede regular de ensino para educandos com necessidades

educacionais especiais, entre eles o portador de deficiência. § 2º A educação especial caracteriza-se por constituir processo flexível, dinâmico e individualizado, oferecido principalmente nos níveis de ensino considerados obrigatórios. § 3º A educação do aluno com deficiência deverá iniciar-se na educação infantil, a partir de zero anos. § 4º A educação especial contará com equipe multiprofissional, com a adequada especialização e adotará orientações pedagógicas individualizadas. § 5º Quando da construção e reforma de estabelecimentos de ensino deverá ser observado o atendimento às normas técnicas da Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT relativas à acessibilidade (Brasil, 1999, p. 7-8).

Desse modo, serão apresentados, ainda, os aspectos relevantes das políticas públicas de inclusão de crianças com necessidades educacionais, conforme aconteceu em meados dos anos 60 e 70, "o termo deficiência foi substituído pelo conceito de necessidades especiais"; assim, a mudança houve readequações na organização curricular, formação de professores e novos métodos de ensino para administrações educacionais e, isso será utilizado como objeto de estudo desta pesquisa.

A LDB de 1961, já menciona a integralidade da pessoa humana para o seu desenvolvimento total; também a LDB de 1971 traz essa preocupação a tona frisando o tratamento especial às pessoas que apresentavam deficiência no âmbito educacional. E, a partir dos anos finais do século XIX a educação especial se torna um marco histórico no Brasil. Inclusive, em 1960 foi dada a largada para articular o início da fomentação de cursos de formação de profissionais para o ensino de pessoas com deficiência, devido ao crescimento de matrículas de alunos em escolas especiais.

Nesse sentido, em 1988, houve a promulgação da Constituição Federal do Brasil, que vem assegurando uma série de direitos sociais e coloca em ênfase a universalização do acesso, nisto fica fletido diretamente nas políticas educacionais que no início da década de 90 foi se consolidando. E, a partir daí, foi possível observar inúme-

ras reformas no sistema educacional que almejavam alcançar uma educação de qualidade, mais inclusiva, que quebrasse as barreiras levantadas pela população e, assim alcançar o desenvolvimento das potencialidades das "pessoas com necessidades educacionais especificas", termo que foi adotado a partir do advento mundial de maior expressão da Educação Inclusiva, a Declaração de Salamanca, ocorrido em 1994, na Espanha.

Embora, haja uma amplitude nos debates e lutas pela igualdade social das pessoas com deficiência; mesmo assim, existem controvérsias no interior desses debates referentes aos seus direitos na atualidade. E, aqui a evidencia se sobressai no tocante que a escolarização de pessoas com deficiência continua sendo algo desafiador. A educação inclusiva, por sua vez, deve ser transformada com os avanços numa modalidade transversal de educação escolar que está presente em todos os níveis de ensino, etapas e modalidades de educação, por meio da realização do atendimento educacional especializado, definido por uma proposta pedagógica que assegure recursos e serviços educacionais, orientado e colaborando com a educação regular comum, em benefício a todos os alunos. Uma educação que transpasse e perpasse todas as realidades.

Nesse sentido, trazemos à tona as inúmeras mudanças e avanços no sistema educacional, em relação à educação inclusiva, a partir da Constituição Federal de 1988, várias ações vem em prol, com o objetivo de alcançar a igualdade, traduzida pela universalização do acesso a todos na escola, e a aprendizagem. Entre as tais medidas destacamos a perspectiva de se adotar uma diretriz mais efetiva e política de educação inclusiva que vem sendo lembrada em todos os documentos oficiais do ministério da educação.

O conceito de integração e inclusão escolar e os diversos significados e possibilidades atribuídos ao assunto central deste trabalho. Os desafios já mencionados fazem parte das evidências que não param de crescer o interesse sobre a Educação Inclusiva. Desse modo, este direito e dever permanece confuso quanto às ações que precisam ser realizadas para que a política e a prática avancem e se-

jam efetivamente em diversas situações, como podemos vislumbrar através dos pressupostos dos estudiosos da Educação Inclusiva, tais como Mel Ainscow (2009), Rodríguez (2001), Edler (2000), Werneck (1999), Sassaki(1998), entre outros; ambos enfatizam que é preciso a viabilização de estratégias transformadoras que haja a concretização das ações que o contexto de cada instituição educacional exige.

Ainda assim, a discussão gira em torno da vontade política dos dirigentes, recursos econômicos e competência dos sistemas educacionais. Nenhum dos autores descartam a presença massiva e expressiva; pelo contrário defendem a presença de crianças com necessidades educacionais especiais no espaço regular de ensino em todos os níveis escolares.

A organização pedagógica, a gestão escolar e o trabalho de inclusão dos alunos com necessidades educacionais especiais na sala de aula regular a partir da análise dos instrumentos coletados ao longo da pesquisa de campo, o que permitirá discutir e apontar qual é o diferencial da Educação Inclusiva. Nesta perspectiva, pode-se concordar com Silva e Lima (2017, p. 1) "a Educação Inclusiva pode ser definida como o acolhimento gerador de condições para a pessoa com deficiência exercer seus direitos no que tange ao cumprimento da inclusão escolar, isso se refere também a todos os indivíduos, sem distinção de cor, raça, etnia ou religião", ou seja, é afirmar e corroborar que todas as pessoas que por algum motivo se tornam motivo ou público-alvo da educação inclusiva seja acolhida de forma integral com todos os seus direitos dentro da escola, sem se sentir diferenciada de qualquer outra pessoa com respeito aos seus direitos.

A pesquisa pode ser desenvolvida de forma qualitativa, através de um estudo de caso através de técnica de pesquisa a observação não-participante, entrevistas com roteiros semiestruturados com a direção, supervisores pedagógicos e professores responsáveis pela Sala de Recursos Multifuncionais. Para os professores, pela aplica-

ção de um questionário com o objetivo de identificar a visão geral destes quanto ao processo de inclusão implementado na escola.

Poderemos, então explorar os elementos em Magalis Bésser Dorneles Schneider (2003) e no documento "Indicadores da Qualidade na Educação" (BRASIL, 2004), produzido pela ONG Ação Educativa em parceria com o Fundo das Nações Unidas para a Infância – UNICEF, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP e o Ministério da Educação - MEC para apresentar uma proposta de intervenção por meio de ações específicas que visem ao aprimoramento das políticas públicas de educação inclusiva implementadas nas escolas pesquisadas e também direcionar encaminhamentos ao Ministério da Educação para melhorar a operacionalização dessas políticas na educação básica de Ensino visando à garantia do direito à aprendizagem e continuidade do percurso escolar dos alunos com necessidades educacionais especiais no espaço regular de ensino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória da educação inclusiva no Brasil, observada sob uma perspectiva histórica, evidencia um percurso permeado por avanços normativos e simbólicos, mas também por continuidades de exclusão e desigualdade. Desde as primeiras iniciativas voltadas à escolarização das pessoas com deficiência até a consolidação de políticas públicas no final do século XX e início do XXI, o país construiu uma narrativa marcada tanto pela ampliação de direitos quanto pela dificuldade em concretizá-los no cotidiano das escolas.

As legislações e diretrizes educacionais que sustentam o ideal da inclusão configuram conquistas de grande relevância social, associadas à ampliação da cidadania e à consolidação de um Estado democrático de direito. No entanto, a história mostra que a existên-

cia de leis não garante, por si só, a efetividade dos princípios que as inspiram. A distância entre o texto legal e a prática escolar expressa um campo de tensões onde se confrontam diferentes concepções de deficiência, diferença e igualdade. Desse modo, compreender a educação inclusiva implica analisar o entrelaçamento entre políticas públicas, práticas institucionais e representações sociais construídas ao longo do tempo.

A formação docente ocupa lugar central nesse processo histórico. Mais do que uma exigência técnica, ela representa um espaço de construção de sentidos sobre a diversidade humana e o papel da escola na sociedade. O modo como professores, gestores e comunidades escolares se apropria do discurso inclusivo revela não apenas as condições materiais e formativas de seu trabalho, mas também valores e mentalidades herdados de diferentes períodos da história educacional brasileira. A inclusão, nesse sentido, não é apenas uma meta pedagógica, mas um projeto ético e político que desafia as estruturas tradicionais do ensino.

A análise de documentos oficiais, legislações, diretrizes e experiências concretas de escolas em distintas regiões do país permite compreender que o percurso da educação inclusiva é profundamente heterogêneo. Há experiências exitosas e inovadoras, mas também persistem práticas que reproduzem exclusões sutis, seja pela ausência de recursos adequados, seja pela permanência de concepções limitadoras sobre a deficiência. Essa diversidade de experiências revela que a inclusão é um processo em construção de um campo histórico de disputas, aprendizagens e ressignificações contínuas.

Por fim, ao situar o debate sobre a educação inclusiva no campo da História da Educação, reconhece-se a importância de compreender esse fenômeno não apenas como política contemporânea, mas como parte de um processo histórico mais amplo de democratização do ensino e de afirmação dos direitos humanos. A abordagem historiográfica permite identificar as rupturas e permanências nas

concepções de normalidade, infância e cidadania, ampliando a compreensão sobre as condições que tornaram possível a inclusão nas escolas brasileiras.

Desse modo, estudar a história da educação inclusiva é, em última instância, refletir sobre os sentidos da própria educação. É investigar como a sociedade brasileira tem construído, ao longo do tempo, as fronteiras do pertencimento e da exclusão, e como a escola pode se transformar em um espaço de reconhecimento, justiça e emancipação. Ao revelar as contradições e os caminhos desse percurso, a História da Educação cumpre um papel essencial: o de iluminar o passado para inspirar práticas mais humanas, equitativas e transformadoras no presente.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Igualdade e liberdade**. 2. ed. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BRASIL. **Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF: Presidência da República, 1996.

BRASIL. **Lei nº 7.853, de 24 de outubro de 1989**. Estabelece sobre a Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência. Brasília, DF: Presidência da República, 1989.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil.** v. 5. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 1988.

BRASIL. **Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961**. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF: Presidência da República, 1961. Diário Oficial da União - Seção 1 - 27/12/1961, Página 11429.

BRASIL. **Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971**. Fixa Diretrizes e Bases para o Ensino de 1° e 2o Graus, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1971. Diário Oficial da União – Seção 1 – 12/8/1971, p. 6377.

BRASIL. **Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015**. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Brasília, DF: Presidência da República, 2015. Diário Oficial da União, Seção 1 - 7/7/2015, p. 2.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução CNE/CEB no 2, de 11 de setembro de 2001**. Institui Diretrizes Nacionais para a Educação Especial na Educação Básica. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2001. Diário Oficial da União, Seção 1E, p. 39-40.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução CNE/CP 1, de 18 de fevereiro de 2002**. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica, em nível superior, curso de licenciatura, de graduação plena. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2002. Diário Oficial da União, Seção 1, p. 8.

BRASIL. Ministério da Educação. **Indicadores da qualidade na educação / Ação Educativa**, Unicef, PNUD, Inep-MEC (coordenadores). São Paulo: Ação Educativa, 2004.

BRASIL. Ministério da Educação. (2008). **Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2008. - Rio de Janeiro: Secretaria de Educação Especial/MEC.

BRASIL. Ministério da Educação. (2013). **Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica**. Brasília, DF: Ministério da Educação. 2013. MEC, SEB, DICEI.

JANNUZZI, Gilberta de Martino. **A educação do deficiente no Brasil:** dos primórdios ao início do século XXI. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 2006.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais no início do século XXI:** antigos e novos atores sociais. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MAZZOTTA, Marcos J. S. **Educação especial no Brasil:** história e políticas públicas. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MENDES, Enicéia Gonçalves. Breve histórico da educação especial no Brasil. **Revista Educación y Pedagogía**, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, v. 22, n. 57, mayo-agosto, p. 93-109, 2010.

MIRANDA, Arlete Aparecida Bertoldo. Educação Especial no Brasil: Desenvolvimento Histórico. **Cadernos de História da Educação**, n. 7, jan./dez., 2008.

SASSAKI, Romeu Kazumi. **Inclusão:** construindo uma sociedade para todos. Rio de Janeiro: WVA, 1997.

SCHNEIDER, Magalis Bésser Dorneles. **Subsídios para ação pedagógica no cotidiano escolar inclusivo**, 2003. Disponível em: www.educacaoonline.pro.br. Acesso em: 28 mar. 2008.

SILVA, S. M., LIMA, S. F. A. Educação Inclusiva no Ensino Fundamental. **ANTHESIS: Revista de Letras e Educação da Amazônia Sul-Ocidental**, v. 5, n. 7, 2017. Disponível em: file:///C:/Users/Dell/Downloads/237-Texto%20do%20artigo-1149-1-10-20160204.pdf.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇAO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO) (1994). Conferência Mundial sobre as Necessidades Educativas Especiais: Acesso e Qualidade - Declaração de Salamanca e enquadramento da ação na área das necessidades educativas especiais. Salamanca: Ministério da Educação e Ciência de Espanha, 1994.

CAPÍTULO 11

A FILOSOFIA DO BULLYING PRETO

Fernando Joaquim de Santana

INTRODUÇÃO

Apontamos como bullying preto os tipos de agressões psicológicas, físicas e racial das pessoas contra o negro pelo fato ser de outra raça e cor de pele.

Os negros afro-brasileiros sofrem agressões desnecessárias por alguns ainda não civilizados na contemporaneidade e outros descivilizados.

As escravaturas do passado foram extintas através de lutas com conquistas através de acordos jurídicos e documentados. E até mesmo relatados nos livros de pesquisas para estudos/aulas expositivas. Mais a realidade é a mesma e é somente uma camuflagem.

Percebemos, mesmo com as leis atuais que garantem os direitos constitucionais dos negros enquanto população significante no Brasil a grupos de pessoas e até individual que insistem em cometer crimes agressivos com violências diversas para satisfazer o ódio contra a pessoa de raça negra e até mesmo pela condição da cor de sua pele.

Observamos em entrevistas de reportagem no Brasil o discurso de ódio contra pessoas pelo fator de ser negro (a) e até espancamento em diversos espaços públicos nas quais são filmados. Para vergonha dessas pessoas que quer continuar a viver no seu sub-

mundo psicológico estando numa época na qual existem leis que regulam as indisciplinas das pessoas na sociedade e condutas dos cidadãos dentro da circunscrição brasileira.

A filosofia do pensar, refletir, expressar e agir tem amparo dentro das normas jurídicas brasileira, porém, as agressões diversas para atender pessoas narcisistas com o seu egocentrismo não encontra espaço numa sociedade civilizada e contemporânea.

MEMÓRIA DA HISTÓRIA DO BRASIL COLÔNIA

Pesquisando podendo resumir tecnicamente a história do Brasil. Essa maldita escravidão teve seu princípio a partir do século XVI em um período chamado de colonial sendo abolida no ano 1888 com a assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel.

Os negros (as) escravizados foram retirados à força de grupos étnicos africanos e trazidos para o Brasil em navios negreiros com os objetivos de trabalhar na mão de obras pesadas para satisfazer a vaidade dos poderosos da época para a cada dia ficarem mais ricos como classe dominante. Porém, ainda nessa época houve a pressão inglesa, por meio da chamada Lei Bill Aberdeen, que autorizava apreensão de navios de tráfico negreiro e informando de forma clara uma proibição no transatlântico de escravizados para o Brasil em 1831. Houve um tempo que a Sociedade Brasileira e o Exército Brasileiro passaram a se opor ao sistema escravocrata, e o movimento abolicionista pegou força na entrada de políticos e intelectuais como no caso de José do Patrocínio e Joaquim Nabuco que foram gigantes nesta causa em defesa da população dos negros sofridos desta época. No ano de 1885 foi promulgada a Lei dos Sexagenários, que propagado livre todos os escravizados com mais de 65 anos. Por fim naquela época do ano 1888, a corajosa princesa Isabel assinou a Lei Áurea, que extinguiu a escravidão no Brasil. Mais ainda ficou algumas consequências relacionadas a escravatura que foi a con-

centração fundiária que teve início na Colônia mantendo-se durante a História do Brasil.

E nessa pesquisa observamos que gerou um problema social, politico e econômico levando aos aparecimentos de trabalhadores rurais sem terra e à violência no campo até os tempos atuais.

Memorando esta parte obscura para alguns contemporâneos no Brasil, percebemos na atualidade os movimentos sociais em defesa tanto dos negros como dos brancos que entraram para sobreviverem em uma sociedade desigual e muitas das vezes racista.

Podemos conscientizar que nesta luta atual, infelizmente nos campos os poderosos mandam exterminar os negros (as) por perversidade alegando ser donos de terras que simplesmente foram cercadas com arames farpados e registradas nos cartórios imobiliários para esconder a realidade opressora da classe dominante.

Os negros (as) nessa sociedade brasileira contemporânea sofre um bullying preto por simplesmente lutar por um pedaço de terras para plantar e colher alimentos para a sua auto existência. O MTST é o movimento urbanos que luta pelos negros (as) empobrecidos na sociedade brasileira para poder tem um pedaço de chão com a finalidade de sobreviver com as suas famílias.

Observamos também na atualidade um bullying preto aos negros (as) contemporâneos nas áreas urbanas e centros das cidades no apontamento do direito a moradia digna garantida nas normas jurídicas. O MST é outro tipo de movimento que luta pela desigualdade nos pontos principais que é a moradia, emprego e alimentação nas cidades urbanas.

Nessas lutas pelos direitos já garantidos existem, mais alguns governos que não coloca em prática as leis criadas pelos legisladores gerando essa luta dos movimentos organizados e até mesmo confrontos com as forças policiais que produzem agressividades nas prisões e levando a mortes de inocentes que estão em busca dos seus direitos garantidos por leis.

Quando o Estado e os ditos donos de terras usam as forças policiais e das armas contra a população negra e pobre levando uma agressividade violenta com prisões e mortes está se configurando um bullying preto.

Os governos tem criados programas e projetos habitacionais e sociais, porém, é insuficiente para uma população tão numerosa de negros (as) na sociedade brasileira contemporânea.

A lei de número 4.504 de 30 de novembro do ano 1964 inserida no Estatuto da Terra fala sobre os direitos garantidos.

FILOSOFIA TEOLÓGICA NEGRA CONTEMPORÂNEA

A filosofia negra afro-brasileira pode ser comparada com a TEOLOGIA NEGRA AMERICANA.

Precisamos dar uma pausa para explicar sobre a esse tipo de teologia.

A TEOLOGIA NEGRA AMERICANA é um MOVIMENTO TEOLÓGICO e SOCIAL que nasce com os cristãos negros dos Estados Unidos Americanos apartir da metade década de 60. E chamada também de Teologia Negra Americana, ou Teologia Negra da Libertação (TNdL). Na verdade, é uma corrente teológica cristã que tem fundamentos históricos do povo negro e empirismo afro-diaspórica. Esta TNdL faz uso de uma hermenêutica antirracista focando na fé e ligando as condições materiais de existência dos seres humanos em quaisquer contextos sociais.

Acreditasse que o criador fundador da TNdL foi o conhecido Teólogo James Cone por volta dos anos 1938 a 2018. Os seus trabalhos literários teológico/filosófico deixados como legados para nós, são: Black Theology & Black Power (1969) e A Black Theology of Liberation (1970).

Pesquisamos e chegamos a uma conclusão que as fundamentações desta Teologia Filosófica Social são as seguintes: Foca na histó-

ria do povo negro como fonte de interpretação teológica, considera que a ação divina é inseparável da história negra, é uma teologia antirracista que vincula a fé às condições materiais de existência, denuncia, enfrenta e combate estruturas que subalternizam pessoas pretas e Propõe uma leitura negra das Escrituras, dando a Jesus um ouvido negro de libertador do povo negro.

A chamada Teologia Negra tem alguns pontos teológicos/filosóficos/ hermenêuticos em comuns como no caso da luta dos povos negros dos Estados Unidos Americanos e também brasileiro.

A temática filosófica dos negros que oprimidos por décadas e obtidos conquistadas através das lutas dos movimentos sociais é a LIBERDADE e DIREITOS IGUAIS para negros, brancos e índios.

Grandes personagens que deixaram os seus legados históricos para nós, escreveram as seguintes frases motivadoras e filosóficas:

"Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar" (Nelson Mandela – ativista da Filosofia Negra).

"Não sou descendente de escravos. Sou descendente de pessoas que foram escravizadas" (Makota Valdinha – ativista da Filosofia Negra).

"Um novo mandamento dou a vocês: Amem-se uns aos outros. Como eu os amei, vocês devem amar-se uns aos outros" (João 13.34) – (Jesus Cristo – ativista teológico da causa da humanidade).

Pesquisamos e analisamos as filosofias preconizadas, movimentos sociais no mundo e as instituições sociais chegado a uma conclusão que as lutas de classes são conquistadas com foco e determinação de onde o povo negro que chegar em quaisquer contextos sociais.

Jesus Cristo em sua época sempre lutou pelos mais pobres e oprimidos pelo Império Romano.

Lutar sempre e desistir nunca.

REFLEXÃO REALISTA DOS FATOS SOBRE O *BULLYING* PRETO NA

Sociedade contemporânea

Precisamos raciocinar concernente a realidade dos fatos que ocorrem do bullying preto ou a violência preconizada na sociedade brasileira e como vencer esse desafio de séculos de opressão a população dos negros.

A população negra brasileira tem uma porcentagem significativa no Brasil.

No passado os negros (as) no Brasil por séculos foram considerados como invisíveis no mercado de trabalho. E foi pensado como pessoas inferiores ou raça menor em comparação com as pessoas de cor da pele branca. Esse tipo de pensamento levou os brasileiros a dividirem-se como se fosse a Faixa de Gaza na Palestina em uma guerra de interesses sociais e poder status melhor. E o pior, foi pensado que raça branca era a superior e que tinha que dominar os negros nos sentidos de terem os melhores empregos do mercado de trabalho, as roupas de ricos, as melhores casas, os salários mais altos nas instituições, para ser empresário somente poderia ser branco, o cabelo bom tinha que ser liso, os brinquedos das crianças teriam que vir de fabricas e outras formas de discriminar o negro ao ponto de acreditar ele deveria ter as piores e humilhantes situações de vida social.

O *bullying* preto não é somente uma agressão violenta física aos negros (as) e sim uma opressão sociopsicológica ao ponto de desestabilizar a sociabilizarão deste ser humano que precisa estar integrado na sociedade com todos os seus direitos garantidos por leis feitas pelo legislador que entendeu a necessidade desta população brasileira contemporânea.

O *bullying* preto não somente é uma simples palavra sinônima RACISMO e AGRESSÃO. Ele machuca o sentimento das pessoas negras, maltrata, humilha, desumaniza, desciviliza, assassina os sonhos de pessoas independentemente da cor de sua pele e mata o corpo físico.

Estudamos os comportamentos de professores (as) da Rede Pública Municipal de Ensino do Recife/PE-Brasil, e percebemos que os próprios funcionários que ensinam contra o racismo, prática que ocorre com os seus colegas e os alunos. É triste dizer mais o racismo é algo que nunca vai se acabar fácil. Mas podemos combate e diminuir significativamente.

Entendemos que o bullying preto é como se fosse um tipo de *vírus* que vive instalado dentro da pessoa racista e vai conviver dentro dessa pessoa por toda a vida. Porém o antídoto para cura imediata não existe e sim essa pessoa na sociedade viver sendo disciplinada pelas leis para um bom convívio com os outros em quaisquer contextos sociais.

Lamentamos que no século XXI e neste ano 2024 temos pessoas doentes sociais com racismo violento contra pessoas de cor da pele negra. Mas devemos não aceitar essa realidade e combater o máximo que pudermos para que as próximas gerações possam gozar de uma cultura de paz na sociedade pós-moderna.

Devemos refletir positivamente assim: bullying preto não, respeito sim.

E precisamos relembrar, que o *bullying* preto é um assunto problemático especifico inserido dentro das pessoas que convive na sociedade com outras. E nenhuma pessoa estará acima das leis civis, da natureza e divina.

Porém podemos também refletir que o *bullying* preto é um veneno mortífero que vai matando psicologicamente essa pessoa racista. E essa mesma pessoa racista que prática a violência contra uma pessoa negra precisa ser tratada para poder conviver em sociedade.

Não adianta os negros (as) tentar fugir desta realidade humana contemporânea e sim se auto valorizar, exigir o respeito devido dos

racistas que querem desfazer das leis constituídas que garante segurança e proteção aos agredidos de alguma forma.

CRÍTICA CONSTRUTIVA AO *BULLYING* PRETO ESTRUTURAL

Infelizmente, podemos observar nas instituições empresárias e públicas um bullying prego estrutural onde somente trabalha pessoas de cor branca. Existem profissionais psicólogos nos recursos humanos de instituições que recebem orientações da escolha do futuro funcionários e exigem uma série de requisitos para vaga de emprego. E um deste requisitos é a raça e cor da pele.

As leis criadas pelo legislador já desconstruíram um pouco essa violência sociopsicológica contra a pessoa negra. Mais não podemos negar que ainda existem nessa contemporaneidade.

O *bullying* preto é uma agressividade a pessoa humana do negro (a) brasileiro. Agressividade não é somente bater no outro como os racistas fazem e sim tentar desconstruir a identidade moral daquela pessoa negra.

Podemos afirmar que o sistema paralelo de poder existente dentro do Brasil é estrutural e racista. Esse mesmo sistema preconizar uma realidade de ajuda aos negros (as) no Brasil mais é ao contrário, infelizmente prática a irrealidade dos fatos.

O sistema observa os negros (a) como escravos trabalhistas modernos para atender os interesses dos poderosos.

Estudamos a sociologia real dos negros brasileiros e chegamos a conclusão que eles para os poderosos são os produtos do meio e descartáveis quando estão doentes.

O sistema dos poderosos podem ser comparados como piratas do Caribe que roubam dos negros (as) a sua cultura, os seus valores, educação, princípios morais, suas crenças, fé e ancestralidade.

O racista tem dentro de si o *bullying* preto como um tipo de gatilho psicológico que a qualquer momento pode ser acionado e causar

grandes danos as pessoas.

A pessoa racista que tem especificamente o *bullying* preto precisa buscar ajuda para se auto disciplinar e aprender a respeitar as outras pessoas no seu convívio social.

DESCONSTRUÇÃO DO DISCURSO FILOSÓFICO POLÍTICO EUROCENTRICO NA CONTEMPORANEIDADE

Precisamos desconstruir esse parlar filosófico que somente os europeus são os melhores, mais desenvolvidos e as pessoas inteligentes somente são as brancas. Devemos entender que o branco europeu, o negro africano e o índio brasileiro são seres humanos e da raça humana. E não monstros de outros planetas.

O preconceito racial é uma forma de discriminação que tem a sua fundamentação na cor de pele, etnia, cultura ou origem racial de uma pessoa.

Para desconstruir esse discurso discriminatório é preciso continuar fazendo programas e projetos de motivações de combate ao racismo. E principalmente ao bullying preto que uma forma agressiva a pessoa negra. Esses programas e projetos precisam serem bem divulgados nas redes sociais e televisões para que as pessoas negras no Brasil estejam bem informados e busquem os seus direitos garantidos por lei.

Pode ser criado o PROJETO 4 "S":

A. Serviço

B. Sociabilização.

C. Segurança.

D. Ser.

Neste projeto o SERVIÇO é todo o planejamento, coordenação e execução de serviços voltados 100% para atender esse agressor que comete o crime do bullying preto. Esses serviços serão atendimento psiquiátrico para ajudar a disciplinar o comportamento racista. O antirracismo se refere a alguém ou algo que se opõe ao

racismo, ao preconceito, à discriminação racial, as práticas e teorias racistas.

Ainda a SOCIABILIZAÇÃO como parte integrante do 4 "S" é trabalhar com os profissionais qualificados como o psicólogo e outros no objetivo de buscar a cura interior deste racista para que ele possa socio interagir respeitosamente e aprender a conviver em sociedade com todos independente da raça e cor da pele.

Sobre SEGURANÇA e PROTEÇÃO é um direito garantido pela Constituição Federal Brasileira a todos. Esse direito tem que ser para o que comete o *bullying* preto como o agredido. Todos conforme o código penal brasileiro pagaram pelos os seus crimes cometidos mais com os seus direitos garantidos.

Concernente ao SER, todos os cidadãos tem uma identidade pessoal que deve ser respeitada que para ambos vivam em harmonia em quaisquer contextos sociais. Esse ser deve ser cultivado, trabalhado e respeitado como personalidade de fato jurídico.

Pode também ser criado o PROGRAMA ALFABETIZANDO O RACISTA. Esse tipo de programa seria uma reeducação social, psicológica e espiritual das pessoas racistas que comete esse tipo especifico de *bullying* preto contra os cidadãos negros brasileiros.

"Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar" (Nelson Mandela).

Essa desconstrução do discurso filosófico eurocêntrico desde antiguidade e enraizado no Brasil ainda hoje, pode acontecer desde que haja políticas públicas serias, campanhas educativas e ações dentro de uma filosofia pragmática.

DESCIVILIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA SOBRE O PRETO BRASILEIRO

Estamos presenciando uma descivilização atuais dos seres humanos. Ao ponto de os animais terem mais valores, cuidados e proteções do que a raça humana.

Numa visão da antropologia enquanto estudo do homem e a história que narra os fatos civilizatório, observamos a sua evolução como raça humana existente até chegar em nosso século presente.

A civilização do homem e mulher, dos seres humanos, foi evolutiva crescente. Mais desde as surgentes classes sociais até chegar aqui. Observamos que a briga pelo poder os dividiu ao ponto de o homem se tornar predador uns dos outros se matando.

Podemos observar no comportamento social e psicológico os homens espancando e matando as mulheres como se fossem animais selvagens. E sendo negra essa mulher é tratada como objeto descartável.

Ainda podemos narrar o homem patrão escravizando outros na mão de obra escrava e exploradora.

Os animais sendo cuidados de forma como fosse gente e o ser humano desvalorizado enquanto pessoa humana.

Essas e outras observações filosóficas e sociológicas poderíamos narrar como fatos reais dessa descivilização dos seres humanos entre si.

Contudo focamos no homem nessas observações sociais e interpretações pragmáticas da vida humana pelo fato de ter a cor preta sendo agredido e desmoralizado.

Observamos ainda que a questão não é pelo fato de uma pessoa ter a cor preta e sim de quem tem ideias racistas praticando o bullying preto.

Neste artigo científico com o título o *BULLYING* PRETO, podemos encontrar nas redes sociais, livros e outros um assunto semelhante que podemos linkar como o *BULLYING* RACISTA.

O *bullying* racista é um tipo de *bullying* que se caracteriza pelo uso de termos pejorativos e assédio moral contra vítimas por causa da cor da pele.

O *bullying* racista pode ser manifestado de várias formas, como: xingamentos racistas, exclusão de alunos de cor, separação por grupos raciais, puxar os cabelos crespos de uma aluna negra.

O racismo é um crime previsto na Constituição Federal e pode ocorrer em todos os setores da sociedade, inclusive na escola.

Em caso de *bullying*, os pais e responsáveis podem registrar um boletim de ocorrência.

A cor laranja é o símbolo da campanha contra o *bullying*, pois representa tolerância, cordialidade, gentileza e afetividade.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Podemos ter um *feedback* nesta pesquisa escrita sobre as observações empírica do comportamento dos agressores com o *bullying* preto e o agredido que é o receptor das quaisquer violências praticadas. O *feedback* é uma expressão utilizada no mercado de trabalho entre os funcionários de uma empresa privada e pública. *Feedback* é a comunicação entre duas ou mais pessoas, onde uma é avaliada em relação as suas ações, comportamentos, tarefas, entre outros. É uma ferramenta de comunicação que serve para orientar e ajudar no desenvolvimento pessoal e profissional. A palavra "*feedback*" é original do idioma inglês e pode ser traduzida como "retroalimentação", significa a resposta dada a uma ação ou postura como forma de avaliação. Ela tem objetivo de levar o interlocutor a entender como o seu comportamento foi interpretado ou recebido pelo outro.

Se trabalharmos os transtornos de comportamento sociointeracionista do agressor com o *bullying* preto contra o negro (a) podemos ter resultados satisfatórios.

Entendemos que os seres humanos são adaptáveis aos diversos grupos sociais desde que seja ensinado e dado a oportunidade de rever os seus conceitos violentos contra outra pessoa da cor da pele negra.

O ordenamento jurídico, a justiça e as instituições de ressocialização de agressores continuam sendo os melhores caminhos para

uma cultura de paz entre os seres humanos na sociedade brasileira.

O diálogo bem orientado entre três personagens principais poderá ter um feedback por excelência. No caso seria um profissional qualificado como o psicólogo jurídico, o agressor e o agredido.

A um texto bíblico na epístola aos Hebreus no capítulo 12 e versículo 14 diz o seguinte: **"**Segui a paz com todos [...]"

Observamos na interrelação com o diálogo bem orientado no objetivo de solucionar conflitos entre duas pessoas tem sortido efeitos positivos em audiências de conciliação.

E também trabalhado através da psicanálise com profissionais qualificados a intrarelação do ser humano consigo mesmo.

Os seres humanos são pessoa que podem ser mudados com os seus maus comportamentos desrespeitoso para com o seu próximo em função da raça.

Podemos concluir acreditando que cada ser humano enquanto pessoa, em quaisquer sociedades pode e deve fazer um feedback do seu comportamento no dia a dia com os outros. E por fim vivenciar comportamentos sociáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fechamos esta pesquisa de observações tanto escrita com empírica concernente o mau comportamento social das pessoas com o *bullying* preto.

O *bullying* tem várias facetas, mais neste artigo científico procuramos focar no bullying preto que é um comportamento antissocial agressivo/violento contra uma pessoa de cor negra.

Infelizmente convivemos em sociedade com pessoas de diversos comportamento absurdos e se não fosse o ordenamento jurídico haveria mais violências e mortes em larga escala.

Percebemos e entendemos que o diálogo e a preconização da cultura de paz ainda são ferramentas de ressocialização sobre os

que ainda querem se aventurar no mundo antissocial.

REFERÊNCIAS

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica.** 6. ed. 4. reimpr. São Paulo: Atlas, 2007.

MORETTO, Vasco Pedro. **Construtivismo**: a produção do conhecimento em aula. 2. ed. Rio de Janeiro: Dp&a, 2000.

O **bullying racista**. Disponível em: https://educaçao.uol.com.br. Acesso em: **3 ago. 2025.**

PAIVA, Ângela & BURGOS, Marcelo. **A escola e a favela.** Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. **A pesquisa e a construção do conhecimento científico**: do planejamento aos textos, da escola a academia. 2. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Rêspel, 2003.

THOMPSON, Frank Charles (org.). **Sobre a teologia negra**. São Paulo: Vida, 1992. Disponível em: http://teologiaocidental.com. Acesso em: 3 ago. 2025.

TRIBUNAL de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios – **Lei do racismo**. Lei nº 7.716, DE 5 de janeiro de 1989 DOU. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/acompanhamentos/processos. Acesso em: 3 ago. 2025.

CAPÍTULO 12

O PROGRAMA DE FILOSOFIA DA AÇÃO DE HARRY FRANKFURT

Fúlvio Anderson Pereira Leite
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende explicitar o programa de filosofia da ação desenvolvido por Harry Frankfurt, delineado principalmente através de sua obra: "*The Importance of What We Care About*" (A Importância do Que Valorizamos). Um dos conceitos centrais a serem tematizado no presente texto será o *Princípio das Possibilidades Alternativas* (PPA). Em síntese, este princípio sustenta que um agente é moralmente responsável por suas ações apenas se ele pudesse ter agido de outra forma. Em conjunto com o PPA, será central, em nosso texto o conceito de "segunda ordem da vontade" ou volição de segunda ordem, que se refere à capacidade do agente de refletir sobre seus próprios desejos e preferências.

Num segundo momento, nosso texto apresentará os chamados "Casos de Harry Frankfurt", que são experimentos mentais destinados a mostrar que um agente pode ser moralmente responsável por uma ação mesmo na ausência de alternativas reais. Esses casos desafiam diretamente o *PPA*, sugerindo que a liberdade e a responsabilidade moral são mais complexas do que a simples presença de alternativas possíveis.

O dilema clássico entre livre-arbítrio e determinismo também será abordado. Seguiremos a ordem de razões apresentada por Harry Frankfurt, o qual, argumenta que a capacidade de agir de acordo com a própria vontade, mesmo em um universo determinista, pode ser suficiente para a responsabilidade moral.

Assim, do conjunto destes conceitos: PPA, volição de segunda ordem, "Casos de Frankfurt" e o dilema livre-arbítrio x determinismo, esperamos haver reconstruído o programa de filosofia da ação de Harry Frankfurt.

O PRINCÍPIO DAS POSSIBILIDADES ALTERNATIVAS (PPA)

Num texto intitulado "*Alternative possibilities and moral responsibility*" (Possibilidades Alternativas e Responsabilidade Moral), Harry Frankfurt (2007, p. 1), expõe que esse tema é central nas discussões sobre o livre arbítrio, definindo que alguém é moralmente responsável por suas ações apenas se tiver a capacidade de escolher de forma diferente. Essa interpretação, diz Harry Frankfurt, gera debates, especialmente sobre sua relação com o determinismo e a responsabilidade moral. Ele complementa dizendo que apesar disso, é amplamente aceito como verdadeiro, que se é livre quando se tem possibilidades alternativas de escolha, até sendo considerado uma verdade a *priori* por alguns filósofos. O princípio serve como base para argumentos tanto a favor quanto contra diferentes perspectivas sobre o livre arbítrio e a responsabilidade moral. Podemos afirmar que Harry Frankfurt desafia a visão tradicional do livre-arbítrio e da responsabilidade moral, argumentando que a capacidade de escolher entre diferentes cursos de ação não é necessariamente um requisito para a responsabilidade (*Ibid.*).

Para ilustrar, consideremos um exemplo típico frankfurtiano: suponha que Black queira que Jones realize uma ação específica. Black é capaz de manipular Jones caso perceba que ele não fará a escolha

desejada. No entanto, Black prefere não interferir. Se, por conta própria, Jones decide realizar a ação desejada por Black, então Black não precisa interferir. No final, Jones decide voluntariamente fazer o que Black queria, sem qualquer intervenção. Mesmo que Jones não tivesse outra escolha real, ele é considerado moralmente responsável porque a decisão foi dele e não resultante da intervenção de Black (Stoody, 2015, p. 4).

O argumento de Harry Frankfurt tem uma força considerável por várias razões. Primeiro, ele desafia a necessidade de alternativas reais. Harry Frankfurt mostra que a moralidade e a liberdade podem existir mesmo na ausência de alternativas. A responsabilidade moral pode ser baseada na decisão autêntica do agente, independente das circunstâncias coercitivas. Segundo, o argumento é coerente com intuições morais. Nossa intuição moral sugere que podemos responsabilizar alguém por uma ação, mesmo que não tivesse alternativas. Por exemplo, se uma pessoa decide cometer um ato criminoso por conta própria, sem coerção direta, consideramos essa pessoa moralmente responsável, independentemente das circunstâncias que poderiam ou não permitir uma alternativa. Terceiro, as implicações para o debate sobre determinismo são significativas. O argumento de Frankfurt é crucial no debate sobre o determinismo e a liberdade. Se a responsabilidade moral não requer alternativas, então o determinismo causal pode ser compatível com a responsabilidade moral. Isso desafia diretamente a visão incompatibilista, que sustenta que a responsabilidade moral é impossível em um mundo determinista (Stoody, 2015, p. 8).

Embora forte, o argumento de Harry Frankfurt não é isento de críticas. Críticos[209] apontam que as alternativas nos exemplos de

209 Críticos como: John Martin Fischer – Embora simpatize com alguns aspectos do argumento de Harry Frankfurt, Fischer discute os detalhes e as implicações dos «exemplos de Frankfurt», explorando a questão da coerção e da moralidade. Robert Kane – Um defensor do libertarismo que argumenta que a responsabilidade moral requer a capacidade de fazer escolhas significativamente diferentes. Philip Pettit – argumenta que, para que haja responsabilidade moral, deve existir algum grau de controle volitivo por parte do agente, e a mera ausência de alternativas não invalida a necessidade desse controle.

Harry Frankfurt não são suficientemente robustas, pois a responsabilidade moral deve incluir a capacidade de fazer escolhas significativas e voluntárias. Além disso, a possibilidade de intervenção (como no exemplo de Black) pode afetar a autenticidade da decisão de Jones, questionando se ele realmente fez uma escolha livre. Por fim, a presença de sinais antecedentes que indicam a decisão do agente pode minar a verdadeira autonomia, sugerindo que a decisão não foi completamente livre (Stoody, 2015, p. 15).

Apesar das críticas, o argumento de Harry Frankfurt contra o *PPA* permanece relevante e influente no debate filosófico sobre a responsabilidade moral. Ele continua a nos desafiar a reconsiderar o que significa ser moralmente responsável e abre a porta para novas interpretações da liberdade e da moralidade em contextos deterministas. A validade do argumento de Harry Frankfurt reside em sua capacidade de alinhar-se com nossas intuições morais e oferecer uma visão compatibilista robusta que reconcilia a responsabilidade moral com a ausência de alternativas (Stoody, 2015, p. 22).

No entanto, para uma melhor compreensão das implicações da força argumentativa de Harry Frankfurt ao longo debate filosófico, é importante situar essa discussão dentro do contexto mais amplo sobre o debate sobre o livre-arbítrio e o determinismo. Kahane (2015, p. 1), comenta que para Harry Frankfurt, o dilema entre livre-arbítrio e determinismo emerge da aparente contradição entre duas formulações plausíveis. A primeira sugere que o ser humano tem liberdade de escolha dentro de limites estabelecidos, enquanto a segunda sustenta que todos os acontecimentos são causados por circunstâncias anteriores, defendendo o determinismo. O aparente conflito de interesses reside na ideia de que as escolhas humanas não podem ser verdadeiramente livres se forem determinadas por acontecimentos passados[210].

Segundo uma perspectiva ordinária do livre-arbítrio, acredita-se que os indivíduos possuam a capacidade de fazer esco-

210 KAHANE, Howard. *Livre-arbítrio, determinismo e responsabilidade moral***.** 2015, p. 1.

lhas que não são totalmente determinadas por fatores externos, como causas naturais, influências sociais ou predisposições genéticas são possuidores de livre arbítrio. Nessa perspectiva, quando alguém se depara com a escolha entre as opções *A* e *B*, a decisão é verdadeiramente livre, não sendo determinada por qualquer causa ou razão predefinida. Essa visão sustenta que os indivíduos são agentes racionais e autônomos, dotados do poder de tomar decisões de maneira independente e não causal.

O problema do livre-arbítrio diz respeito ao conflito entre a liberdade de agir e o determinismo causal[211]. Costa (2000, p. 19) destaca a necessidade de compreender corretamente o termo "livre-arbítrio". Este dilema, é um dos mais antigos e desafiadores na filosofia. A expressão em português "livre-arbítrio» (à capacidade dos indivíduos de fazer escolhas livres e conscientes), não traduz com precisão o inglês "*freedom of the will*" ("liberdade da vontade[212]"). Isso leva a confusões, pois não é o julgamento (tomar decisões conscientes), nem a vontade (desejos ou intenções) que são o cerne da questão. Em vez disso, o foco está na liberdade de ação. A capacidade de tomar decisões e agir conforme elas. Portanto, termos mais adequados para "livre-arbítrio" na perspectiva de Harry Frankfurt seriam: "liberdade de decisão", "liberdade de escolha" ou, de forma mais ampla, "liberdade de ação".

A liberdade de decisão, este termo é mais preciso, pois se refere à capacidade de tomar decisões conscientes. No entanto, ainda não cobre completamente o conceito de "livre-arbítrio" porque a liberdade de decisão não implica necessariamente a capacidade de agir segundo essas decisões. O termo liberdade de ação, é o

211 Determinismo causal é a teoria que afirma que todos os eventos, incluindo as ações humanas, são determinados por causas anteriores. Isso significa que, dadas as condições iniciais de qualquer situação e as leis da natureza, não há espaço para eventos aleatórios ou ações livres. Em outras palavras, tudo o que acontece é resultado inevitável de eventos e condições anteriores

212 Liberdade da vontade**:** Este termo pode levar a confusões porque foca na vontade, que é uma parte do processo de tomada de decisão, mas não abrange totalmente o conceito de "livre-arbítrio". A vontade refere-se aos desejos ou intenções que temos, mas "livre-arbítrio" envolve mais do que apenas querer algo, envolve também a capacidade de agir conforme essas vontades.

mais abrangente e adequado. Ele implica não apenas a capacidade de tomar decisões conscientes, mas também a capacidade de agir de acordo com essas decisões, superando qualquer determinismo causal. Essa definição captura a essência do «livre-arbítrio" de maneira mais completa. Portanto, a implicação de interpretar "livre-arbítrio" como "liberdade de ação" é que ela aborda tanto a capacidade de decidir quanto a capacidade de agir conforme essas decisões, oferecendo uma compreensão mais holística e precisa do conceito.

Harry Frankfurt (2006, p.139), refere-se ao livre-arbítrio como um tema complexo que tem sido debatido ao longo da história da filosofia. A discussão sobre o livre-arbítrio gira em torno da capacidade dos seres humanos de tomar decisões e agir de forma autônoma, sem serem determinados por causas externas ou internas. Essa querela envolve questões sobre a natureza da liberdade, determinismo, moralidade e responsabilidade.

Harry Frankfurt sustenta a relação entre o conceito de livre-arbítrio e a responsabilidade moral, nos seguinte termos:

> Quando este conceito de livre-arbítrio é associado ao pressuposto de que o livre-arbítrio é uma condição necessária da responsabilidade moral, o resultado é o *Princípio das Possibilidades Alternativas* (PPA): uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez apenas se pudesse ter feito de outra forma (Frankfurt, 2006, p.139)[213].

Uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez apenas se ela pudesse ter feito algo diferente, ou, pelo menos, poderíamos dizer, se ela pudesse ter evitado fazer o que fez. Em outras palavras: ter alternativas ao que se faz é necessário para ser moralmente responsável por fazê-lo. De outra forma ainda: ninguém é moralmente responsável por algo que fez se (é literalmente verdade que) não pudesse ter feito outra coisa.

Harry Frankfurt (2007, p. 1), apresenta o ato de "ser capaz de agir de outra forma" como uma condição necessária para a atribui-

213 HARRY, Frankfurt. *La importancia de lo que nos preocupa*: ensayos filosóficos. 1. ed. Buenos Aires: Katz, 2006.

ção de responsabilidade moral. O princípio das possibilidades alternativas é central nas discussões sobre livre arbítrio, sugere que alguém é moralmente responsável apenas se pudesse ter escolhido agir de forma diferente. Este princípio é amplamente aceito, mas sua validade é questionada por Harry Frankfurt.

Os defensores do livre-arbítrio, compreendem que o ser humano é livre para escolher ou decidir em função da sua própria vontade, assim, em alguma medida, isento de condicionamento prévio ou causa determinante, advogam que agir livremente consiste numa decisão, em certo sentido, independentemente de qualquer constrangimento externo (ou leis da natureza), mas conforme os motivos e intenções do próprio indivíduo. Obviamente, existem limites, porque ninguém acredita que possamos voar, apenas por querermos fazê-lo.

Um exemplo de representação em defesa do livre arbítrio, é Kane (2015, p. 2). Ele argumenta que as ações humanas podem ser livres e não totalmente determinadas por causas anteriores, permitindo assim a existência do livre arbítrio.

O determinismo postula que todos os eventos são inevitáveis devido a uma cadeia causal contínua, onde eventos passados são influenciados por causas anteriores. G.E. Moore, defensor do determinismo suave, sustentava que agir livremente significa apenas que poderíamos ter tomado decisões diferentes se tivéssemos escolhido de outra forma, mesmo que, na prática, nossa escolha tenha sido predeterminada pelas circunstâncias.

Por outro lado, o argumento determinista desafia essa visão do livre-arbítrio, afirmando que, se todas as nossas ações são rigidamente definidas pelos eventos passados, nossas escolhas podem não ser verdadeiramente livres. Isso questiona nossa capacidade de sermos moralmente responsáveis por nossas ações, colocando em xeque a própria base da responsabilidade moral associada aos nossos atos.

Van Cleaves (2019, p. 74) afirma que, segundo os deterministas, não existe livre-arbítrio, pois toda causa é efeito de uma causa an-

terior. Se um evento (A) for determinado, então existem condições prévias (B) que são suficientes para a ocorrência de A. Isso significa que, se B ocorrer, então A tem que ocorrer. O determinismo é a afirmação de que todos os eventos no universo são determinados. Se as ações humanas são totalmente determinadas por fatores externos, pode-se argumentar que não há verdadeira liberdade de escolha, minando assim a base para atribuir responsabilidade moral aos indivíduos.

Para Kahane (2015, p. 7), se o determinismo for verdadeiro, pode-se afirmar que os seres humanos são como robôs ou máquinas complexas e ninguém se sente justificado em repreender ou punir um robô quando se danifica. Portanto, em um universo determinista, no qual todas as ações são causadas por eventos anteriores, a noção de responsabilidade moral pode ser questionada. Se todas as ações são determinadas por fatores fora do controle do indivíduo, pode-se argumentar que não há verdadeira liberdade de escolha e, portanto, não há base para atribuir responsabilidade moral.

De acordo com Moya (2009, p. 46), a controvérsia reside na interpretação do princípio e na possível incompatibilidade entre responsabilidade moral e determinismo. Apesar de muitos considerarem esse princípio como verdadeiro, o autor argumenta que ele é falso. Alega que a responsabilidade moral não está necessariamente ligada à capacidade de escolha alternativa, desafiando a visão predominante. O autor sugere que a ilusão de plausibilidade desaparece ao focar nos fenômenos morais relevantes[214].

Para entender o princípio das possibilidades alternativas (PPA), é essencial compreender o conceito de capacidade de agir de forma diferente. Isso envolve duas perspectivas importantes: a dos incompatibilistas e a dos compatibilistas. Os incompatibilistas, frequentemente associados ao determinismo rígido, argumentam que,

214 MOYA, Carlos J. *Alternatives, responsibility and reasons-responsiveness*. Departament de metafísica i teoria del coneixment universitat de València. España: 2009. Disponível em: file:///Users/fulvioleite/Downloads/Dialnet-AlternativasResponsabilidadYRespuestaARazones-3218141.pdf. Acesso em: 7 fev. 2024.

devido à natureza determinista do universo, não existem verdadeiras possibilidades alternativas. Segundo essa visão, nossas ações são predeterminadas e inevitáveis, negando assim a liberdade de escolha.

Os incompatibilistas podem ser divididos em duas categorias principais: aqueles que negam o determinismo causal universal para manter a existência do livre-arbítrio e aqueles que afirmam o determinismo causal universal e, consequentemente, negam a existência do livre-arbítrio. Segundo Peter van Inwagen (2014, p. 272), o determinismo é a tese de que, para cada instante de tempo, há uma proposição verdadeira que expressa o estado do mundo naquele instante e que o estado do mundo em qualquer instante, juntamente com as leis da física, determina o estado do mundo em qualquer outro instante subsequente. Aqueles que negam o determinismo argumentam que a liberdade humana é incompatível com a ideia de que nossas ações são predeterminadas por estados anteriores do mundo e pelas leis da física. Para esses filósofos, a capacidade de agir de forma diferente em uma situação específica é fundamental para a noção de responsabilidade moral e agência pessoal.

Por outro lado, há incompatibilistas que sustentam que o determinismo causal universal é verdadeiro e, portanto, negam a existência do livre-arbítrio. Peter van Inwagen argumenta que, se o determinismo for verdadeiro, nossas ações são inevitáveis, uma vez que são completamente determinadas por eventos passados e pelas leis da física (Inwagen, 2014, p. 278). Esses filósofos concluem que, sob um universo determinista, a noção de que poderíamos agir de outra forma é uma ilusão, pois qualquer ação que realizamos é o resultado necessário de uma longa cadeia de eventos e leis naturais. Essa perspectiva desafia a ideia de responsabilidade moral tradicional, pois, se nossas ações não podem ser de outra forma, então parece injusto responsabilizar indivíduos por atos que eles estavam predestinados a realizar (*Ibid.*, p. 280).

Já o compatibilismo oferece uma solução ao problema do livre-arbítrio, que diz respeito ao debate sobre a incompatibilidade

entre o livre-arbítrio e o determinismo. Trata-se da tese de que o livre-arbítrio é compatível com o determinismo. Como o livre-arbítrio é geralmente considerado uma condição necessária para a responsabilidade moral, o compatibilismo também é formulado como uma tese sobre a compatibilidade entre a responsabilidade moral e o determinismo. Assim, o compatibilismo sustenta que o livre-arbítrio, tal como é requerido para a responsabilidade moral, é compatível com o determinismo causal universal. Os deterministas causais acreditam que não há nada no universo que não tenha causa ou seja autocausado, entendendo o determinismo causal como a ideia de que tudo o que acontece ou existe é causado por condições antecedentes (Wissmann, 2012, p. 53).

Wissmann comenta que os compatibilistas tradicionais sustentam que:

> *Mesmo dentro de um contexto determinista, ainda é* possível *agir de maneira diferente, desde que haja uma vontade ou desejo diferente. Isso implica que a liberdade de escolha não* está *necessariamente em conflito com o determinismo. Ambas as perspectivas concordam que a responsabilidade moral genuína requer a existência de possibilidades alternativas, embora interpretem e argumentem sobre essa capacidade de forma distinta (Wissmann, 2012, p. 53).*

O compatibilismo é a tese de que o livre-arbítrio é compatível com o determinismo causal. Essa teoria argumenta que, mesmo que nossas ações sejam determinadas pelas leis da natureza e o estado do mundo no passado, ainda podemos ser considerados agentes livres. A chave para essa compatibilidade reside na definição de liberdade como a capacidade de agir de acordo com nossos desejos e intenções, sem impedimentos externos. Portanto, mesmo que nossas escolhas sejam causadas, ainda podemos ser responsáveis moralmente por elas. O compatibilismo clássico, influenciado por filósofos como Hobbes e Hume, sustenta que a liberdade consiste em agir sem coerção, e não na ausência de determinação causal (Mckenna; Coates, 2021, p. 137-138).

O compatibilismo clássico, desenvolvido por empiristas como Hobbes e Hume, é revivido no início do século XX. Este estágio define liberdade como a capacidade de agir de acordo com a própria vontade na ausência de impedimentos externos. No entanto, críticas apontam que esta definição falha em lidar com situações como doenças mentais, onde a ação parece livre, mas não é verdadeiramente autônoma. A análise condicional compatibilista clássica, que tenta refinar esta definição, também enfrenta dificuldades ao responder aos argumentos incompatibilistas (Mckenna; Coates, 2021, p. 143).

O compatibilismo clássico, defende que a liberdade de um agente reside na capacidade de fazer o que deseja sem enfrentar impedimentos externos. Hobbes exemplifica essa visão ao afirmar que a liberdade consiste em não encontrar obstáculos para realizar o que se tem vontade de fazer. Essa perspectiva de liberdade envolve dois componentes: um positivo, que é fazer o que se deseja, e um negativo, que é a ausência de coerção externa. Contudo, essa definição é desafiada pelos incompatibilistas, que argumentam que o determinismo, ao determinar os desejos de um agente, torna impossível a ação de outro modo. A análise condicional dos compatibilistas tenta responder a essa objeção ao argumentar que o determinismo é compatível com a habilidade de agir de outro modo, desde que isso seja entendido em termos hipotéticos: o agente poderia agir de outra maneira se tivesse outros desejos no momento da ação. Essa abordagem se aproxima da teoria de Harry Frankfurt, que argumenta que a verdadeira liberdade não depende da capacidade de agir de outra maneira, mas sim da capacidade de agir de acordo com seus desejos e motivações mais profundos, sem coerção externa ou interna (Mckenna; Coates, 2021, p. 143-144).

O compatibilismo é discutido em relação à liberdade de agir de outro modo, confrontando o Argumento da Consequência. Este argumento defende a incompatibilidade entre determinismo e liberdade, afirmando que ninguém tem controle sobre o passado, as leis da natureza, ou, as implicações desses sobre o futuro. Os

compatibilistas refutam esse argumento mostrando como o controle regulador pode coexistir com o determinismo. Eles argumentam que uma pessoa pode agir de modo que, se o tivesse feito, o passado ou as leis seriam diferentes, sem exigir poderes mágicos. Além disso, desafiam a ideia de que agentes não podem violar leis naturais, sustentando que a liberdade consiste em agir conforme as possibilidades presentes, mesmo em um mundo determinístico. Assim, o compatibilismo contemporâneo busca reconciliar a ideia de liberdade de agir de outro modo com a causalidade determinista, propondo uma nova compreensão das capacidades e controle agencial que não dependem de uma capacidade mágica de alterar o passado ou violar leis naturais (Mckenna; Coates, 2021, p. 152-155).

Ao abordar a liberdade de agir de outro modo, o compatibilismo contemporâneo apresenta uma perspectiva que se aproxima da teoria de Harry Frankfurt, especialmente no que se refere ao conceito de «pessoas». Harry Frankfurt argumenta que a verdadeira liberdade não reside na capacidade de fazer escolhas alternativas, mas na congruência entre nossos desejos de primeira ordem (impulsos imediatos) e nossos desejos de segunda ordem (desejos sobre quais impulsos queremos ter). Ele introduz a ideia de «pessoas», que são agentes capazes de reflexivamente endossar ou rejeitar seus desejos de primeira ordem, em contraste com «criaturas não-pessoais» que agem apenas com base em desejos imediatos (Mckenna; Coates, 2021, p. 154-155).

No pensamento de Harry Frankfurt (2007, p. 1), uma pessoa pode ser moralmente responsável pelo que fez, mesmo que não pudesse ter feito de outra forma. Mais especificamente, se uma pessoa decide livremente fazer algo, e então alguém aparece e a obriga (Ato de sofrer coerção) a fazer o que ela já havia decidido fazer, ela ainda é moralmente responsável por fazê-lo. Isso porque a ameaça ou coerção não explica por que eles fizeram o que fizeram. Eles teriam feito isso mesmo se não tivessem sido ameaçados:

Anderson, contribui para o entendimento do conceito de coerção ao afirmar que:

> *O conceito de coerção é sobre como algumas pessoas podem fazer outras fazerem ou não fazerem algo. Isso acontece de duas maneiras. Às vezes, as pessoas usam técnicas para fazer isso (os que estão forç*ando). E *às vezes, as pessoas sentem que devem fazer ou não fazer algo por causa dessas técnicas (os que estão sendo forçados). A coerção geralmente é vista como algo que limita a liberdade e a responsabilidade da pessoa que está sendo afetada (*Anderson, 2023) [215].

Portanto, o conceito de coerção é complexo e vai além da simples ação daqueles que buscam impor sua vontade. Ele também abrange a reação daqueles que se sentem pressionados a agir de uma certa forma diante dessas imposições. Essa dinâmica não só restringe a liberdade individual, mas também compromete a capacidade de fazer escolhas autônomas e assumir responsabilidades. Em última análise, a coerção desafia os princípios fundamentais de autonomia e autodeterminação, colocando em questão os limites entre influência legítima e manipulação indesejada nas relações humanas.

A doutrina de que a coerção e a responsabilidade moral são mutuamente excludentes, conforme discutido por Harry Frankfurt (2006, p. 17), pode inicialmente parecer uma versão específica do princípio das possibilidades alternativas. Este princípio afirma que uma pessoa só é moralmente responsável por uma ação se ela poderia ter agido de outra maneira. Portanto, se alguém é coagido a fazer algo, parece lógico concluir que essa pessoa não poderia ter agido de outra forma e, consequentemente, não deve ser considerada moralmente responsável por essa ação.

Entretanto, Harry Frankfurt (2006, p.13), argumenta que esta associação entre coerção e a exclusão da responsabilidade moral não é tão direta quanto parece. Ele sugere que a plausibilidade do

215 ANDERSON, Scott, "**Coercion**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição da primavera de 2023), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/ coerção/. Acesso em: 6 fev., 2024.

princípio das possibilidades alternativas deriva em grande parte da nossa intuição de que a coerção exclui a responsabilidade moral. Contudo, uma análise mais detalhada desta doutrina revela nuances importantes que podem enfraquecer o apelo do princípio das possibilidades alternativas.

Para esclarecer, considere uma situação em que uma pessoa, sob ameaça de um castigo severo, realiza uma ação que normalmente não realizaria. Superficialmente, parece claro que a pessoa foi coagida e, portanto, não é moralmente responsável. No entanto, se aprofundarmos, podemos ver que a pessoa ainda pode ter escolhido agir de acordo com seus próprios motivos e desejos, mesmo sob coerção. Assim, a verdadeira questão não é se a pessoa poderia ter agido de outra forma, mas se a coerção foi a causa direta de sua ação.

É natural dizer de uma pessoa que foi coagida a fazer algo, que ela não poderia ter feito diferente. E pode facilmente parecer que ser coagida priva a pessoa da liberdade e da responsabilidade moral simplesmente porque é um caso especial em que não é capaz de fazer diferente. O princípio das possibilidades alternativas, pode, assim, obter certa credibilidade de sua associação com a muito plausível proposição de que a responsabilidade moral é excluída pela coerção (Frankfurt, 2007, p. 1).

De acordo com Lewis (1973, p. 5), o conceito de "possibilidade" pode ser entendido de duas maneiras distintas: possibilidade metafísica e possibilidade lógica. A possibilidade metafísica refere-se à chance de algo existir ou acontecer no mundo real, mesmo que ainda não tenha ocorrido. Por exemplo, é possível que haja vida inteligente em outros planetas, mesmo que ainda não a tenhamos encontrado. Por outro lado, a possibilidade lógica diz respeito à ausência de contradições em uma determinada situação. Por exemplo, logicamente é possível imaginar um círculo que também seja um quadrado perfeito, pois os conceitos de círculo e quadrado não se contradizem em termos de suas definições, mesmo que isso não possa ocorrer no mundo real.

Para Thomson (1990, p. 28), a possibilidade lógica está relacionada à consistência e à ausência de contradições em uma situação ou conceito. Trata-se de algo que pode ser imaginado ou concebido sem que haja contradições lógicas, a possibilidade lógica está ligada à ideia de que uma situação ou conceito não contém elementos que se contradizem, ou seja, é coerente e sem inconsistências internas. Por exemplo, no caso de ser possível imaginar um círculo que também seja um quadrado perfeito, embora isso não faça sentido no mundo real, já que as definições de círculo e quadrado são mutuamente exclusivas, é possível conceber essa ideia de forma lógica sem contradições. Ou seja, enquanto a possibilidade metafísica se refere à chance de algo existir ou acontecer no mundo real, a possibilidade lógica está mais relacionada à consistência e ausência de contradições em um conceito ou situação. Ambas as formas oferecem maneiras diferentes de pensar sobre o que é possível ou imaginável. Sobre possibilidades alternativas, Thomson traz a seguinte contribuição:

> *O princípio das possibilidades alternativas sugere que, num determinado contexto ou situação, existem múltiplas opções ou cursos de ação* disponíveis. *Este princí*pio *é frequentemente invocado em debates éticos e jurídicos, onde se argumenta que a responsabilidade moral ou jurídica de uma pessoa pode ser questionada se esta tiver várias alternativas e escolher uma que resulte em consequências negativas (Thomson*, 1990, p. 28)[216].

O princípio das possibilidades alternativas para Harry Frankfurt (2007, p. 2-3), sugere que as circunstâncias podem impossibilitar que uma pessoa tome uma ação diferente. Isso pode acontecer quando uma pessoa é coagida, hipnotizada ou compelida por forças internas. No entanto, existem situações em que uma pessoa pode agir sem qualquer influência externa, mas ainda assim não tem alternativa. Estas circunstâncias podem levantar questões sobre a responsabilidade moral e a relevância do princípio das possibilidades alternativas.

216 THOMSON, Judith Jarvis. *The Realm of Rights*. Harvard University Press, 1990.

O pensamento de Thomson está alinhado com a teoria de Harry Frankfurt (1990, p. 28), que argumenta que ter opções de ação não é necessariamente suficiente para assegurar a liberdade e a responsabilidade de um agente. Para ilustrar esse ponto, Harry Frankfurt utiliza o exemplo de um noivo que decide se casar sem estar ciente de que seu sogro está apontando um rifle para ele. Mesmo diante de uma situação em que as alternativas não são claras, se o noivo tomou a decisão de se casar por vontade própria, Harry Frankfurt sugere que ele agiu de forma livre e responsável.

A verdadeira liberdade, segundo Harry Frankfurt, não se mede apenas pela ausência de interferências externas, mas sim pela capacidade intrínseca do agente de agir motivado por suas próprias razões. Em seu pensamento, conforme destacado por Viana (2016, p.125), a autonomia é atingida quando a vontade do agente se torna a origem primária de sua ação. Nessa perspectiva, mesmo diante de circunstâncias limitadas ou de escolhas restritas, o que realmente determina a liberdade da ação é o desejo genuíno do agente. Assim, a liberdade autêntica não está simplesmente em escolher entre opções, mas em agir alinhado com a vontade interna do indivíduo.

Harry Frankfurt vê a coerção como um elemento que retira a liberdade e a responsabilidade moral de uma pessoa, ele diz:

> Costuma-se estar de acordo que uma pessoa que foi coagida a fazer algo não o fez livremente e não é moralmente responsável por tê-lo feito. A doutrina de que coerção e responsabilidade moral são mutuamente excludentes pode parecer nada mais que uma versão um tanto particularizada do princípio das possibilidades alternativas. É natural dizer de uma pessoa que fora coagida a fazer algo que ela não poderia ter feito diferente. E pode facilmente parecer que ser coagida priva a pessoa da liberdade e da responsabilidade moral simplesmente porque é um caso especial em que não é capaz de fazer diferente. O princípio das possibilidades alternativas pode, assim, obter certa credibilidade de sua associação com a muito plausível proposição de que a responsabilidade moral é excluída pela coerção (Frankfurt, 2007, p. 2).

A coerção e a responsabilidade moral são geralmente consideradas mutuamente excludentes. Quando alguém é coagido a fazer algo, é comum pensar que essa pessoa não agiu livremente e, portanto, não é moralmente responsável pelo que fez. Essa visão pode ser vista como uma extensão do princípio das possibilidades alternativas, sugerindo que quando alguém é coagido, essa pessoa não tem a capacidade de agir de forma diferente, o que por sua vez exclui sua responsabilidade moral.

Harry Frankfurt (2007, p. 3), contesta a ideia de que a coerção automaticamente absorve alguém de responsabilidade moral. Ele argumenta que o fato de alguém agir sob coerção não implica necessariamente que essa pessoa não poderia ter agido de outra forma, nem que ela seja isenta de responsabilidade moral por suas ações. Embora possamos reconhecer que a pessoa foi coagida e que suas opções foram limitadas, isso não elimina automaticamente sua responsabilidade moral. Ele questiona a ideia de que a ausência de alternativas viáveis implica ausência de responsabilidade moral.

Desse modo, Harry Frankfurt (2007, p. 2) propõe um cenário mental no qual uma pessoa é ameaçada de forma convincente com uma penalidade que ela considera inaceitável. Nesse contexto, ela acaba realizando o que é exigido pela pessoa que fez a ameaça. Para entendermos por que consideraríamos essa pessoa como tendo sido coagida a agir da maneira como agiu, e consequentemente isenta de responsabilidade moral, é necessário examinar os detalhes que cercam a situação. Precisamos identificar os elementos que tornam plausível a conclusão de que a pessoa não tinha alternativa viável, que agir de outra forma era impossível, e que, portanto, não pode ser considerada moralmente responsável por suas ações nesse contexto específico.

Harry Frankfurt é conhecido por sua investigação sobre o livre-arbítrio e a essência da vontade. Ele introduziu uma "experiência mental" que examina a distinção entre desejos de primeira e segunda ordem. Segundo o pensamento de Frankfurt, a experiência mental é da seguinte forma:

> Jones decide, por suas próprias razões, fazer certa coisa, e então alguém ameaça de um mal muito severo (tão severo que qualquer pessoa razoável teria que se submeter à ameaça) a não ser que ele faça precisamente aquela coisa, e Jones o faz. Diremos que Jones é moralmente responsável pelo que fez? Acho que dependerá nos papeis que pensamos que foram desempenhados pela decisão original de Jones e pela ameaça feita na trajetória que o levou a agir (Frankfurt, 2007, p. 3).

O exemplo apresentado por Harry Frankfurt (2007, p. 4), aborda três possíveis reações à coerção por meio de ameaças, ilustradas pelos personagens Jones 1, Jones 2 e Jones 3. Jones 1 representa alguém que parece não ser influenciado pela ameaça, agindo sem considerar suas consequências ou custos, o que sugere que a ameaça não teve eficácia em coagi-lo. Portanto, sua responsabilidade moral pelo ato é mantida, independentemente da ocorrência da ameaça.

Por outro lado, Jones 2 parece ser totalmente subjugado pela ameaça, agindo apenas por medo das consequências e ignorando suas decisões anteriores. Nesse caso, sua responsabilidade moral pela ação é diminuída, pois sua escolha é diretamente influenciada pela coerção, tornando suas decisões prévias irrelevantes para a avaliação moral.

Já Jones 3 representa um caso intermediário, onde a ameaça não o domina completamente, mas também não é ignorada. Ele age com base em suas motivações prévias, mas reconhece a ameaça e a leva em consideração. Nesse cenário, a ameaça não o coage diretamente a agir, já que suas motivações anteriores são suficientes para realizar a ação proposta.

Esses exemplos demonstram diferentes respostas individuais à coerção por ameaça, destacando a complexidade da questão e a necessidade de considerar o contexto específico de cada situação para avaliar a responsabilidade moral das ações. Bem como, ilustra que o simples fato de uma ameaça ser irresistível não implica necessariamente que a pessoa que a recebeu foi coagida a agir

conforme o exigido pela ameaça. A irresistível ameaça enfrentada por Jones 3 pode indicar que ele não tinha outra opção senão realizar a ação solicitada. Em outras palavras, apesar da ameaça e da falta de alternativas, é plausível argumentar que ele é moralmente responsável por suas ações, pois agiu de acordo com sua própria vontade e não por causa da ameaça.

Conforme Amen (2005, p. 3) destaca que a responsabilidade moral por uma ação pode persistir mesmo na ausência da capacidade de escolher de outra forma. Harry Frankfurt rejeita o princípio das possibilidades alternativas, argumentando que existem situações em que alguém age de uma maneira específica e, mesmo que fosse impossível agir de outra forma nessas circunstâncias, isso não diminui sua responsabilidade. Em tais casos, as circunstâncias não determinam as ações do indivíduo; ele teria agido da mesma maneira independentemente da presença dessas circunstâncias. Assim, a incapacidade de agir de forma diferente não isenta o agente de suas ações, mantendo-se ele responsável mesmo na ausência de escolha alternativa.

A reflexão proposta por Amen (2005, p. 3), nos leva a um entendimento da complexidade da natureza humana, alinhada com o pensamento de Harry Frankfurt. A essência da pessoa reside na capacidade de fazer escolhas deliberadas e racionais, o que ele chama de "segunda ordem de volição". Neste contexto, Amen ilustra uma situação na qual um agente realiza uma ação (A) de maneira inevitável, sem que uma circunstância específica (C) influencie ou determine essa ação.

Esse exemplo desafia a noção comum de que as circunstâncias têm um papel significativo na determinação das ações de um agente. Amen (2005, p. 4), sugere que há situações em que as ações de um agente são tão determinadas que a influência de uma circunstância específica é irrelevante. Isso levanta questões interessantes sobre a natureza da agência humana e a relação entre ação e contexto. Portanto, a chave aqui é destacar a ideia de que a ação do agente é

determinada de tal maneira que é impossível para ele agir de outra forma, independentemente das condições externas.

Dessa forma, a experiência mental proposta por Amen ressalta a complexidade e a singularidade do ser humano, desafiando nossas concepções convencionais sobre livre-arbítrio e determinismo. Ela nos convida a refletir sobre a interação entre circunstâncias externas e a vontade interna, lançando luz sobre os mistérios da condição humana e as intrincadas dinâmicas que guiam nossas ações e decisões.

CONSIERAÇÕES FINAIS

O programa de filosofia da ação de Harry Frankfurt recupera diversos temas e problemas já trabalhados na história da filosofia, em especial (i) a querela sobre a relação entre o determinismo e o livre arbítrio; (ii) a ideia de que poder escolher nos faz livre, (iii) o conceito kantiano de vontade etc.

Em que pese esta inscrição histórica a proposta de Harry Frankfurt não se limita a este resgate, pois o modo como ele atualiza os problemas da tradição introduzindo novos conceitos, seu mobiliário, o coloca como perene repositório para o constante e quase eterno debate filosófico se, somos participes de um mundo determinístico, ou, em alguma medida há algo como ou que se assemelhe àquilo que sempre designamos, mesmo que muitas vezes não entendamos, por liberdade.

REFERÊNCIAS

AMEN, Miguel. **A engenhosa experiência mental de Frankfurt**. 2005. Disponível em: **https://criticanarede.com/met_frankfurt.html**. Acesso em: 6 fev. 2024.

ANDERSON, Scott. Coercion. *In*: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edição da primavera de 2023. Editores: Edward N. Zalta & Uri Nodelman. Disponível em: **https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/coercao/**. Acesso em: 6 fev. 2024.

COSTA, C. F. Livre Arbítrio: **Como Ser um Bom Compatibilista.** Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), [S. l.], v. 7, n. 08, p. 19–33, 2010. Disponível em: **https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/657.** Acesso em: 10 dez. 2023.

DAVIDSON, Donald. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

FACHIN, Patricia. **Uma resposta incompatibilista ao problema do determinismo e da responsabilidade moral**. Disponível em: **https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/9144**. Acesso em: 1 fev. 2022.

FERNANDES, Darley Alves. **Liberdade da vontade e o conceito de pessoa**, 2021. Disponívelem: https://www.academia.edu/56626242/Liberdade_da_vontade_e_o_conceito_de_pessoa_HARRY_G_FRANKFURT. Acesso em: 18 fev. 2023.

FRANKFURT, Harry. **The Importance of What We Care About:** Philosophical Essays. Cambridge University Press, 2007.

FRANKFURT, Harry, G. Attack on the principle of alternative possibilities: a further look. **Philosophical Perspectives**, v. 14, Action and Freedom, 2000.

FRANKFURT, Harry, G. La libertad de voluntad y el concepto de persona*. In:* **La importancia de lo que nos importa:** ensayos filosóficos. Buenos Aires: Katz, 2006.

KAHANE, Howard. Livre-arbítrio, determinismo e responsabilidade moral. 2015.

MONTEIRO, Bárbara Viviana Moreira. **Livre-arbítrio e determinismo na ação humana**. Uma aplicação ao ensino de Filosofia no Ensino Secundário. 2014. Dissertação (Mestrado em Ensino de Filosofia) – Programa de Pós-Graduação pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2014.

MOYA, Carlos J. **Alternatives, Responsibility and Reasons-Responsiveness.** Departamento de Metafísica i Teoria del Coneixment, Universitat de València - Espanha, 2009. Disponível em: file:///Users/fulvioleite/Downloads/Dialnet-AlternativasResponsabilidadYRespuestaARazones-3218141.pdf. Acesso em: 7 fev. 2024.

SEARLE, John. **Intentionality:** an essay in the philosophy of mind, 1983.

WISSMANN, Frederico Méndez. **Sobre a "responsabilidade moral" em Harry G. Frankfurt.** Disponível em: **https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/67495/000873343.pdf?sequence=1** Acesso em: 18 fev. 2022.

CAPÍTULO 13

JUSTIÇA CLIMÁTICA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: DESAFIOS E ESTRATÉGIAS PARA REDUZIR DESIGUALDADES EM CENÁRIOS DE DESASTRES

Isabela Cristina do Monte Nunes
Rosangela Araujo Viana de Lira
João Ferreira Braga

INTRODUÇÃO

A intensificação dos desastres naturais, com o decorrer do tempo, tem evidenciado a vulnerabilidade das sociedades contemporâneas frente aos riscos ambientais. Fenômenos, tais como terremotos, tsunamis, enchentes e deslizamentos de terra não somente causam perdas humanas e materiais significativas, como também expõem e amplificam desigualdades sociais. Nesse contexto, a justiça climática emerge como um conceito central, buscando assegurar que as políticas de mitigação e adaptação aos desastres sejam equitativas e inclusivas (Beck, 2010).

No cenário brasileiro recente, essa realidade se manifestou de forma dramática no ano de 2024, onde as enchentes históricas no Rio Grande do Sul, resultaram em 183 mortes e num cenário de destruição massiva (Alagamentos, 2024), o que exigiu do Estado um investimento superior a R$ 2,2 bilhões, implementados em ações de reconstrução (Rio Grande do Sul, 2024). Concomitantemente, o bioma do Pantanal já enfrentou incêndios severos, onde a estruturação de uma força-tarefa federal foi fator decisivo para a extinção

de 55% dos focos de calor até o mês de julho do mesmo ano (Brasil, 2024). Esses eventos corroboram a urgência de políticas de resposta que integrem a gestão ambiental à proteção social.

Organizações internacionais, a exemplo da Federação Internacional das Sociedades da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho (IFRC), estão entre os que desempenham um papel crucial na formulação de diretrizes para a gestão de desastres. A IFRC desenvolveu o chamado Direito Internacional de Resposta a Desastres (IDRL), que visa melhorar a eficácia da assistência humanitária em situações de emergência, fornecendo diretrizes para a facilitação e regulamentação da ajuda internacional. O IDRL enfatiza a importância de marcos legais claros que permitam uma resposta rápida e eficiente, garantindo simultaneamente o respeito à soberania dos Estados e aos direitos das populações afetadas (Nações Unidas, 2015).

A União Europeia (UE) opta por uma abordagem integrada para a gestão de desastres, promovendo a cooperação entre os Estados-membros e, também, a harmonização de políticas de prevenção, preparação e resposta. O Mecanismo de Proteção Civil da União Europeia é um exemplo dessa cooperação, e possibilita a mobilização rápida de recursos e expertise em caso de desastres dentro e fora do território europeu. Além disso, a Estratégia da UE para a Redução do Risco de Desastres evidencia a importância de incluir justiça social e equidade nas políticas de gestão de riscos, reconhecendo, assim, que as populações vulneráveis são, rotineiramente, as mais afetadas por desastres (União Europeia, 2024).

O Japão é reconhecido mundialmente por suas políticas avançadas no que concerne à gestão de desastres. Localizado no Círculo de Fogo do Pacífico, o país enfrenta, com frequência, terremotos, tsunamis e erupções vulcânicas. Em resposta a esses desafios, o Japão implantou um sistema abrangente de gestão de desastres que inclui sistemas de alerta precoce, educação e treinamento da população, além de infraestrutura resiliente e planejamento urbano

adequado. A eficácia dessas medidas foi constatada quando ocorreu o Grande Terremoto de Hanshin, em 1995, e o Terremoto e o Tsunami de Tohoku, em 2011. Pois, apesar de ambos terem causado perdas significativas, as políticas de preparação e resposta que foram implementadas pelo Japão contribuíram para salvar vidas e facilitar a recuperação (Nações Unidas, 2015).

Ocorre, porém, que a simples existência de tecnologia de monitoramento não garante a segurança se não houver uma cultura de prevenção e evacuação eficaz. Diferentemente do modelo japonês, no Brasil, observou-se que durante as enchentes do Rio Grande do Sul, em 2024, embora tenham sido emitidos 67 alertas antes das enxurradas, indicando que o risco era conhecido (Grandi, 2024), a magnitude do desastre revelou falhas na comunicação do risco e na prontidão da resposta. Ou seja, isso reforça que a justiça climática exige, não somente a emissão do alerta, como, também, a garantia de que a população vulnerável tenha condições materiais e logísticas de reagir a ele.

A Turquia, situada em uma das regiões sísmicas mais ativas do mundo, também possui um notório investimento em políticas de gestão de desastres. Após o devastador terremoto de Izmit em 1999, que resultou em mais de 17.000 mortes, o país implementou reformas abrangentes, incluindo a criação da Autoridade de Gestão de Desastres e Emergências (AFAD), a revisão das normas de construção, o desenvolvimento de programas de educação pública e, também, de sistemas de alerta e resposta rápida. E essas iniciativas têm fortalecido a resiliência do país diante de desastres naturais (Begum *et al*., 2022).

No campo jurídico brasileiro, o professor Délton Winter de Carvalho destaca-se por suas contribuições ao chamado Direito dos Desastres e à Teoria do Risco. Ele argumenta que o direito deve desempenhar um papel proativo na gestão de riscos ambientais, incorporando os princípios da precaução e prevenção para mitigar os impactos de desastres. Segundo Carvalho, é essencial que os

marcos legais estabeleçam obrigações claras para os Estados em termos de prevenção e resposta a desastres, garantindo a proteção dos direitos humanos e a justiça climática. Essa perspectiva pode ser aprofundada quando se observa o cenário nacional, onde o autor aponta a necessidade de uma evolução do Direito Ambiental tradicional para um campo mais específico e preparado para lidar com a complexidade dos desastres no contexto brasileiro (Carvalho, 2020, p. 579).

Além disso, as Nações Unidas têm estabelecido frameworks e convenções que orientam os países na implementação de medidas preventivas e de resposta a desastres, enfatizando a importância da cooperação internacional e do respeito aos direitos humanos em situações de emergência. O Quadro de Sendai para a Redução do Risco de Desastres 2015-2030 é um exemplo disso, destacando a necessidade de uma abordagem inclusiva e preventiva na gestão de riscos (Nações Unidas, 2015).

Assim, este artigo objetiva explorar os desafios e as estratégias para reduzir desigualdades em cenários de desastres, analisando as contribuições de organizações internacionais, experiências de países com políticas avançadas de gestão de riscos e as perspectivas jurídicas contemporâneas sobre justiça climática. Afinal, é fato notório que a justiça climática pode atuar como uma ferramenta de transformação social, e, para isso, serão explorados os conceitos fundamentais da justiça climática e suas implicações práticas, com base em uma revisão crítica da literatura e estudos de caso relevantes.

JUSTIÇA CLIMÁTICA: CONCEITOS E FUNDAMENTOS.

A justiça climática é, de fato, um conceito primordial para a compreensão das desigualdades que surgem com as mudanças climáticas e suas consequências. Ocorre que ela abrange, não somen-

te a necessidade de mitigar os efeitos das mudanças ambientais, como, ainda, propicia a adaptação de políticas e ações de forma que as populações mais vulneráveis, como as de baixa renda ou as que habitam regiões mais expostas aos impactos climáticos, possam receber uma atenção coerentemente direcionada. Em sua essência, a justiça climática reflete a necessidade de um tratamento que seja equitativo entre as nações e, inclusive, dentro das próprias sociedades, levando em conta as responsabilidades históricas e as diferenças existentes nas condições socioeconômicas.

Para uma aplicação efetiva da justiça climática, é imperativo que se compreenda a tipologia desses eventos conforme a classificação adotada no Brasil (Brasil, 2022). O Ministério da Integração e do Desenvolvimento Regional diferencia os desastres naturais (como os meteorológicos e os hidrológicos) dos desastres tecnológicos, que decorrem de falhas na infraestrutura ou atividade humana. Um exemplo preciso desta segunda categoria foi o rompimento da barragem em Brumadinho (MG), que demandou, inclusive, a criação de comitês gestores específicos para reparação de danos (Minas Gerais, 2024), demonstrando que a justiça climática também tem que andar em paralelo com a responsabilização corporativa e a gestão de riscos tecnológicos.

Robert Bullard, que é considerado o pai da justiça ambiental, foi um dos primeiros a chamar a atenção para a existência das desigualdades ambientais, especialmente para o fato de que as populações marginalizadas são, verdadeiramente, mais propensas a sofrer com os impactos negativos dos desastres ambientais e das mudanças climáticas. Bullard aponta que a discriminação ambiental se dá quando comunidades de baixa renda e minorias étnicas se veem forçadas a viver em áreas mais suscetíveis à poluição, degradação ambiental e riscos climáticos. Segundo o mencionado autor, a justiça ambiental, que é um conceito intimamente relacionado à justiça climática, requer que as políticas públicas sejam desenhadas de maneira a possibilitar a garantia de que todos os cidadãos

tenham igual direito à saúde ambiental, à segurança e, também, à qualidade de vida, independentemente de sua classe social, raça ou localização geográfica (Acselrad *et al*., 2009).

Nessa perspectiva, Bruno Milanez e Igor Ferraz da Fonseca discutem a forma como os eventos climáticos extremos, a exemplo de enchentes, secas e tempestades, afetam desproporcionalmente as populações mais vulneráveis. Eles destacam que, enquanto os efeitos das mudanças climáticas atingem todos os países, são as nações em desenvolvimento, e dentro delas, as camadas mais pobres da população, que enfrentam as maiores dificuldades. Assim, a falta de infraestrutura adequada, a escassez de recursos e, também, a vulnerabilidade social tornam essas comunidades particularmente expostas aos impactos mais graves das mudanças climáticas. Ademais, a perspectiva desses autores reforça a ideia de que as soluções para os problemas climáticos devem ser inclusivas, e precisam considerar as condições específicas de cada região e população, e oferecer mecanismos de apoio para os mais afetados (Milanez; Fonseca, 2011, p. 83-84).

A justiça climática abarca a distribuição equânime tanto dos benefícios, quanto dos encargos associados às mudanças climáticas, reconhecendo, assim, que os países desenvolvidos, historicamente responsáveis por maiores emissões de gases de efeito estufa, possuem, de fato, uma responsabilidade diferenciada na mitigação dos impactos climáticos. Esse princípio, conhecido como "responsabilidades comuns, porém diferenciadas", é uma pauta consagrada em tratados internacionais diversos e, principalmente, na Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, onde essa constatação é trabalhada há décadas, estabelecendo que, embora todos os países compartilhem a responsabilidade de combater as mudanças climáticas, as nações desenvolvidas devem liderar os esforços devido às suas maiores contribuições históricas para o problema e aos seus recursos tecnológicos e financeiros superiores. (UNFCCC, 1992. p. 2, 4, 12, 15, 24). Ocorre, porém, que os países

em desenvolvimento, que historicamente contribuíram menos para as emissões globais, frequentemente são os que enfrentam impactos mais severos dessas mudanças climáticas, além de dispor de menos recursos para adaptação e mitigação. De modo que, a cooperação internacional e o apoio financeiro e tecnológico dos países desenvolvidos demonstram-se essenciais para a capacitação dessas nações na implementação de estratégias eficazes de enfrentamento desses impactos (Begum *et al*., 2022. p. 160-166).

Assim, a justiça climática, ao incorporar questões de equidade, responsabilidade histórica e adaptação social, exige uma abordagem global que envolva todos os países e uma ação colaborativa entre os diversos setores da sociedade. No contexto brasileiro, por exemplo, políticas públicas como o Plano Nacional de Adaptação (PNA) e o Bolsa Verde buscam promover soluções sustentáveis, considerando as desigualdades locais e, até mesmo, os desafios regionais. Ações como essas evidenciam um esforço real para integrar a justiça social às iniciativas de combate às mudanças climáticas, reconhecendo que a construção de um futuro mais sustentável depende da equidade na distribuição de recursos e, também, de responsabilidades (Brasil, 2025; Caixa EConômica Federal, 2025).

Em suma, a justiça climática não se limita ao reconhecimento das desigualdades existentes, mas sim, estende-se à criação de soluções que permitam a todos os indivíduos, independentemente de sua origem ou condição social, a capacidade de poder vir a se adaptar às mudanças climáticas. Mas, para tanto, é imprescindível que os esforços para mitigar os efeitos das mudanças climáticas estejam alinhados com a adequada estruturação de todo um escopo de convivência social onde as desigualdades socioeconômicas e ambientais possam ser enfrentadas de maneira eficaz e equitativa.

IMPLEMENTAÇÃO DA JUSTIÇA CLIMÁTICA NO BRASIL

A estruturação da justiça climática no Brasil tem que lidar com desafios complexos, que envolvem fatores normativos, estruturais e, também, filosóficos. Não se trata somente de um processo que exige a criação de instrumentos legais, mas, sim, da construção de um novo paradigma jurídico e ético capaz de reconhecer a vulnerabilidade socioambiental como uma expressão de desigualdades que são históricas.

Segundo Delton Winter de Carvalho (2011, p. 181-183), a justiça climática deve ser compreendida como um desdobramento da justiça ambiental, assumindo, portanto, o desafio de superar o modelo antropocêntrico dominante e de agregar elementos ético-filosóficos ao Direito Ambiental. Para o autor, a justiça climática não pode ser limitada à normatividade clássica, pois ela demanda uma reestruturação do próprio conceito de justiça, inserindo nele a necessária interconexão com seres humanos e natureza, em conjunto com a óptica da responsabilidade intergeracional. Esse olhar reforça que, no contexto brasileiro, marcado por múltiplas desigualdades socioeconômicas, é essencial que o ordenamento jurídico se direcione para princípios como equidade, inclusão e proteção das populações mais vulneráveis.

Nessa perspectiva, a ausência de um marco jurídico que seja específico para o enfrentamento das mudanças climáticas, assim como a fragilidade das políticas ambientais existentes, representa barreiras significativas. Carvalho (2011) aponta que o Direito Ambiental brasileiro encontra dificuldades para abarcar a complexidade dos conflitos socioambientais contemporâneos. O autor propõe então uma abertura do Direito à filosofia ambiental e ao pluralismo jurídico, objetivando que os direitos da natureza e os direitos das comunidades tradicionalmente excluídas sejam reconhecidos de forma substantiva.

Para Beck (2010, p. 189-202), o atual contexto social deve ser nomeado como uma "sociedade de risco", na qual os perigos ambientais globais, tais como as mudanças climáticas, afetam de forma desigual diferentes segmentos sociais. Os riscos produzidos em detrimento da modernização são "democraticamente" produzidos, mas são "socialmente" distribuídos, ou seja, acabam recaindo com mais força sobre os grupos já marginalizados. No Brasil, essa lógica se manifesta nitidamente nas periferias urbanas e nas comunidades, pois tais espaços estão, muitas vezes, mais expostos a enchentes, secas e outros fenômenos climáticos extremos e, por vezes, possuem menos recursos para lidar com seus respectivos efeitos.

Muitas vezes, a situação de vulnerabilidade não decorre unicamente da ausência de recursos, mas da ineficiência na gestão dos mesmos. O caso de Petrópolis (RJ) é ilustrativo, pois, em 2022, mesmo já tendo enfrentado a maior tragédia climática de sua história, o município executou apenas 15% da verba autorizada para habitação (Machado; Gomes; Freitas, 2023). Isso demonstra, nitidamente, que a injustiça climática é diretamente agravada quando a administração pública falha em converter orçamento disponível em proteção para as populações em áreas de risco.

Assim, para que exista a superação desses desafios faz-se necessária a estruturação de uma concepção de justiça que reconheça as vulnerabilidades acumuladas e busque a promoção de uma redistribuição efetiva dos riscos e dos benefícios ambientais. Para isso, é necessário o fortalecimento de políticas públicas participativas, a valorização das comunidades locais e o reconhecimento da natureza como sujeito de direitos. Pois, como destaca Carvalho (2011p. 186), é urgente a construção de um novo modelo jurídico, não apenas técnico, mas ético e político, voltado para a sustentabilidade e para a justiça.

Em síntese, a implementação da justiça climática no Brasil demanda uma transformação profunda nas bases que alicerçam o Direito Ambiental, exigindo que este se permita a uma crítica fi-

losófica, ao pluralismo e à realidade das desigualdades sociais. A justiça climática, nesse sentido, precisa ser entendida como parte da justiça social, articulando a proteção ambiental com o reconhecimento de direitos, a escuta de vozes historicamente silenciadas e a reparação de injustiças estruturais.

ESTRATÉGIAS PARA REDUÇÃO DAS DESIGUALDADES EM CENÁRIOS DE DESASTRES

A redução das desigualdades é um desafio central na implementação da justiça climática em contextos marcados por desastres. Para enfrentá-las, é imprescindível que se dê a adoção de estratégias que integrem os princípios da justiça climática na legislação, promova o fortalecimento da participação social e incentive o apoio internacional e a cooperação multilateral.

A inclusão de princípios de justiça climática na legislação representa um passo fundamental para que se garanta que as respostas a eventos climáticos extremos sejam orientadas por critérios de equidade. No Brasil, o Direito dos Desastres ainda carece de uma regulação suficientemente robusta que incorpore os fundamentos da justiça climáticas, considere as particularidades desses fenômenos e promova real equidade no que se refere às ações de prevenção, resposta e recuperação, especialmente diante das vulnerabilidades que atingem populações periféricas. Dessa forma, um rol normativo que contemple os princípios da justiça climática poderia inclusive incentivar políticas públicas que respondam de maneira mais justa e equânime às necessidades das comunidades em risco.

O fortalecimento da participação social também integra uma estratégia essencial. Naomi Klein, ao abordar os processos de reconstrução no pós-desastre, pontua o seguinte: iniciativas de recuperação lideradas pelas próprias comunidades atingidas tendem a produzir resultados mais justos e, até mesmo, mais eficazes. Em experiências como a da Tailândia depois do tsunami de 2004, as po-

pulações locais resistiram às intervenções externas e reivindicaram o direito de reconstruir seus territórios segundo seus próprios parâmetros, o que fortaleceu a união social e a resiliência da própria comunidade (Klein, 2008, p. 459-582). Schlosberg e Collins destacam outro ponto importante ao afirmarem que a justiça climática deve abordar o princípio da participação política como uma condição para que haja a legitimação de políticas de adaptação e mitigação, defendendo, portanto, que as decisões concernentes ao enfrentamento das mudanças climáticas devem incluir as vozes dos grupos que são mais afetados (Schlosberg; Collins, 2014, p. 359–374).

A cooperação internacional e a mobilização de apoio externo são outros dois pontos igualmente relevantes. Ulrich Beck argumenta que a globalização dos riscos impõe a necessidade direta de articulação entre países com a finalidade de lidar com desastres ambientais de uma maneira mais eficiente e coordenada (Beck, 2010, p. 58-59). Essa cooperação pode vir a assumir diversas formas, desde a adesão a tratados internacionais até a troca de tecnologias e, também, de experiências no que se refere à redução de riscos e ao fortalecimento de capacidades locais. O próprio Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) reconhece que os países em desenvolvimento, embora lidem com os impactos mais intensos das mudanças climáticas, têm menos recursos para agir. Isso reforça a importância dos mecanismos internacionais de financiamento e de transferência de tecnologia como pontos centrais de uma abordagem justa e solidária (Begum *et al.*, 2022, p. 139–140).

Além das estratégias já mencionadas, há que se considerar que as políticas públicas direcionadas pela perspectiva da justiça climática devem se comprometer também com a superação das desigualdades de cunho estrutural. As mudanças climáticas intensificam vulnerabilidades que na verdade já existem, afetando de uma forma ainda maior populações pobres, idosos, crianças, pessoas com deficiência ou doenças crônicas e comunidades diversas. Essas populações ainda enfrentam outros desafios como: moradias precárias,

insegurança alimentar, acesso limitado à água potável, assim como deficiências nos sistemas de saúde. Assim, políticas públicas sensíveis ao contexto social e ambiental são fundamentais para que se institua equidade e se fortaleça a resiliência diante dos desastres.

Em suma, a implementação real da justiça climática em cenários de desastres depende de toda uma articulação entre marcos legais inclusivos, a ampliação da participação democrática do povo e do compromisso internacional com a solidariedade climática. Tais estratégias não apenas podem realmente promover respostas mais justas aos impactos socioambientais, como, também, contribuem para a construção de sociedades mais resilientes e igualitárias, que sejam preparadas adequadamente para os desafios climáticos do presente e do futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa demonstra que a justiça climática ultrapassa a ideia de mitigação dos efeitos das mudanças climáticas, consolidando-se como um novo caminho de cunho ético e político, fundamental para a garantia de uma distribuição igualitária dos impactos climáticos e das respostas institucionais. O estudo constata que este campo da justiça objetiva, principalmente, reduzir as desigualdades que impactam em maior escala as populações de maior vulnerabilidade, que são as que mais sofrem devido a escassez de recursos, a falta de infraestrutura e a exposição aos desastres ambientais. Verifica-se, assim, o fortalecimento do Direito dos Desastres e a promoção da participação social são estratégias necessárias para a construção de políticas públicas que sejam mais inclusivas, além do compromisso para com a justiça intergeracional para garantir que as gerações futuras não sejam penalizadas em decorrência das ações praticadas na atualidade.

Observa-se que a governança ambiental, especialmente no que tange à resposta a desastres, é, de fato, marcada por profundas de-

sigualdades. A análise embasada na perspectiva de Andréa Zhouri (2008) evidencia que o modelo de governança predominante direcionado para uma "gestão" unicamente técnica, retira a politização dos conflitos e falha por não incorporar os princípios da justiça ambiental. Conclui-se com base no que a autora apresenta, que é imprescindível que o sistema jurídico, em especial no que se refere ao licenciamento ambiental, seja reformulado para que as respostas a desastres considerem as condições sociais que agravam vulnerabilidades, uma vez que o modelo atual expõe e vulnerabiliza justamente as camadas mais sensíveis da sociedade.

A investigação corrobora, conforme Ulrich Beck (2010), é nítida a necessidade de se adotar uma abordagem integrada capaz de levar em conta as desigualdades globais e locais ao se tratar dos efeitos das mudanças climáticas. Beck (2010) argumenta que os riscos ambientais se estendem, indo além das fronteiras nacionais e impactam de maneira desigual diferentes camadas sociais, o que, de fato, ratifica a necessidade de uma ação coordenada tanto em nível nacional quanto internacional. Beck, inclusive, adverte que as políticas ambientais geralmente falham com frequência em atender às necessidades das populações mais vulneráveis. A teoria do autor embasa o que a presente pesquisa identifica como justiça climática: a necessidade de soluções globais com sensibilidade local, que considerem as desigualdades internas de cada nação ou região.

Fica evidente que a participação social é outro aspecto primordial para a implementação da justiça climática, pois garante que as comunidades afetadas possam influenciar diretamente na formulação e na implementação das políticas públicas. A experiência de países que adotaram mecanismos de participação social, como, por exemplo, conselhos de gestão e audiências públicas, demonstra que essas práticas contribuem para a criação de políticas mais eficazes e justas (Jacobi *et al*., 2019). O engajamento das comunidades locais possibilita, inclusive, que as políticas andem lado a lado com as necessidades reais das pessoas para que as soluções adotadas

sejam mais sustentáveis a longo prazo. Conforme Jacobi (*Ibid.*), confirma-se que a participação é um pilar fundamental para que as estratégias de adaptação às mudanças climáticas se transformem numa realidade justa.

Ademais, o estudo reforça que o compromisso para com a justiça intergeracional é um elemento que deve orientar as políticas climáticas, afinal as ações tomadas no presente têm efeitos diretos sobre as gerações futuras. A mudança climática é um problema de longo prazo, e as decisões da atualidade influenciam diretamente as próximas décadas. A análise da obra de Naomi Klein (2014, p. 2-3, 93, 132), em seu trabalho sobre mudanças climáticas e responsabilidade social, aponta a importância de adotar uma perspectiva de longo prazo no que se refere ao planejamento político. A mencionada autora alerta que a negligência das necessidades das gerações futuras pode resultar numa verdadeira catástrofe ambiental. Nesse sentido, entende-se que as políticas de justiça climática devem, então, garantir que os direitos das gerações futuras sejam levados em consideração, com ações concretas capazes de proteger o meio ambiente e assegurar a sustentabilidade de recursos.

Constata-se, também, que a adesão a tratados internacionais e a cooperação multilateral são também ferramentas inerentes ao fortalecimento das capacidades locais de enfrentamento de desastres, uma vez que, ao alinhar-se com tratados como o Acordo de Paris, o Brasil e outros países passam a ter a oportunidade de compartilhar boas práticas e recursos, além de se comprometerem com metas globais de redução de emissões e adaptação às mudanças climáticas (Ferrarezi, 2024). A cooperação internacional não se restringe à transferência de tecnologia, envolvendo, também, a troca de conhecimentos e a criação de redes de apoio que possibilitem o estudo e o desenvolvimento de políticas locais realmente eficazes.

Por fim, conclui-se que a justiça climática é um tópico que exige uma abordagem integrada, capaz de levar em consideração as desigualdades sociais, as vulnerabilidades econômicas e as necessidades

específicas das comunidades afetadas por desastres ambientais. O fortalecimento do Direito dos Desastres, a promoção de uma participação social efetiva e o compromisso com a justiça intergeracional apresentam-se, verdadeiramente, como passos fundamentais para garantir uma resposta eficaz aos desafios impostos pelas mudanças climáticas. Resta claro que, tanto em nível nacional quanto internacional, é imperativo que governos, organizações não governamentais e sociedade civil colaborem entre si para implementar políticas climáticas que atendam, de fato, às necessidades das populações mais vulneráveis e assegurem um futuro sustentável.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (org.). **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

ALAGAMENTOS**, destruição e 183 mortes:** relembre a tragédia das chuvas no RS que marcou 2024. CNN Brasil, São Paulo, 18 dez. 2024. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/sul/rs/alagamentosdestruicao-e-183-mortes-relembre-a-tragedia-das-chuvas-no-rs-que-marcou-2024/. Acesso em: 19 nov. 2025.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010. E-book (PDF). Disponível em: https://www.cimentoitambe.com.br/wpcontent/uploads/2020/11/sociedade_de_risco.pdf. Acesso em: 22 mar. 2025.

BEGUM, R. A. *et al*. Point of Departure and Key Concepts. *In*: PÖRTNER, H.-O. *et al*. (ed.). **Climate Change 2022**: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. cap. 1, p. 121-196. Disponível em: https://doi.org/10.1017/9781009325844.003. Acesso em: 22 mar. 2025.

BRASIL. Ministério da Integração e do Desenvolvimento Regional. **Entenda a diferença entre os tipos de desastres naturais e tecnológicos registrados no Brasil.** Brasília, 2022. Disponível em: https://www.gov.br/mdr/ptbr/ultimas-noticias/entenda-a-diferenca-entre-os-tipos-de-desastres-naturais-etecnologicos-registrados-no-brasil. Acesso em: 19 nov. 2025.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Plano Nacional de Adaptação à Mudança do Clima (PNA)**. Brasília, DF: MMA, [2016]. Disponível em: https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/mudanca-do-clima/plano-nacional-de-adaptacao. Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima. **Ação conjunta apaga 55% dos incêndios no Pantanal.** Brasília, 10 jul. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/noticias/acao-conjunta-apaga-55-dosincendios-no-pantanal. Acesso em: 19 nov. 2025.

CAIXA ECONÔMICA FEDERAL. **Bolsa Verde**. Brasília, DF: Caixa, [2024]. Disponível em: https://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-verde/Paginas/default.aspx. Acesso em: 5 fev. 2025.

CARVALHO, Delton Winter de. Desastres e o Direito: o contexto brasileiro e uma perspectiva. **Revista Direito e Políticas Públicas**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 577–595, 2020. Disponível em: https://seer.unirio.br/rdpp/article/view/9533. Acesso em: 7 maio 2025.

CARVALHO, Delton Winter de. Justiça ambiental e justiça climática: entre a filosofia ambiental e o Direito Ambiental. **Revista de Derecho Constitucional Latinoamericano**, n. 16, p. 199–218, 2011. Disponível em: http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/dconstla/cont/2011/pr/pr12.pdf. Acesso em: 22 mar. 2025.

RIO GRANDE DO SUL. **Após seis meses da enchente histórica, estado investe mais de R$ 2,2 bi em ações e projetos de reconstrução.** Porto Alegre: Portal do Estado do Rio Grande do Sul, 1 nov. 2024. Disponível em: https://estado.rs.gov.br/aposseis-meses-da-enchente-historica-estado-investe-mais-de-r-2-2-bi-em-acoes-eprojetos-de-reconstrucao. Acesso em: 19 nov. 2025.

FERRAREZI, Thiago. Justiça climática e políticas públicas: Impactos e respostas no semiárido brasileiro. **Migalhas**, 13 jun. 2024. De Peso. Disponível em: https://www.migalhas.com.br/depeso/409200/justica-climatica-e-politicas-publicas-impactos-e-respostas. Acesso em: 7 fev. 2025.

GRANDI, Guilherme. **67 alertas ao RS foram emitidos antes de enxurradas e risco era conhecido há um ano.** Gazeta do Povo, Curitiba, 12 maio 2024. Disponível em: https://www.gazetadopovo.com.br/brasil/alertas-rs-emitidos-antes-enxurradas-riscoconhecido-um-ano/. Acesso em: 19 nov. 2025.

JACOBI, Pedro Roberto *et al*. Justiça climática e as estratégias de adaptação às mudanças climáticas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 33, n. 96, p. 7-24, maio/ago. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/jhV4cTHNLKZgFmhjnNst4mh/. Acesso em: 22 mar. 2025.

KLEIN, Naomi. **A doutrina do choque**: a ascensão do capitalismo de desastre. Tradução de Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. E-book (PDF). Disponível em: https://plutocracia.com/ficheiros/A_Doutrina_do_Choque_Naomi_Klein_2007.pdf. Acesso em: 7 fev. 2025.

KLEIN, Naomi. **This changes everything**: capitalism vs. the climate. New York: Simon & Schuster, 2014. E-book (PDF). Disponível em: https://kropfpolisci.com/environment.capitalism.klein.pdf. Acesso em: 22 mar. 2025.

MACHADO, Lívia; GOMES, Marcelo; FREITAS, Felipe. **Em 2022, mesmo depois da maior tragédia climática da história, Petrópolis gastou apenas 15% do valor autorizado em habitação.** G1, Rio de Janeiro, 14 fev. 2023. Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/02/14/em-2022-mesmo-depois-damaior-tragedia-climatica-da-historia-petropolis-gastou-apenas-15percent-do-valorautorizado-em-habitacao.ghtml. Acesso em: 19 nov. 2025.

MILANEZ, Bruno; FONSECA, Igor Ferraz da. Justiça climática e eventos climáticos extremos: uma análise da percepção social no Brasil. **Revista Terceiro Incluído**, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 82–100, 2011. Disponível em: https://revistas.ufg.br/teri/article/view/17842. Acesso em: 7 fev. 2025.

MINAS GERAIS. **Comitê Gestor Pró-Brumadinho.** Belo Horizonte: Portal MG, 3 maio 2024. Disponível em: https://www.mg.gov.br/pro-brumadinho/pagina/comite-gestor-probrumadinho. Acesso em: 19 nov. 2025.

NAÇÕES UNIDAS. **Quadro de Sendai para a Redução do Risco de Desastres 2015-2030**. Genebra: UNISDR, 2015. Disponível em: https://www.undrr.org/publication/sendai-framework-disaster-risk-reduction-2015-2030. Acesso em: 4 fev. 2025.

SCHLOSBERG, David; COLLINS, Lisette B. From environmental to climate justice: climate change and the discourse of environmental justice. **Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change**, v. 5, n. 3, p. 359–374, maio/jun. 2014. Disponível em: http://www.ssents.uvsq.fr/IMG/pdf/schosbergcollins_from_ej_to_cj_wire_cc_2014.pdfAcesso em: 8 jan. 2025.

UNIÃO EUROPEIA. **Mecanismo de Proteção Civil da União Europeia**. Bruxelas: Comissão Europeia, [2024]. Disponível em: https://civil-protection-humanitarian-aid.ec.europa.eu/what/civil-protection/civil-protection-mechanism_en. Acesso em: 4 fev. 2025.

UNITED NATIONS. **Framework Convention on Climate Change (UNFCCC)**. New York: UN, 1992. Disponível em: https://unfccc.int/files/essential_background/background_publications_htmlpdf/application/pdf/conveng.pdf. Acesso em: 8 jan. 2025.

ZHOURI, Andréa. Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para a governança ambiental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 68, p. 97-107, out. 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/gL9s5ytDQ-9jvzVH5GvtsbXw/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 8 jan. 2025.

CAPÍTULO 14

HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM E DA OBRA DE ARTE EM GADAMER

Rafael Freire da Silva
Martha Solange Perrusi

HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM E DA OBRA DE ARTE

A ligação entre a linguagem e a obra de arte é estreita em Gadamer, uma vez que a obra de arte é mais uma manifestação da linguagem como meio de compreensão. O encontro com a criação artística exige uma interpretação que possui como base uma fusão de horizontes e chama para si um sentido da "pura" obra de arte, não sendo relevante, nesse horizonte, a intenção do artista, mas uma relação daquele que experimenta a obra de arte como mais uma expressão inserida no mundo.

A linguagem, em Gadamer, não é vista apenas em função de sua utilidade com a finalidade de comunicação, mas como um meio que possibilita a compreensão. Ela é dialógica, visto que, qualquer investigação que fazemos a partir da linguagem, o seu ponto de vista prévio, a tradição, e o círculo hermenêutico já direcionam a resposta dessa investigação. Não é possível irmos além de um direcionamento já previamente estabelecido pela linguagem pois, a tradição e o entendimento prévio fazem parte do momento da linguagem e de um círculo hermenêutico em que a obra de arte, ou o que é lido, se comunicam com a história daquele que experiencia.

A obra de arte, para Gadamer, diz algo, isto é, é uma declaração de verdade desdobrada pela linguagem. O encontro com ela é da ordem da hermenêutica, na medida em que há um diálogo e uma busca pelo seu sentido. A obra de arte clama por um sentido revelado na compreensão e na sua autonomia, num evento transformador para o intérprete. Este que, ao se encontrar com a obra, se encontra também consigo mesmo, gerando, na compreensão, o sentido da obra.

No presente caso, falar de obra de arte significa também falar de estética. A estética, em Gadamer, não possui uma característica subjetiva separada da realidade, mas a obra de arte é um evento que revela uma verdade e um conhecimento que transforma o intérprete. A obra de arte é da ordem do "jogo", do "símbolo" e da "festa", e possui seu próprio tempo, junto de uma verdade que transforma os limites da subjetividade e do conceito. Nesse aspecto, Gadamer é anti-kantiano, pois, para ele, a arte não provoca uma experiência subjetiva separada do conhecimento.

A dinâmica da obra de arte integra o espectador à sua dinâmica, como um acontecimento que se comunica. Sua compreensão é um processo hermenêutico, dialógico entre o espectador e a obra. A experiência estética como jogo é um movimento que envolve a obra e o intérprete. Nesse jogo, sua verdade é revelada, transmitindo e transformando a experiência do espectador.

Diante dessa experiência é interessante entendermos os aspectos da obra de arte. Gadamer defende que ela possui uma realidade histórica diferente do seu criador. Ela possui um tempo próprio, e não necessariamente responde à intenção do artista. A obra de arte torna comum o que ela mesmo propõe. A partir disso, podemos concluir que nenhum artista consegue delimitar o alcance de sua obra de arte, nem mesmo fixar o conceito da arte e sua resposta ao longo de toda história. Isso porque cada período histórico encontrará na obra de arte respostas diferentes, além do proposto pelo artista. Após sua criação, a arte possui vida própria, e é "atemporal" (Gadamer, 2010, p. 2).

Apesar dessas características, a obra de arte possui uma origem histórica e estabelece uma relação na sua compreensão. Ela pode fugir de uma compreensão histórica e se prostar como um valor em si puro e simples, mas, por abrir um leque de possibilidades de interpretação e concepções, faz-se necessário o estudo de uma hermenêutica histórica da obra de arte. Nessa situação, pode se tornar mais difícil afirmar com certeza qual concepção é a mais adequada, uma vez que cada interpretação abre novas possibilidades de sentido. Entretanto, Gadamer compara a interpretação artística com o juízo de gosto kantiano, em que se exige uma validade universal do juízo de gosto, embora ele não possa ser reconhecido racionalmente. Assim ocorre com as interpretações das obras de arte, sejam elas feitas pelo artista ou por outros agentes.

A obra de arte, todavia, tem um caráter de unicidade na experiência de cada intérprete, pois "ela diz algo a cada um como se isso fosse dito expressamente a ele, enquanto algo atual e simultâneo" (Gadamer, 2010, p. 6). Diante disso é que vem o exercício de compreender o que a obra diz e tornar esse conhecimento apreensível. É importante, então, ter em mente que o sentido é sempre maior do que o proposto incialmente ou do que qualquer interpretação possa abarcar. É sempre maior do que alguém diz. Todavia, o compreender "realiza o sentido uno do que é dito" (Gadamer, 2010, p. 6). O discurso, então, está direcionado a dizer algo a alguém.

No entanto, o que é dito não exige um compreender literal, o sentido atribuído é sempre maior do que o enunciado. E, não é necessário, nessa tarefa hermenêutica, reconstruir o horizonte histórico da obra (ou autor) para que haja compreensão desta, ou seja, a expectativa de sentido do hermeneuta tem muito mais "peso" nessa compreensão.

O que é importante na análise e interpretação de um discurso acontece de forma semelhante à experiência da arte. Contudo, diferente da hermenêutica histórica com textos, a experiência artística não compreende um único sentido, pois a obra nos obriga a lidar

com nós mesmos. Nessa experiência ocorre uma espécie de *aletheia*, um desvelamento do que estava encoberto, o que provoca encantamento. A compreensão da obra de arte, então, é um encontro com o mesmo que experiencia. É um encontro consigo mesmo. A linguagem da arte propicia a autocompreensão àquele que a experimenta, através da própria temporalidade da obra.

Nessa análise de Gadamer, não é, necessariamente, o artista que diz algo, mas a obra de arte, podendo também gerar interesse aquilo que o artista diz em outras ocasiões, mas isso não é o que a obra de arte "pura" diz. Tudo o que a tradição coloca será importante à compreensão, isso extrapola o conhecimento da obra, atinge também a compreensão da história e, exclui, ao longo da história, a opinião daqueles que sofreram os seus efeitos. Assim, o que permanece é a "conexão de sentido da história para a qual se volta o esforço interpretativo do historiador" (Gadamer, 2010, p. 8). Essa significação dos acontecimentos pode deixar de lado a opinião do autor, sem prejuízo.

A linguagem artística se distingue da linguagem não-artística, pois a obra de arte incorpora um caráter simbólico que, pela hermenêutica, revela todo ente. Essa linguagem se apresenta como um presente absoluto e, ao mesmo tempo, mantém seu dizer disponível para o futuro. A obra afeta os observadores e os chama a mudar de vida, além de revelar o que eles são.

A arte declara algo, e, por isso, nos põe na ordem de algo a ser compreendido. A legitimidade da reflexão hermenêutica da arte é sua relação como experiência pela linguagem, descobrindo o espectador e o mundo através da compreensão. A obra de arte é, então, "uma declaração atualizada" (Silva Júnior, p. 19), visto que ela tem seu próprio presente, vai além da limitação histórica, e possui "um caráter específico quanto a sua temporalidade" (Silva Junior, p. 20).

A hermenêutica, então, revela a cada interação suas características, mas não como tarefa de reconstruir um suposto sentido original da obra de arte, mas nos instiga a compreender o que a

obra diz como experiência da verdade. Por isso, ver a arte como um fenômeno hermenêutico é "tomá-lo enquanto linguagem, presença histórica e declaração como acontecimento de verdade" (Silva Júnior, p. 21)

Gadamer amplia a hermenêutica da linguagem e inclui a obra de arte, considerando-a um modo privilegiado de experiência da verdade. A compreensão é a participação de um sentido que se dá na linguagem, pois "o ser que pode ser compreendido é linguagem" (Gadamer, 1999, p. 687). O que envolve o compreender é, como já dito, a tradição, os preconceitos, e a fusão de horizontes que é o encontro entre o horizonte do intérprete com a obra em questão.

A verdade acontece na linguagem e a arte é mais um tipo de linguagem. Porém, a obra de arte se apresenta ao intérprete como algo que se dirige a nós e nos interpela, e sua mensagem constitui uma linguagem, no sentido mais amplo do termo. Dessa forma, a hermenêutica da arte é uma extensão da hermenêutica da linguagem em que compreender uma obra é participar de um diálogo e da abertura de um mundo.

A obra não é a representação de algo, mas a apresentação de um novo sentido que ocorre aqui e agora, numa linguagem performativa. Assim como na hermenêutica da linguagem, seu sentido não se esgota. Pela sua historicidade, cada pessoa que joga junto com a obra atualiza o que a obra diz.

Como já dito, Gadamer busca superar o subjetivismo, mas ele também procura superar o objetivismo, já que a obra não é um objeto a ser explicado e compreender é deixar-se-dizer pela coisa, assim como acontece na linguagem não-artística. O princípio é o do diálogo com a tradição, numa conversa que precede o intérprete e o forma.

Ao compreender, aplicamos a compreensão ao momento do intérprete, como em qualquer texto. A obra de arte se torna presente quando sua apresentação é atualizada. A fusão de horizontes não consiste em relativizar o tempo da obra em relação ao do intérprete,

mas funciona como mediação diante da obra. O horizonte é transformado no encontro.

A linguagem é entendida em sentido amplo, não apenas com palavras, mas nas formas artísticas que também criam um ambiente dialógico. Tanto a hermenêutica da linguagem como a da arte descrevem como o sentido acontece, isto é, dialógico, histórico e comunitário.

A linguagem transmite a tradição e a possibilidade de compreensão também acontece através da tradição. A linguagem é o lugar comum que orienta o mundo e se desenvolve comunitariamente. Por isso, a hermenêutica funciona como ponto médio entre a tradição e o interpretar do presente. Na filosofia (hermenêutica) de Gadamer, a história assume papel central, pois é com um olhar histórico que a compreensão é mediada pela linguagem.

A visão de que a linguagem está inserida numa tradição além do intérprete vai nortear a importância da mediação linguística em Gadamer, pois assim a obra de arte, entendida como uma "festa", abre espaço para que todos participem e incorpora ao "jogo" artístico o estranho e o contraditório. É nessa capacidade, que abarca tanto a obra de arte quanto as demais formas de linguagem, que se torna possível pensar o comum e o convívio social, dentro da máxima de que o ser humano está dotado de linguagem.

A importância e a dificuldade do estudo da linguagem, segundo Gadamer, reside na nossa impossibilidade de tornar a linguagem objeto, pois sempre que refletimos acerca de algo já estamos imbricados nela. Todo conhecimento que direcionamos ao mundo é, portanto, mediado pela linguagem, seja qual for a tradição a que pertençamos.

HERMENÊUTICA E COMPREENSÃO DA OBRA DE ARTE

A hermenêutica tem um caráter de autocompreensão, pois, para Gadamer, "compreender é sempre um compreender-se" (Ga-

damer, 1997, p. 400). Dessa forma, na compreensão de uma linguagem há o projetar-se e, quando um sentido é apresentado, é construído um sentido do todo – dentro das perspectivas de quem experiencia. Entretanto, o projeto prévio vindouro da tradição acaba sempre sendo revisado de acordo com a imersão na obra ou texto: "há um constante reprojetar, em busca do sentido mais adequado, mas todas as antecipações devem ser confirmadas na coisa" (Heringer Júnior, p. 3)

No movimento da compreensão, o intérprete vai do singular ao universal, seguindo o círculo hermenêutico. Ele busca compreender a particularidade diante do todo. Numa obra de arte, o observador dialoga tanto com suas familiaridades históricas quanto com as peculiaridades dos movimentos artísticos em que uma obra se insere. Assim como pode haver um movimento da unicidade da obra de arte diante do todo dentro do qual a exposição e curadoria justificou a inserção da obra. O universal e o particular dialogam na hermenêutica e são partes do mesmo círculo hermenêutico.

A compreensão depende da atuação do intérprete e de sua produção de conteúdo diante do exposto. Não é uma atitude reprodutora ou passiva. A obra produz uma verdade buscada, não uma verdade individual, mas a verdade da própria coisa diante de sua pretensão de verdade. A verdade não é individual, pois se assim fosse seria subjetivista, algo do qual Gadamer tenta se desvencilhar. A verdade é uma construção dentro do círculo hermenêutico, do jogo da arte, da tradição, dos preconceitos e do diálogo com a obra de arte.

A experiência está sempre aberta a outras experiências, não sendo conclusiva. Entretanto, ela está fincada na finitude humana, já que nossa historicidade impossibilita acumular todas as experiências e dispor de todo o tempo para vivenciá-las. Nossa finitude nos mostra a importância de entendermos nosso passado, que dialoga com o presente da linguagem, e nos forma diante de novas experiências.

"A linguagem é o *medium* da experiência hermenêutica" (Heringer Júnior, 2013, p. 15), para Gadamer. Por isso, na compreensão, não adentramos na realidade do outro, mas nos colocamos de igual para com a coisa. Isso se dá pelo caráter linguístico de se compreender o outro: ele apenas pode se manifestar sobre nós por meio da linguagem, e nós só podemos entendê-lo por esse mesmo meio. Nesse acordo entre as partes é que ocorre o fenômeno hermenêutico.

As obras, enquanto obras, já não respondem às intenções e subjetividades do autor, pois geram novas referências e contingências. A compreensão diz mais sobre o intérprete do que sobre a obra. Ainda que esta seja compreendida cada vez de maneira diferente, ela continua sendo a mesma. Compreensão, então, seria a "apropriação, de modo que o dito se converta em coisa própria, sem que a interpretação pretenda pôr-se no lugar da obra" (Heringer Júnior, 2013, p. 16).

CONCEITOS-CHAVE DA EXPERIÊNCIA DA ARTE

Gadamer aponta alguns conceitos-chave para entender a estética filosófica, e que seriam a base antropológica da experiência da arte. São eles: jogo, símbolo e festa. Todos eles estão relacionados ao tratamento dado ao belo, o qual, para Gadamer, não se vincula a fins nem à utilidade, mas "realiza-se em uma espécie de autodeterminação e respira a alegria com a autoapresentação" (Gadamer, 2010, p. 154). E é apenas isso sobre a palavra o "belo" que o autor se detém. Estudá-los se faz importante pois a hermenêutica da obra de arte tem essa característica diante de outras linguagens. Isso não significa que outras linguagens não possuam tais características antropológicas, mas que, para a hermenêutica da obra de arte, esses conceitos-chave da experiência da arte se mostram especialmente relevantes.

❖ Jogo

No primeiro conceito – o de jogo –, esse elemento se manifesta em toda cultura humana e sua dinâmica é observada em diversas ocasiões. O autor trata a palavra de maneira ampla: o jogo teria a característica de auto-movimento, sem aspirar metas ou finalidades, mas visando o próprio movimento, numa espécie de "excesso, da autoapresentação do ser-vivente" (Gadamer, 2010, p. 154).

Entretanto, o jogo também pode abarcar razão e metas para o jogador, disciplinando e ordenando para si, no próprio movimento do jogo, algumas regras próprias. Gadamer ilustra isso com o exemplo de uma criança que conta a quantidade de vezes que ela consegue quicar a bola no chão antes de a bola escapar de suas mãos. Dessa forma, a criança colocou determinadas regras racionais para si dentro do jogo, num movimento próprio.

Outra característica do jogo é o "jogar-com". Até mesmo o espectador participa do movimento do jogo. No ato de observar, o espectador pode direcionar o jogo e acompanhar o que nele acontece, seja em uma partida de tênis ou em um museu de artes. Além disso, há a característica do jogo ser uma "ação comunicativa" (Gadamer, 2010, p. 165), pois não há distância entre quem joga e quem observa, tornando o espectador parte integrante do jogo. Essa participação do espectador acontece também no momento de compreensão da obra de arte. Nesse momento, toda obra deixa um espaço de jogo que aquele que apreende preenche. Ou seja, mesmo aquele que apenas observa uma obra, faz parte do jogo artístico.

A obra também se caracteriza por sua multiplicidade de sentido em diferentes momentos de observação, mesmo sendo a mesma obra em todos esses momentos. Em cada observação, diferentes elementos podem ser percebidos, e é possível ter diferentes experiências diante da mesma obra, sem que essa perca a sua unicidade.

❖ Símbolo

Para Gadamer, na experiência do simbólico, o particular se apresenta como um fragmento do ser, "um fragmento que algo que lhe

corresponde promete completar" (Gadamer, 2010, p. 173). Essa característica está ligada à experiência do belo, particularmente no sentido da arte.

A significância do belo e da arte remete a não experimentar o particular no particular do encontro, "mas a totalidade do mundo experimentável e da posição ontológica do homem no mundo, assim como a sua finitude ante a transcendência" (Gadamer, 2010, p. 173). Isso não significa que a obra seja uma mera transmissora de mensagem. Ela nos fala enquanto obra de arte, e não como meio ou alegoria para uma concepção, ideia ou conceito.

A obra de arte é insubstituível e não carrega um sentido que possa ser transferido para outras. Seu sentido, por sua vez, está no ato de estar presente. Gadamer, então, constrói o conceito de "construto". Nessa perspectiva, não há algo intencionalmente imposto por alguém, o criador não se encontra em posição privilegiada em relação ao espectador. A obra se mostra no presente, permanecendo sempre acessível e encontrável a quem a observa, o que reforça seu caráter único e insubstituível.

O sentido da arte é "fixado e velado" (Gadamer, 2010, p. 175) em sua estrutura de construto. Isso mostra que a arte não provoca apenas uma abertura de sentido, mas também o fixa e o encobre, sem que ele se perca. A relação com a obra está em construção, pois sua caracterização de construto depende do espectador, que nesse movimento molda o sentido.

A característica de simbólico se atualiza e não remete unicamente a uma significação, mas a incorpora. O representado está presente, sem que isso signifique assumir um lugar ou se apresentar impropriamente ou indiretamente. Não se trata de memória, referência ou compensação na obra de arte, mas da presença do representado na obra.

Outra distinção da obra de arte é que nela não há apenas uma referência a algo, mas torna presente aquilo a que ela se refere. A obra, então, "significa um incremento de ser" (Gadamer, 2010,

p. 176), o que a diferencia de qualquer outra realização humana, segundo Gadamer. A pintura de um rei, por exemplo, não é simplesmente uma referência a este rei, como um documento, mas um incremento nas características do rei e da sua participação no que é o rei.

Gadamer relembra a posição tradicional platônica de que toda obra de arte é uma *mimesis*, uma imitação. Entretanto, ele acrescenta que a obra não significa "imitar algo já previamente conhecido, mas apresentar algo de modo que ele esteja desta maneira presente em sua plenitude sensível" (Gadamer, 2010, p. 177). O autor afirma ainda que a arte sempre apresenta algo, e que a representação simbólica que ela carrega não depende de algo dado previamente. Dessa forma, ele se desvencilha da lição idealista de que o belo é a aparência sensível da ideia:

[...] o encontro com o particular e a aparição do verdadeiro só se dão na particularização em que a arte conquista para nós a sua distinção como algo que nunca pode ser sobrepujado. (Gadamer, 2010, p. 178)

A arte, então, tem essa característica paradoxal de incorporar a si mesma e uma significação referencial, e por isso ela resiste ao puro conceber. Assim, não está relacionada a uma finalidade significativa que necessita de resgate intelectual, mas mantém sua significação em si.

❖ Festa

Enfim, chegamos ao terceiro conceito da experiência artística: o da festa. Esse conceito traz a inexistência de isolamento entre as relações, e a comunhão entre todos. Na festa não há individualização, mas reunião. Junto à festa vem a celebração, na qual se observa a presença dos participantes em um fluxo de momentos que não se dissolvem entre si, segundo Gadamer.

O fenômeno da arte se aproxima também de uma organicidade, na qual a obra de arte apresenta uma "unidade orgânica" (Gadamer, 2010, p. 184). Isso significa que todos que participam do jogo ar-

tístico estão unidos ao todo e vivos dentro da estrutura. As singularidades se concentram em um ponto médio, e nenhuma das partes é "subordinada a uma terceira finalidade determinada, mas todas servem à própria autoconservação e à própria vitalidade" (ibid).

Isso não faz com que a obra, tal qual um organismo, carregue fases da vida como juventude, maturidade e velhice, mas que seja determinada por "sua própria estrutura temporal" (Gadamer, 2010, p. 184). O papel do intérprete, então, é aprender diante de cada obra de arte o tempo de permanência junto a elas. Esse tempo que não é entediante, mas festivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hermenêutica da obra de arte pode, a um olhar desatento, se confundir com a hermenêutica da linguagem, quando se observa que ambas são dialógicas e estão dentro de uma fusão de horizontes entre a tradição, a coisa, e o intérprete. Entretanto, as noções de jogo, símbolo e festa não abarcam todo tipo de linguagem, mas, na filosofia de Gadamer, são conceitos que envolvem toda antropologia da experiência artística.

Ainda que seja comum o "jogo" acontecer em diversas linguagens, o "símbolo" não necessariamente engloba linguagens que indiquem uma participação do intérprete como construto. A obra de arte exige uma construção do ser dentro de uma referência, mas não se encerra nessa referência: o ser permanece em constante construção dentro dela. E, por último, a "festa", em que todos participam da construção do sentido da arte, não costuma acontecer em linguagens marcadas por peculiaridades do meio, que acabam afastando uma participação livre e justa de todos aqueles que queiram dar um sentido à obra.

A hermenêutica da obra de arte, então, tem suas peculiaridades e é um meio *hors concours* de princípios democráticos, intersub-

jetivos e plurais. Embora apresente inúmeras semelhanças com a hermenêutica da linguagem em Gadamer, ela amplia o horizonte da compreensão, convidando mais participantes e mais mundos a serem descobertos com suas inúmeras perspectivas.

REFERÊNCIAS

FERRARI, Flávia Dias de Oliveira. **Começando pelo jogo: compreensão e linguagem em Gadamer**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte**. Tradução: Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

HERINGER JÚNIOR, B. A Hermenêutica filosófica de Gadamer e o direito. **Tradição e Linguagem**, Revista da Faculdade de Direito da FMP, v. 8, p. 9-23.

SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da Silva. Estética e hermenêutica: a arte como declaração de verdade em Gadamer. 2005 Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CAPÍTULO 15

DIREITA E ESQUERDA, SEGUNDO BOBBIO

Dimitrj Zen

INTRODUÇÃO

O livro obteve grande sucesso de vendas e foi traduzido em mais de vinte línguas estrangeiras, tendo suscitado muitos debates também no exterior. Para alguns, já era um clássico do pensamento político do século XX, sendo Bobbio muito respeitado nos ambientes intelectuais de todo o mundo. Ele é muito mais que um panfleto, mesmo que assim pareça na sua estrutura. Contém traços memoráveis pela sua lucidez, e também por algumas páginas, no meu entender, não muito felizes.

Algumas pessoas ficarão horrorizadas descobrindo que Bobbio considerava de direita pensadores como Nietzsche, mas é isso mesmo. Direita irracional, direita que quebra o paradigma simplista que o ateísmo é só de esquerda, e que a esquerda é criatura demoníaca voltada a subverter a ordem do mundo desejado pelo céu. Direita lida e relida por filósofos de esquerda desiludidos, inquietos, à procura de uma margem para evitar um desvio sem fim após a presumida completa realização do *estado social* que constituía, para a esquerda, um fim último.

POR QUE DIREITA – ESQUERDA?

Falar de direita e esquerda em 1994 obviamente ainda fazia sentido, aliás tinha mais de um. Mas, à luz de tudo o que aconteceu no fim da década de 1980 e no princípio do decênio sucessivo, era necessário centrar-se. O sistema comunista havia caído. Tinha caído também o sistema político italiano nascido na Resistencia e dominado pela centralidade do Partido da Democracia Cristã, envolvido como estava em escândalos por processos vários, pela indignação que unia direita e esquerda em um único aplauso dirigido à Procuradoria da República de Milão.

Desaparecia o centro, restavam esquerda e extrema direita. A situação está muito bem descrita por Carmine Donzelli na Introdução da IV Edição: *A cultura política democrática do nosso país, aquela que a partir da queda do fascismo tinha tomado posse do campo e tinha construído uma indiscutível posição de primazia, repentinamente descobria, naqueles anos, e não sem traumas, uma possível materialização da direita, isto é, uma ideia, uma presença, uma opção política que tinha sido removida com tanto empenho. Em todos os primeiros decênios da República, o campo político tinha assumido, na Itália, uma estranha configuração, um tipo de geometria enviesada, que no lugar da esquerda tinha colocado o centro, e não a direita".* Certíssimo. A direita realmente entrava novamente no jogo, ocupando parte do grande vazio deixado pelo Partido da Democracia Cristã, o qual, para muitos especialistas, tinha ido mais à esquerda do seu eleitorado. Mas a esquerda também saía desassossegada e praticamente irreconhecível. Após a queda do Muro de Berlim e do fim inglório (mas felizmente incruento) do comunismo, até mesmo um Partido Comunista como o italiano tinha sentido a necessidade de redefinir-se e de afastar-se da vergonha da verdade histórica do comunismo real. Não bastava dizer *"não fomos nunca como eles e conquistamos o direito de existir com o nosso empenho democrático"*. Alguém sentiu a necessidade de dizer: *"assumimos*

também um outro nome, porque nos tornamos outra coisa em respeito também a nós mesmos".

Mas *Tangentopoli* (*) impedia de assumir o nome da tradição mais consequente à "outra coisa": o termo socialista, na Itália, era sinônimo de cafetão, corrupto ou mesmo canalha. Nasceu, assim, o eufemismo de "*democrático de esquerda"*, porque muitas definições já tinham sido atribuídas e "esvaziadas", desde a de radical até aquela de *social democrático*, enquanto que a etiqueta de *liberal socialista* teria já sido considerada falsa e hipócrita. Nunca foram liberais os comunistas italianos, na verdade, eram *anti-stalinistas,* como nem nos tempos dos *flirt* entre Gramsci e Gobetti. Mas a verdadeira novidade era a volta e a reabilitação da direita. Era preciso esclarecer em termos filosóficos e políticos o que significava o termo **direita, onde ele era diferente do centro**, e porque, nada obstante a queda do Muro de Berlim e a catástrofe do comunismo, a esquerda estava em crise, mas voltava mais do nunca a apresentar-se como força de governo confiável e respeitável em todo o ocidente. Essa situação era clara até mesmo entre os analistas da CIA, que já haviam assinalado esse ponto nos seus relatórios. **(*) N.T.** Tangentopoli, em italiano, significa dizer *Cidade do Suborno ou da propina.* Faz referência à cidade de Milão, onde aconteceu a grande Operação Mãos Limpas (Mani Pulite), na década de 1990, liderada por Juízes que combateram corajosamente essa situação: i**gualdade contra desigualdade**

O livro de Bobbio teve o mérito de dar esclarecimentos essenciais. As palavras chave eram: igualdade contra desigualdade. A esquerda sempre defendeu a igualdade de todos os homens, não apenas diante da lei, mas também diante do tema fundamental da *distribuição da riqueza produzida pelo trabalho humano.*

Em alguns casos, a extrema esquerda tinha também contestado a desigualdade natural e biológica, confirmando que ela poderia ser superada, não tratando-se de verdadeiras diferenças naturais, mas apenas de *diferenças culturais*.

De modo geral, a esquerda tinha dado, com frequência, muita força ao objetivo final de dar a cada um segundo as suas necessidades (Marx), e não, **só,** segundo os seus méritos (diferentes, sem dúvida, seja se se reconheça o princípio da diversidade biológica, seja se haja a tendencia a revisá-la). Esse é o tema central do VI Capitulo, que era de certo modo o coração do livro. "O conceito de igualdade é relativo – escrevia Bobbio – não absoluto. É relativo pelo menos em três variáveis que devem ser sempre consideradas cada vez que se introduza o tema sobre o maior ou menor desejo e/ou sobre a maior ou menor atuação da ideia de igualdade: a) os sujeitos dentre os quais se trata de repartir os bens ou os ônus; b) os bens ou os ônus a serem repartidos; c) o critério sob o qual reparti-los. Em outras palavras, nenhum projeto de repartição pode evitar responder a estas três perguntas: "Igualdade, sim, mas entre quem, no quê, baseado em qual critério?". Combinando estas três variáveis, se pode obter, como é fácil imaginar, um número enorme de tipos de repartição que podem todas chamar-se igualitárias, mesmo sendo diferentes entre si. Os sujeitos podem ser todos, muitos ou poucos, ou um só; os bens a distribuir podem ser direitos, vantagens ou facilitações econômicas, posições de poder; os critérios podem ser a necessidade, o mérito, a categoria, o esforço, e outros mais, e até mesmo a falta de um outro critério, que caracteriza o princípio igualitário ao máximo, que proponho chamar "igualitarista": "A todos a mesma coisa" (2004).

Mas, afirmar que a esquerda é igualitária "não quer dizer que seja também igualitarista", dizia Bobbio (2004). E no entanto ela foi, em certa medida, e assim foi "percebida", Por exemplo, Bobbio negligenciava o elemento sindical, o fato que nos contratos de trabalho não apenas tinha sido introduzido um mínimo de pagamento sindical igual para todos, coisa mais do que sagrada, mas era frequentemente atribuído um teto além do qual seria impossível passar, um verdadeiro desincentivo, levando desse modo a uma substancial proteção do medíocre e do preguiçoso (isto é, daquele

que vai trabalhar apenas para receber), causando um dano àquele que merece, não necessariamente um colaboracionista do patrão, aliás, muito frequentemente e simplesmente um indivíduo preocupado em fazer bem o seu próprio trabalho, portanto *realizar-se, seja até mesmo parcialmente com a sua profissão.* Uma mínima consolação para nós que olhamos do alto das coisas terrenas, mas é preciso entender as pessoas.

Portanto, a esquerda (compreendida) e sindical, talvez aquela mais real do que a real, especialmente entre aqueles grupos de trabalhadores que haviam acabado de escolher sindicatos e partidos de direita, ou tinham se orientado para o *leghismo* (movimento político e sindical regional que se constituiu na Itália no início do século XX), porque cansados do achatamento, havia acabado de impor a própria imagem igualitarista sobre uma esquerda política real que justamente naquele momento começava a interrogar-se a si mesma.

Se há um momento para lembrar, e valeria a pena recordá-lo porque é exemplo de uma direita, não ideológica, mas simplesmente fruto de uma reação ao igualitarismo ideológico, é certamente aquele da marcha dos quarenta mil trabalhadores da FIAT que gritavam pelas ruas de Turim: "Basta com essa confusão, queremos trabalhar!" (2004).

Desprezando esses elementos concretos, o livro de Bobbio aparecia como um ótimo trabalho teórico, ignorando, todavia, as situações práticas que haviam levado a classe operária e o partido comunista a dialogar com as classes médias e, paradoxalmente, a "brigar" com operários e técnicos, isto é, com gente mais do que interessada num discurso e numa opção de esquerda ao ponto de premiar a dedicação seja num plano moral e intelectual que no plano material. Este era o verdadeiro limite da obra de Bobbio, um estudo que não ia a fundo no subsolo, no mundo da vida (ano, p. , grifo nosso) que não chegava ao ponto de alcançar o porquê do qual havia nascido, no mais das vezes muito espontaneamente, um consenso das ideias da direita e um abandono das ideias da moderação, seja de centro que de esquerda.

No país soprava um vento reacionário bem antes que as ideias da direita começassem a se formar e se tornassem visíveis. Umberto Bossi e a Lega correram a interceptá-lo, pelo menos parcialmente. Os neofascistas também agiram rapidamente para se desmarcar do próprio passado, mas a verdadeira obra prima (para quem vê as coisas de modo racional e não emotivo) foi a constituição de *Forza* Itália, um partido constituído em "poucas horas", capaz de transmitir um fortíssimo sinal de mudança (mas também de continuidade com o centro-direita precedente) em mais direções. Mas pedir esse tipo de análise a Bobbio era excessivo. Sabendo-o, com muita clareza, indicar e designar os pontos constituíveis do pensamento da direita, daquele que deveria ter sido, e talvez ainda não fosse, absorvia uma série de deveres analíticos precisos e circunscritos:

a) contestar uma "distinção contestada" exatamente a diferença entre direita e esquerda;

b) evidenciar a presença de mais de uma direita e de mais de uma esquerda em razão de categorias importantes, senão decisivas, quais aquela do *extremismo e da moderação;*

c)aquele de demonstrar dentro das diversas grandes correntes do pensamento político (liberalismo, socialismo e movimento católico), eram possíveis posições tanto de direita que de esquerda, mesmo se, obviamente que em sentido relativo, trabalhando muito sobre a dupla *extremismo-moderação*.

A DISTINÇÃO CONTESTADA

Bobbio partia da constatação que há mais de dois séculos "direita" e "esquerda" são dois termos antitéticos e, enquanto tais, "reciprocamente exclusivos e conjuntamente exaustivos". Nenhum movimento e nenhuma doutrina podem ser contemporaneamente de direita e de esquerda, mas só pertencer a um ou ao outro campo, nem que seja no sentido de uma distinção fundamentada sobre pontos de identificação muito fortes.

Como ponto de partida, não creio que seja possível um melhor. Mas pelo fato da distinção ter sido contestada, e até mesmo negada, Bobbio a relançava, desmembrando, antes de tudo, os critérios em base aos quais tal distinção ainda era possível. Pessoalmente, eu teria começado pela autodenominação, isto é, de como uma doutrina qualquer ou posição se auto certifique, mas Bobbio preferiu partir de "um uso, descritivo para um uso histórico: descritivo, para dar uma representação sintética de duas partes em conflito; qualificativo, para expressar um juízo de valor positivo ou negativo sobre uma parte ou sobre a outra; histórico, para marcar a passagem de uma fase à outra da vida política de uma nação, podendo o uso histórico ser, por sua vez, descritivo ou qualitativo".

Pensar por *oposições*, é típico de diversas disciplinas. "Existem *díades* (oposições/pares) - dizia - nas quais os dois termos são antitéticos, outras nas quais são complementares. As primeiras nascem de um universo concebido como composto por instituições divergentes, que se opõem umas às outras; as segundas, pela interpretação de um universo harmônico, concebido como composto por instituições convergentes, que tendem a encontrar-se e formarem, juntas, uma unidade superior. A dupla direita-esquerda pertence ao primeiro tipo."

Como é possível, pergunta Bobbio, a distinção direita-esquerda agora sempre mais contestada? Uma primeira razão: a crise das ideologias.

Pode-se tranquilamente objetar [...], que as ideologias não desapareceram realmente, ao contrário estão mais vivas do que nunca [...]. A árvore das ideologias está sempre verde. Além do mais, não existe nada de mais ideológico, como muitas vezes demonstrado, que a afirmação da crise das ideologias. Ademais, esquerda e direita não indicam apenas ideologias [...], seria uma indevida simplificação: indicam programas contrapostos [...] contrastes não apenas de ideias, mas também de interesses [...] (Bobbio, 2004).

Bobbio admite que numa sociedade complexa, posições de direita e de esquerda venham a sobrepor-se e a enlaçar-se, como num movimento de dança. Mas refuta que tais complicações possam ter importância decisiva. Admite que possa existir um centro, assim como entre o branco e o preto existe um cinza, mas contesta que a existência do cinza possa chegar a negar enquanto tais seja o branco e o preto. A existência de um centro é explicada em termos de abstrata teoria como a possibilidade de um *Terceiro incluído,* o qual, porém, nada afeta a antítese originária, e assim não a engloba e não a supera, mas se limita a mediar. Diferentemente de um *Terceiro incluído*, pode acontecer, e na realidade está acontecendo, um *Terceiro includente.*

O Terceiro incluso procura um espaço entre dois opostos, e infiltrando-se entre um e o outro, não os elimina mas os afasta, impede que se toquem e no tocar-se, brigam ou impedem a alternativa inevitável, ou direita ou esquerda, e consente uma terceira solução. O Terceiro includente tende a ir além dos dois opostos englobando-os numa síntese superior, portanto anulando-os enquanto tais; em outras palavras, fazendo com que, ao invés de duas totalidades das quais cada uma exclui a outra, e, como o verso e o reverso da medalha, não visíveis simultaneamente, duas partes de um todo, de uma totalidade dialética. Esta se distingue, seja pela totalidade mecânica, na qual o todo deriva da combinação de partes componíveis, e componíveis porque compatíveis, seja pela totalidade orgânica, onde as partes singulares estão em função do todo, e, portanto, não antitéticas entre si, mas convergentes para o centro (Bobbio, 2004)..

O *Terceiro includente* não é um composto, mas uma síntese (de declarado sabor hegeliano) e no debate político não pode senão apresentar-se como *uma terceira via*, que não está no meio entre a direita e a esquerda, "mas pretende estar acima de uma e da outra" (2004). A típica figura do *Terceiro includente* seria hoje o socialismo liberal ou liberal- socialismo. Mas "cada forma de pensamento sin-

tético apresenta sempre um aspecto um pouco paradoxal, porque procura ter unidos dois sistemas de ideias opostos, que a história nos havia já demonstrado, até aquele momento, incompatíveis, e portanto, alternativos [...]" (2004). Se fosse assim tão fácil de ir além, se poderia falar verdadeiramente de superação histórica da *díade.* Mas é assim?

Bobbio (2004) neutraliza, digamos assim, a própria posição pessoal (obviamente liberal- socialista), afirmando que *uma teoria terceiro includente* "pode sempre ser interpretada nas intenções como uma síntese dos opostos, praticamente como uma tentativa de salvar o que pode ser salvo da própria posição, atraindo para si, e, portanto, neutralizando, a posição adversária".

Outras razões para negar a díade eram, para Bobbio, o nascimento de formações transversais, como aquelas dos *verdes*. Mas, à luz da mesma crescente incidência da temática ecológica, acabava por considerar possível uma futura divisão entre verdes de direita e verdes de esquerda.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distinção política. 4. ed. Roma: Donzelli, Roma 2004. (Texto original: 1994).

Obras consultadas:

BOBBIO, Norberto. **Destra e sinistra**: ragione e significati di una distinzione prática. Roma: Donzelli, 1994.

BOBBIO, Norberto. IL **Problema della guerra e le vie della pace**. Bologna: Il Mulino, 2009.

BOBBIO, Norberto. **Elogio della mitezza ed altri scritti morali**. Milano: Il Saggiatore, 2014.

COTRONEO, G. **Tra filosofia e politica, un dialogo com Norberto Bobbio**. Saberia Mannelli: Tubertino, 1998.

GRECO, T. **Norberto bobbio, un itinerário intellettuale tra filosofia e politica**. Roma: Donzelli, 2001.

LOSANGO, M. **Norberto Bobbio una biografia culturale**. Roma: Carocci, 2018.

REVELLI, M. **Norberto Bobbio maestro di democrazia e di liberta**. Assisi: Cittadella Editrice, 2005.

CAPÍTULO 16

POR UM CONCEITO DECOLONIAL DE JUSTIÇA CLIMÁTICA

Almir Clarindo Pereira Junior
Diogo Villas Bôas Aguiar

Ao falarmos do conceito de Justiça, estamos mobilizando um termo fundamental e vastamente discutido desde a antiguidade até os dias atuais; tema central da filosofia política e na filosofia do direito, como base para a organização humana em sociedade, rios de tinta já correram e ainda fluirão acerca deste conceito. Almejar uma definição do que é justo foi e é um exercício da filosofia. Desde os filósofos clássicos como Sócrates, Platão e Aristóteles; na teologia cristã de São Tomás de Aquino e Santo Agostinho; filósofos como Jean-Jacques Rousseau, John Locke, Thomas Hobbes, que constituem a filosofia moderna de pensamento contratualista, assim como Immanuel Kant, que nos traz suas ideias no agir de forma justa para coexistir em liberdade; e na filosofia contemporânea de John Rawls e Jürgen Habermas trazendo conceitos como equidade e princípio da diferença (Rawls) e de deliberação democrática e da própria linguagem (Habermas).

Nosso intuito não reside na exposição destas teorias da filosofia política, e, por isso, não nos deteremos em compartilhar a história do pensamento filosófico acerca da justiça para estes pensadores. Trazendo atenção de que este é um tema fundamental do pensamento filosófico político geral; e não apenas da filosofia como campo conceitual, mas das ciências humanas e das ciências sociais, pois em Marx, em Weber e outros pensadores, há sempre um acerto

conceitual em relação à justiça e ao que rege o fundamento da organização social e do Estado, ou seja, o que legitima, por exemplo, o uso da força pelo Estado, para garantir o bem comum.

Assim, saltaremos para os termos contemporâneos que estão cada vez mais em voga no cenário geopolítico internacional, e mais ainda pela ocasião da Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP30), em Belém, que está acontecendo no momento da escrita deste texto. Termos como "Racismo Ambiental" e "Justiça Climática" ganham força no debate político, e devem também ocupar o debate da filosofia política nas universidades e nos coletivos sociais e da sociedade civil, principalmente nas favelas e nos territórios onde este racismo é vivenciado e estrategicamente projetado para ocorrer.

Comecemos, deste modo, a nos perguntar para além da discussão ocidental corrente no pensamento: de que forma a justiça, em qualquer definição de qualquer filósofo supracitado, lida com os corpos e com os territórios racializados que estão por primeiro experimentar a catástrofe climática planetária? Como a justiça tem chegado aos territórios onde habitam os corpos de pessoas negras e pardas em nosso país? Segue-se, então, o questionamento de pautarmos qual justiça climática estamos nos referindo. Os termos "racismo ambiental" e "justiça climática" surgem nas lutas antirracistas e decoloniais dos Estados Unidos, arrefecidos pelas reivindicações da população negra e periférica, que sofriam diretamente os impactos ambientais dos resíduos tóxicos em seus territórios. Redimensionando os termos não apenas para situações ambientais pontuais e localizadas, mas pautando a catástrofe climática global, temos, na periferia do sul global, e nas periferias racializadas mundo afora, a evidência prática de um racismo que se dá tanto na origem econômica que culmina na crise, quanto nas consequências mais severas dos corpos e territórios que sofreram (e sofrerão) mais e primeiro seus efeitos.

Retomando a pergunta inicial, de como a justiça se relaciona com os corpos racializados e periféricos, podemos "aceitar o fato de

que a justiça falha diante de corpos e territórios negros, os quais ela só pode conceber como excessivamente violentos, e desde aí prosseguir com uma exploração" (Silva, 2024, p. 36). A exploração, da qual se refere a escritora Denise Ferreira Da Silva, é justamente o movimento originado desde a violência total colonial, até os dias atuais.

Malcom Ferdinand nos alerta ao fim de sua Ecologia Decolonial que: "A ecologia é acima de tudo uma questão de justiça" (Ferdinand, 2022, p. 267). Assim sendo, é preciso ressaltar que há uma dívida, e esta dívida pode ser caracterizada como uma dívida ecológica. Em se tratando de uma dimensão jurídica de onde os termos acerca da justiça climática e racismo ambiental se filiam, trataremos das ideias de Denise Ferreira da Silva acerca dos limites da justiça. Será que é possível que clamemos por uma justiça climática? Como se calcula uma "dívida" ecológica?

O pedido por justiça climática e o apontamento de uma dívida se deve justamente a uma responsabilização histórica do colonialismo sobre os territórios e corpos escravizados, assim Ferdinand nos convida a pensar que:

A justiça climática também aponta a responsabilidade histórica dos impérios coloniais pelo aquecimento global com suas revoluções industriais no século XIX. Assim como aponta o colonialismo ambiental da acumulação dos recursos do planeta feita pelos países do norte e sua "dívida ecológica" perante os países do sul (Ferdinand, 2022. p. 260).

Ora, a legitimidade deste apelo por justiça e desta responsabilização buscam evidenciar as origens coloniais da crise climática, endereçar aos impérios coloniais a devastação catastrófica e matricida da mãe terra que o habitar colonial, perpetuado pelo capitalismo, nos deixou. O que devemos nos perguntar é o porquê esta dívida – nos moldes e paradigmas atuais da epistemologia moderna (das categorias sociais, filosóficas, o modo de conhecer da ciência moderna) e da justiça (enquanto legislação) – pode ser caracterizada como uma dívida impagável.

O movimento que Denise Ferreira nos propõe para conhecer os limites da justiça é o de denunciar que em todo momento jurídico a violência está necessariamente presente: "Resituo [...] a minha tese de que a racialidade, precisamente por significar uma relação im/possível, faz com que a justiça (como lei e direitos) colapse, expondo-a como violência" (Silva, 2024, p. 55). Assim, fazer colapsar a justiça, significa analisar as estruturas globais ético-jurídicas na chave da exploração colonial da violência total exercida sobre os corpos de homens e mulheres escravizados, bem como a exploração dos territórios nativos; expondo a violência da subjugação racial/colonial, e entendendo que tal violência, se tornando inerente à relação com o "outro", faz ruir a ideia da imanência de um sujeito de direito.

A Dívida impagável relembra a expropriação, o modo de extração econômico característico da colônia moderna, justamente o momento da matriz jurídico-econômica moderna, na qual o uso da violência total permite a apropriação de valor total que entra diretamente na acumulação do capital (Silva, 2024, p. 155). Tal qual o movimento de Ferdinand, de localizar a gênese do colapso climático que vivemos na dupla fratura colonial e ambiental, Denise Ferreira aloca a *matriz jurídico-econômica moderna também* no uso da violência total colonial. A autora nos conta de uma violência dupla, a jurídica e a racial[217]. A radicalidade do pensamento de Denise, nos instiga a fazer, de fato, colapsar a ideia e o conceito de justiça. Tanto em sua forma contratualista da filosofia moderna, ou mesmo sociologicamente o conceito de justiça e do Estado (como o uso da violência enquanto monopólio exclusivo do Estado, nos escritos de Max Weber), mantém-se a pergunta: qual justiça, para quais corpos e em quais territórios?

O que ambas as concepções de poder jurídico-político conse-

217 "A imagem do outro fabricada pelo conhecimento racial é um efeito de uma violência dupla, a saber: a violência jurídica total responsável por assegurar a expropriação colonial e a violência científica produtora das ferramentas do conhecimento moderno que transubstanciam a expropriação colonial em um déficit natural, isto é, racial" (Silva, 2024, p.169).

guem, na minha opinião, é inscrever o Direito e o Estado na violência – o modo através do qual a razão opera por necessidade – ao se descrever o "estado de natureza" como um cenário de violência. Tanto o Estado quanto o Direito compreendem a violência, tendo autoridade para impedir as ameaças dos indivíduos uns aos outros e as ameaças externas ao coletivo (sociedade política) e tendo autoridade para decidir quando empregar os seus instrumentos de proteção e de punição. Emersos de uma decisão racional, o Direito e o Estado também reconfiguram a autodeterminação; são artefatos da mente racional, a única coisa existente capaz de compreender a necessidade, porque ela é a única que sabe que esses corpos que restringem/regulam manteriam, na sociedade política, a única regra de "natureza divina", qual seja, a preservação da vida (Silva, 2014, p. 75).

Deste modo, uma encruzilhada dialética se instaura: a contradição de querer cobrar uma dívida, em um sistema jurídico que tem suas bases no mesmo problema onto-epistemológico de seu acusado. O réu e as vítimas estão em um jogo de forças desleal e antiético; estão mancomunados o juiz e o réu desta dívida, estão do mesmo lado, partilham do mesmo interesse (de satisfazer os desejos do capital, jogando o mesmo jogo do habitar colonial). O que nos propõe Denise, para uma linha de saída desta encruzilhada é justamente o investimento em uma *poética feminista negra*[218] (ou seja, da potência produtora das máquinas de subjetividade, de desejo, de uma outra relação com a terra, com o outro, de um resgate da mãe terra, contra o matricídio colonial). Os estudos decoloniais, as formas de existir inscritas nos corpos das populações indígenas remanescentes, bem como as técnicas e filosofias do habitar quilombola, cremos ser exatamente disto que

218 "Esta é uma tarefa a ser performada pela intuição e pela imaginação. Quando exploro essas opções, minhas fontes de inspiração são os fracassos da física quântica e as heroínas de Octavia E. Butler. Ambos inspiram uma imagem da existência (para) além do mundo atual da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade, e por isso convidam a um tipo de pensamento – pensamento fractal –, que o acomoda mais do que esses pilares são capazes de sustentar" (Silva, 2024, p.182).

se trata a poiética para uma justiça decolonial, assim como as inspirações para uma poética feminista negra. Afinal, enfraquecer a colonialidade, propondo outras estruturas e compondo novos (ao mesmo tempo que ancestrais) modelos éticos e paradigmas estéticos e políticos, cartografando uma economia do desejo e do habitar que sejam produzidos pelos corpos racializados, pelos condenados a morar em uma terra sem mãe, ou pelos homens lentos de Milton Santos, eis as aspirações de uma justiça climática decolonial.

A tarefa dos Estudo Negros é o desmantelamento do pensamento ocidental, buscaram desenhar programas éticos e epistemológicos capazes de soltar o escravo e o corpo negro das garras da mercadoria, os quais, ao mesmo tempo, revelaram como a violência permite a expropriação da capacidade produtiva do corpo escravo e do corpo negro masculino e feminino enquanto a sua figuração como coisa (no registro da mercadoria) interrompe o potencial radical que a negridade carrega (Silva, 2024, p.110).

É olhando para este *potencial radical* da negridade que uma Justiça Decolonial poderia puxar a linha do desejo. Este viver outramente é a ocupação maior de uma subjetividade produzida não pela máquina capitalista, mas pela poética da decolonialidade (da poética feminista negra de Denise) que, em suas palavras: "exige nada menos do que a decolonização – isto é – uma construção do mundo através da restauração do valor total sem o qual o capital não teria prosperado e do qual ainda se sustenta" (Silva, 2024, p. 96).

Eis o motivo desta dívida ser uma dívida impagável: seria extremamente superficial se reduzíssemos esta dívida a um certo tipo de valor econômico corrente[219], se propuséssemos alguma somatória financeira em relação aos corpos escravizados, aos territórios expropriados, e às implicações ecológicas que assistimos de

219 "Não me refiro à reparação…restituição de determinada quantia que corresponda ao que o capital mercantilista e o capital industrial adquiriram através da expropriação colonial desde o século XVI. A decolonizacão exige a implantação de outras arquiteturas Jurídico-económicas de retificação através das quais o capital global restaura o valor total que continua a derivar da expropriação do valor total rendido pela capacidade produtiva do corpo do escravo e da terra do nativo" (Silva, 2024, p. 97).

tal empreendimento; a proposta deve ser a de carregar esta dívida enquanto uma proposição para outro mundo é colocada. "Necessitamos um des-conhecer e des-fazer do mundo que atinja seu âmago. [...] Um afastamento radical de um certo tipo de Mundo" (Silva, 2024, p. 97). Ora, se os mecanismos perversos do colonialismo e do capitalismo engenham formas sempre atualizadas de mascarar seus fundamentos e paradigmas exploratórios e escravocratas de subjugação racial e violência total, esta máquina da transubstancialização colonial deve ser abordada com mais atenção. A máquina do Estado, portanto, opera com um fundamento de Justiça que deve ser radicalmente criticado e analisado. A teoria política e a filosofia encontram-se na tarefa histórica de analisar suas bases para a proposição de alguma justiça climática decolonial possível, ou para assumir de vez sua origem racial/ colonial, ou para a proposição de novos paradigmas. E idealmente, para ambas.

No fogo cruzado entre a polícia, o Exército traficantes de drogas, esses direitos se colocam em uma posição que a teoria política ainda terá de levar em consideração. Dessa posição, daquela que contempla o horizonte da morte, é impossível distinguir entre a aplicação da lei da polícia e as ações de violação da lei dos traficantes de drogas. Essa (in)diferença reconfigura o modo singular como, no presente global, o Estado desempenha seu papel de subjugação racial. Por essa razão, acredito, os corpos mortos dos adolescentes negros e pardos contam não como baixas de guerras humanas, destravadas porque o Estado precisa trazer os moradores desses espaços de volta para a comunidade ética. Nesse território sujeitado, o Estado atua na (in)diferença; pois os moradores das favelas são ninguém, tendo em vista que a existência deles acontece ante (de frente à) moralidade objetiva, do território ético-jurídico, das estruturas e procedimentos de aplicação da lei que são criados para proteger (Silva, 2024, p. 105).

A crítica de Denise acerca dos limites da justiça, mas também sua nomenclatura enquanto uma dívida impagável, nos remete à

força de sua poética feminista negra de conceber uma máquina que se contraponha – no jogo e na disputa contra a máquina capitalista – que tem como engrenagem fundamental a técnica da transubstancialização, ou seja, de obliterar a fratura/violência total colonial sobre os corpos humanos e sobre a mãe terra (que é a crise climática).

Segundo Denise Ferreira, esta transubstancialização se dá através do conhecimento racial deslocando o registro existencial para o registro também do formal[220]. Insistimos no conceito de máquina no sentido trazido por Félix Guattari em um glossário publicado em 1986, onde a definição de máquina se encontra:

Máquina (maquínica): distinguimos aqui a máquina da mecânica. A mecânica é relativamente fechada sobre si mesma: ela só mantém com o exterior relações perfeitamente codificadas. As máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem, ao contrário, um *phylum*[221] comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades (Guatarri, 1986).

Assim, chamaremos também de máquina de produção, ou ainda, de uma produção maquínica, os movimentos decoloniais que proponham novas poéticas negras feministas (Denise) ou que pratiquem outras formas de habitar o planeta (Ferdinand). Colocando as máquinas enquanto máquinas de luta[222], no sentido do jogo de disputa que identificamos não apenas nos discursos e conceitos, mas na práxis humana de habitar a terra em sentido ético-jurídico.

Este fluxo de produção maquínica busca dar conta do processo de produzir e sermos produzidos, da relação simbiótica entre economia e modo de habitar, entre economia e modo de ser, entre eco-

220 Silva, 2024, p. 91.

221 "Conexões em profundidade e extensas" (Carvalho, A. 2024). Megamáquina e con-dição humana: urgências éticas no mundo da técnica. Cuestiones de Filosofía, 10 (35), 101-121).

222 Máquinas de luta: A função da autonomia pode se encarnar efetivamente em grupos feministas, negros, ecologistas, homossexuais etc. Mas eIa pode se encarnar também em máquinas de luta em grande escala (Rolnik; Guattari, 2006, p. 54)

nomia e justiça. Uma produção desejante, então, passa a retomar sua potência poiética, quando a máquina é codificada em termos de potência (de uma poética feminista negra, de uma *poiésis* decolonial) substancializando nos territórios existenciais, a produção de um habitar a si outramente, de habitar o planeta outramente, e fazer operar outro paradigma ético-jurídico.

Podemos encontrar uma verdadeira fábrica[223] de produção maquínica da qual muito se ocupou Guattari. Inclusive em *Micropolítica: Cartografias do Desejo* seu livro junto com Suely Rolnik, esta máquina de produção de subjetividade – que todavia cremos não se encerrar apenas à produção de subjetividade, mas tocar na estrutura da máquina como um todo – lemos:

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. aos processos de subjetivação, de semiotização – ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica – não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais [...]. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquínicos,econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, intrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos etc. (Rolnik; Guattari, 2006, p. 31).

Ora, erigir uma máquina que se contraponha à estrutura jurídico-política (que legitima o Estado e o *status quo de* genocídio de corpos pardos e negros) em toda sua capacidade de *poiésis* de um novo habitar, de uma nova relação com esses corpos racializados e

223 "A meu ver, essa grande fábrica, essa grande máquina capitalística produz inclusive aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiamos, quando nos apaixonamos e assim por diante. Em todo caso, ela pretende garantir uma função hegemônica em todos esses campos" (Rolnik; Guattari, 2006, p. 16).

com a justiça, de uma nova onto-epistemologia, que não se paute na filosofia ocidental moderna oferecida pelo projeto da branquitude, significa fazer operar o inverso da transubstancialização que nos alertou Denise[224]. Ou seja, a produção maquínica que vai contra esta estrutura colonial e capitalista, ao elucidar seus processos de apreensão da história colonial, e em sua leitura da realidade material do planeta (da dupla fratura, da dívida impagável, da cosmofobia, entre outros) escancara a necessidade (e a produção) deste *outramente* fomentado por Denise, de um *contracolonial* fomentado por Antonio Bispo dos Santos, e tantos outros corpos potentes. "Nós, que decidimos por quebrar a espinha do colonialismo, nossa missão histórica é sancionar todas as revoltas, todos os atos desesperados, todas as tentativas abortadas, afogadas em rios de sangue" (Fanon. 2022. p. 12).

Como estratégia de outra atuação maquínica decolonial do conceito de justiça, seguimos aquilo que Antonio Bispo nos arguiu: "Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo" (Santos, 2023, p. 59), de modo que enfraquecer a produção maquínica capitalista de herança colonial, significa operar outra produção, fazer funcionar outra estética ética e política nas paisagens da terra. A Luz negra como outra possibilidade de ler o mundo como conhecemos. A luz negra postulada na forma generativa, um conhecimento que demanda outras ferramentas para ser apreendido. A luminosidade da luz negra revela o que está oculto, transparente em conformidade com a norma. Trazer esse pensamento nos tempos de hoje

224 "Ao tomar diferença racial, um produto do primeiro momento do conhecimento racial como datum, a sociologia das relações raciais montou um enunciado que atribui às causas sociológicas – preconceitos, discriminação e segregação – da subjugação racial, à presença dos "outros da Europa", diferentes física e mentalmente, em configurações sociais construídas por brancos/europeus colonizadores e seus descendentes. Com isso, ela montou a dialética racial, o movimento de pensamento responsável por]...], tornar a defasagem econômica resultante da expropriação colonial em atualização de um atributo natural [...] dos que tiveram o valor total de seus territórios e trabalho apropriado. Neste movimento(...) do conhecimento racial, transubstancia efeitos da expropriação colonial em defeito moral (preconceitos e crenças raciais irracionais dos brancos) vis-à-vis um déficit natural (traços corporais que expressam o não-europeísmo). Em outras palavras, neste processo, os métodos e práticas jurídico-econômicas (violência total e expropriação do valor total) da expropriação colonial são desaparecidos" (Silva, 2024, p. 168).

é um exercício de experimentação sobre o futuro e o mundo; uma experimentação implicada nos rastros para a ancestralidade (Silva, 2024, p. 15).

Tomando como base as ideias de Malcom Ferdinand de apreender o Navio Negreiro "como um dispositivo colonial que simboliza um encontro particular entre Europa, África e as Américas" (Ferdinand, 2022, p. 164) devemos produzir um dispositivo contracolonial ou decolonial de figuras de fuga deste dispositivo do navio negreiro. Em seu livro, Malcom nos apresenta cinco dessas figuras de fuga do Navio Negreiro. São elas, em primeiro lugar: o negro destroco, caracterizado pelo abandono de si, ou seja, aquele que diante da violência total da colonização, abre mão de si; a figura do suicida, que opera uma eliminação de si diante do horror colonial; a terceira figura de fuga é o quilombola, que escolhe partir por si, ou seja, escapar das garras colonizadoras da escravidão e servidão dos colonos nos territórios colonizados, para instaurar um território não colonizado, habitado por si mesmo (uma subjetividade não sujeita a escravo) e autônomo da violência total colonial.

A quinta figura é a do vingador, que diante do escândalo da violência colonial, decide fazer o outro partir; seguida pela última figura que é a do kamikaze, aquele que, ao ver a sua habitação (territorial telúrica e existencial de si) ameaçada pela violência total colonial, decide fazer o mundo partir, afundar o navio, explodir os territórios (todos).

Essas figuras nos apontam algum tipo de alternativa, de fuga desta habitação colonial terrível. Porém, ressaltando a experiência quilombola, podemos observar um tipo de fuga que, partindo por si da violência colonial, instaura um território protegido onde uma forma particular de habitação da terra irá existir, e onde um habitar a si será também defendido pelo quilombismo enquanto território existencial. "Diante de um habitar colonial devorador de mundo, os quilombolas colocaram em prática outra maneira de viver junto e de se relacionar com a terra" (Ferdinand, 2022, p. 168). Ferdinand

continua apontando que esta ecologia quilombola "aporta a prática ecologista como condição da emancipação" (*Ibid.*, p. 170). Cremos ser o exato momento em que ainda nos encontramos, um ultimato de paradigma habitacional do planeta, onde o que está em jogo é emancipar-se (do modo de habitar colonial destruidor) ou assistirmos a morte da sujeição à forma capital/colonial de expropriação da vida humana.

Em outras palavras, como a racialidade pré configura a impossibilidade [...] a crítica da subjugação racial deve mirar o próprio delineamento do território da justiça – isto é, um texto ético que sustente nossas deste reconhecimento e recuperação legal deveria tornar-se o objeto da crítica radical (Silva, 2014, p. 111).

O modo de morar no quilombo, a forma de habitar quilombola, as formas dos corpos racializados (pretos e pardos e indígenas) habitarem as favelas, é o resultado de uma fuga deste corpo antes escravizado e trancafiado no porão do navio, para um corpo que agora desenvolve técnicas de habitar um território livre. Esta liberdade permite a este corpo quilombola inventar práticas agrícolas, culinárias, desenvolver cuidado, desejos, afetos, explorar uma nova forma de viver da mãe terra que ele acaba por instaurar na emancipação de seu corpo.

Este exemplo de figura de resistência à habitação colonial da terra nos informa alguma inspiração no campo de outras possibilidade de existir e se relacionar com a terra, porém, estendida a violência colonial para os efeitos do colapso climático contemporâneo, é preciso que as produções decoloniais (ou toda sorte de outras nomenclaturas poéticas, e mesmo aquelas ainda sem nome, ou fora da ordem das palavras e da linguagem) criem este território do quilombo não enquanto reduto, onde seu externo esteja destruído e seu interior esteja protegido, (como já nos alertou Ferdinand): *a fuga do mundo não muda o mundo*, não é uma solução para o fim do habitar colonial e da escravidão, simplesmente escapar dela, é a constatação de uma fuga legítima, mas que precisa ser potencializa-

da, alargada. É esta crítica radical que Denise se refere, e que aqui colocamos no campo da produção de um novo paradigma de justiça, de habitação, uma dimensão ética, de fato.

Embora os senhores desta colonização capitalista ecocida estejam já tramando a colonização de outros planetas, abandonar a mãe terra e assistir ao matricídio não é uma opção para os filhos da terra, para os que vivem com seus corpos atribuídos à esta dívida impagável, para o corpo racializado que habita os morros, o sul global, e vive a realidade do racismo ambiental, não será possível embarcar no navio espacial para uma outra colonização planetária.

Daí decorre a ideia de que as técnicas e alternativas surgem justamente destes territórios, de quem vive na sua pele a realidade brutal das habitações perversas e precisa erigir uma habitação possível. A crise atinge primeiro a periferia e, portanto, é dela que advém as alternativas e tecnologias de produzir um *outramente* habitável mundo. É preciso, assim: "abrir outras compreensões do mundo, outras epistemes, outras filosofias, outras possibilidades de conhecimento da mãe terra originária e daqueles que dela foram arrancados" (Ferdinand, 2022, p. 272). O autor, assim como Denise Ferreira, nos aponta para este *Fazer-mundo*, para pensar um mundo *outramente*.

Esta limpeza de terreno – a exposição e a exumação da separabilidade – é animada pela urgência de confrontar a violência (autorizada e justificada) total da polícia e das cortes de justiça, a qual ainda é facilitada pelas arquiteturas coloniais operando no presente global. Seu intuito é reclamar, demandar a restituição do valor total expropriação das terras do nativo e do corpo do escravo (Silva, 2014, p. 87).

É emblemático, no sentido de nos colocar bem desenhado o desafio do colapso climático que vivemos, uma frase escrita por Ferdinand (2022, p. 172) ao explicar um dos modos de fuga do habitar colonial: "essa terra por túmulo ou berço". Quando os corpos racializados quilombolas (os ninguéns) erigem para si uma outra

forma de vida e de habitação, o que se diz, em outras palavras, é: ou morreremos nesta terra, junto à mãe assassinada desde o empreendimento colonial, ou erigimos um novo habitar (quilombola, originário, feminista negro, poético, decolonial) onde seja possível que resgatemos um vínculo com a terra, com os territórios existenciais e com o ambiente que habitamos, de modo que o radical para uma novidade se instaure na relação entre humanos e não humanos neste planeta, e que um novo território ético-jurídico seja instaurado.

Essa (in)diferença, que marca uma posição ética, está sempre já significada nos corpos e territórios do sujeito racial subalterno que os instrumentos sociológicos da verdade racial inscrevem como expressões e produtoras de sujeitos sujeitados, aqueles seres humanos cuja singularidade/diferença as ferramentas formais (externas/espaciais) do conhecimento racial produzem como sujeitos de necessitas (determinação externa), e não de vida (autodeterminação) (Silva, 2014, p. 107).

Contudo, o esforço deste texto, busca formar um tecido para alimentar a *poiésis* de uma fábrica onde as máquinas decoloniais poderiam, quem sabe, fornecer uma roupagem para este habitar decolonial do planeta, direcionando uma ética que aponte para sujeitos de vida, autodeterminados. Erigindo um paradigma ético-político-jurídico que seja fundamentado nos estudos negros, nas poéticas feministas, nas técnicas e praxis quilombolas; principalmente por entendermos que as possíveis respostas para uma justica outramente orientada, seja oriunda da ancestralidade da potência desses corpos racializados que hoje se encontram ainda impossibilitados de exercer suas potencias (da negridade, como nos diria Denise) devido às marcas da fratura colonial, inclusive em suas implicações de estruturas jurídico-politicas globais.

REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Zahar, 2022.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial:** pensar a partir do mundo caribenho. Osasco: Ubu, 2022.

GUATTARI, Félix - **As três ecologias**. 21. ed. Tradução: Maria Cristina F. Bittencourt; Campinas: Papirus, 2012.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**. Editora 34, 2012.

ROLNIK, Suely; GUATTARI, Félix. **Micropolítica:** cartografias del deseo**.** Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos; PEREIRA, Santídio. **A terra dá, a terra quer.** Osasco: Ubu, 2023.

SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável:** uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo. Companhia das Letras, 2024.

DADOS DOS AUTORES



Allyson Pereira de Almeida

Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL/CCHLA) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestrado em Filosofia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Especialização em Docência para a Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (IFES). Especialização em Ensino de Filosofia Faculdade Dom Alberto (FDA). Graduação Bacharelado e Graduação Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Atualmente Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Professor do Instituto Federal da Paraíba (IFPB), atuando no Campus de Itaporanga. É membro e pesquisador do GT ‘’Criticismo e Semântica’’ (ANPOF) e Editor-Chefe da Revista Instante (UEPB).

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3971-5084
Lattes: http://lattes.cnpq.br/2028442877452320
E-mail: allyson.almeida@servidor.uepb.edu.br



Almir Clarindo Pereira Junior

Graduação em Ciências Socais pela Universidade Federal de São Paulo (UFSP). Mestrando pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Mestrado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Atua com Sociologia da Literatura, Identidade Contemporânea, subjetividade, Filosofia da Diferença.

ORCID: https://orcid.org/0009-0008-8224-7694
Lattes: http://lattes.cnpq.br/9478668654043950
E-mail: almirjucla@gmail.com



Álvaro Veloso Francisco Bô

Graduação em Filosofia pela Universidade Pedagógica de Moçambique. Mestrado em Ensino de Filosofia pela Universidade Pedagógica de Maputo (Moçambique). Doutor em Filosofia pela Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Diploma de Honra pelo Departamento de Letras e Humanidades da Universidade Pedagógica de Quelimane (Moçambique). Docente da Universidade Licungo, Moçambique.

ORCID: https://orcid.org/0009-0007-8372-466X
E-mail: alboju3@gmail.com



Christian Iber

Doutorado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Livre Universidade de Berlim. Atualmente é Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Livre de Berlin, Alemanha. O diploma de doutorado é, ao mesmo tempo, diploma de formatura em três faculdades: Filosofia, Filologia Germânica e Politologia. Atualmente é pesquisador do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD) na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

ORCID: https://orcid.org/0009-0008-9252-5790
Lattes: http://lattes.cnpq.br/1483151727919512
E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de



Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa

Mestre pela UFPE. Doutor e Pós Doutor pela UFRGS. Atualmente realiza Pós-Doutorado no PPGFIL da PUCRS sob supervisão do Prof Dr Agemir Bavaresco, onde desenvolve projeto de pesquisa ‘’Por uma teoria crítica da Justiça: racionalidade, normatividade e juridicidade’’. Professor visitante na Universidade de Buenos Aires, em especial no Instituto Gino Germani, onde lecionou na graduação e na Pòs Graduação. Consultor de diversos órgãos e agências de fomento no Brasil e exterior. Parecerista UBACYT 2014-2017 e Programación de Proyectos de Investigación UBACYT 2018 Modalidad I, ambos, na Universidade de Buenos Aires no sistema Sisgeva. Web of Science ResearcherID AAG-9065-2019.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3048-1701
Lattes: http://lattes.cnpq.br/3081507777738281
E-mail: danilocostaadv@hotmail.com



Dimitrj Zen

Pós-graduação em bioética, ecologia humana, ciência da comunicação e metodologia do ensino pela Universidade de Veneza. Mestrado em Filosofia pela Universidade de Roma. Iniciou os estudos de doutorado em Filosofia pela Universidade de Lisboa, mas teve de se afastar antes de concluir a pesquisa. Foi professor, nos cursos de Pós-graduação em Semiótica e Comunicação na Universidade Anhembi-Morumbi de São Paulo (Laureate International Universities) e de Filosofia e Estética na Faculdade Paulista de Artes (São Paulo). Lecionou Bioética, nos cursos de Pós-graduação da Aprofem (Sindicato dos professores de São Paulo.) e Linguística e Second Language Acquisition para os professores da Prefeitura de São Paulo. Professor da Fecibesp e, alem disso, Professor de Língua Italiana Instrumental para fins acadêmicos nas Universidades Anhanguera, faculdade Claretiano, Faculdade Unisantanna e Faculdade Santa Marcellina de São Paulo. Autor do *Pequeno Manual das Frases Feitas da Língua Italiana* (Hucitec), *Análise do Discurso das Biotecnologias* (Annablume) e *Ensaios de Comunicação Integrada* (Hucitec). Atualmente, Professor (voluntário) de Língua Italiana na UNICAP/PE.

ORCID: https://orcid.org/0009-0002-6256-3346
Lattes: http://lattes.cnpq.br/2587531776731877
E-mail: dimitrizen@libero.it



Diogo Villas Bôas Aguiar

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal Santa Maria (UFSM), com período sanduíche na Université de Toulouse II. Professor do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (PPGFIL). Desenvolve pesquisa sobre a teoria da significação em Husserl. É membro efetivo do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Fenomenologia, pesquisando especialmente temas como alteridade, metafísica, sentido e linguagem.

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4004-0018
Lattes: http://lattes.cnpq.br/6448970021699119
E-mail: diogo.aguiar@unicap.br



Fernando Joaquim de Santana

Graduação Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENI). Graduação Bacharelado em Teologia pela Faculdade de Teologia Integrada (FATIN). Graduação Licenciatura em Sociologia pelo Centro Universitário (FAVANI). Graduação Licenciatura em Pedagogia pela Faculdade KÜRIOS. Graduação Bacharelado em Direito Faculdade Santa Helena. Mestrado e Doutorado em Ciências da Educação pela Université Libre des Sciences de L'homme de Paris. Doutorado em Teologia pela Faculdade de Teologia e Psicanálise de Pernambuco. Presidente da OTEMISA FATESA. Atualmente é Professor do Ensino Fundamental na Cidade do Recife.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/7396065179704558
E-mail: professorfernandojoaquim@gmail.com



Fúlvio Anderson Pereira Leite

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Santa Fé em São Luís do Maranhão.

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1479-6604
Lattes: https://lattes.cnpq.br/1481930428050357
E-mail: fulvioleitepr@gmail.com



Helder Remígio Amorim

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Possui estágio doutoral no Institut d'Histoire du Temps Présent – IHTP (Paris). Mobilidade discente no Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é professor do Mestrado em História da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Editor-Gerente da Revista de História da UNICAP. Editor Assistente da Revsita do Arquivo Público do Estado de Pernambuco (APEJE).

ORCID: http://orcid.org/0000-0002-6006-9988
Lates: http://lattes.cnpq.br/9130968646928214
E-mail: helder.remigio@unicap.br



Isabela Cristina do Monte Nunes

Mestranda em História pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Bacharela em Administração e em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Especialização em Planejamento e Gestão Organizacional pela Universidade de Pernambuco (UPE). Especialização em Gestão Educacional pela Universidade Maurício de Nassau (UNINASSAL)

ORCID: https://orcid.org/0009-0004-2685-3180
Lates: http://lattes.cnpq.br/4520160656895751
E-mail: isabelacmnunes@outlook.com



João Ferreira Braga

Graduado e pós-graduado em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestrado em Direito pela Universidade de Coimbra Portugal. Atualmente, é doutorando pela Universidad de Salamanca Espanha. Integra os quadros docentes da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) (Especialização) e da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) (Especialização, Graduação e áreas de extensão e pesquisa). Em Brasília, é professor da Pós-Graduação do Centro Universitário de Brasília UNICEUB. É membro efetivo do

Instituto Brasileiro de Direito Processual IBDP. É membro titular do Instituto Iberoamericano de Direito Processual IIDP. É membro honorário da Academia Brasileira de Direito Processual Civil ABDPC. É membro do Instituto Português de Processo Civil IPPC. Parecerista da Revista do Tribunal Regional Federal - 1 Região. É avaliador pelo INEP MEC. Membro do Conselho Editorial da Revista de Derecho Procesal de la Asociación Iberoamérica de la Universidad de Salamanca - USAL. Advogado.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2791-2056
Lattes: http://lattes.cnpq.br/3548046124930713
E-mail: joao.braga@unicap.br



José Arnaldo Lima Dias

Graduação Bacharelado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Graduação Licenciatura pela Ação Educacional Claretiana. Licenciatura em História pela Ação Educacional Claretiana. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Católica de Pernambuco (PPGH-UNICAP). Atualmente é Auxiliar Administrativo na Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Filosofia e História.

ORCID: https://orcid.org/0009-0006-4554-5305
Lattes: http://lattes.cnpq.br/5534566034387564
E-mail: josearnaldolimadias@gmail.com



Karl Heinz Efken

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Curso de Filosofia Pura - Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen/ Alemanha. Graduação em Teologia pelo Instituto de Teologia do Recife (ITER). Atualmente é professor Adjunto IV da Universidade Católica de Pernambuco. Exerceu a função de professor gestor do American College of Brasilian Studies. É professor e pesquisador do curso de Filosofia, do Programa de Pós-graduação stricto senso (mestrado) em Filosofia. Suas atividades de ensino, pesquisa e extensão giram em torno de temas ligados à filosofia (filosofia política, filosofia da linguagem), ao pensamento de Jürgen Habermas e à educação (formação profissional, avaliação, projetos pedagógicos, inter e transdisciplinaridade), à ética (ética geral, ética do discurso, direitos humanos, justiça) e a Análise do Discurso. (Norman Fairclough, Teun Van Dijk, Ruth Wodak).

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5432-5220
Lattes: http://lattes.cnpq.br/4200543767832607
E-mail: karl.efken@unicap.br



Leonardo José da Costa Siebra

Graduação em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Graduação em Comunicação Social, Publicidade e Propaganda pela Faculdades Integradas Barros Melo. Graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Mestrado pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-5693-0067
Lattes: http://lattes.cnpq.br/1326367091847603
E-mail: ljsiebra@hotmail.com



Marlene Vendas Carneiro Leão
Mestre em Mediação e Resolução de Conflitos pela Universidad Europea del Atlántico UNEATLANTICO. Mestranda em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (ÚNICAP). Graduada em Ciências Econômicas pela Faculdade Boa Viagem (FBV). Especialista em Gerenciamento de Projetos pela Fundação Getúlio Vargas.

ORCID: https://orcid.org/0009-0007-1294-2117
Lattes: https://lattes.cnpq.br/6772112422046947
E-mail: marlenevendascl@yahoo.com.br.



Martha Solange Perrusi

Doutorado em Ciências da Linguagem pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federa de Pernambuco (UFPE). Bacharelado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Atualmente é Professora do Programa de Pós-graduação, Mestrado em Filosofia (PPGFIL/UNICAP). Pesquisadora em Castoriadis e Nietzsche.

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6088-5224

Lates: http://lattes.cnpq.br/5664387404400269

E-mail: martha.perrusi@unicap.br



Michele Nicoletti

Professor titular Departamento de Letras e Filosofia da Universidade de Trento. Professor titular da Escola de Estudos Internacionais (SSI). Itália. Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Bolonha. Bolsa de estudos de dois anos para pós-graduação.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0233-9134

E-mail: michele.nicoletti@unitn.it



Neil Mehta

Doutorado em Filosofia, Humanidades e Ciências Sociais pela Universidade de Michigan, Estados Unidos. Mestrado em Filosofia, Humanidades e Ciências Sociais pela Universidade de Michigan, Estados Unidos. Bacharelado em Filosofia, Humanidades e Ciências Sociais pelo Swarthmore College, Pennsylvania, Estados Unidos. Professor de Filosofia na Universidade Nacional de Singapura (NUS). Projetos principais de pesquisa e um projeto secundário: o primeiro projeto é em epistemologia, reuni argumentos – mais metafísicos do que linguísticos – que favorecem o contextualismo ou o ceticismo em relação ao invariacionismo não cético; o segundo projeto de pesquisa é em filosofia da percepção, defendo o pluralismo rico, em que a percepção consciente consiste em dois tipos muito diferentes de consciência sensorial que são exercidos em conjunto: (i) consciência representacional de detalhes e (ii) consciência não representacional, em parte reveladora da essência, das qualidades sensoriais. Além disso, também considero questões metafísicas sobre a natureza do fundamento.

ORCID: https://orcid.org/0009-0000-1074-4300
email: neil.jag.mehta@gmail.com



Nilo Ribeiro Júnior

Doutor em Filosofia pela UCP- Braga - Universidade Católica Portuguesa. Doutor em Teologia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte; Mestre em Ética teológica pela PUG – Pontifícia Universidade Gregoriana – Roma; Graduado em Filosofia pela UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte; Graduado em Engenharia Industrial pela Universidade Mackenzie – São Paulo. Professor/Pesquisador do Programa de Pós-graduação Mestrado em Filosofia e no Programa de Pós-graduação Mestrado e Doutorado em Ciências da Linguagem na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Tem experiência como docente há mais de 30 anos no Ensino Superior na área de Ética filosófica e Ética teológica com ênfase na Filosofia da alteridade e filosofia do corpo.

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1100-718X
Lattes: http://lattes.cnpq.br/8047378549590212
E-mail: nilo.ribeiro@unicap.br



Rafael Freire da Silva

Graduação em Engenharia Civil pela Universidade de Pernambuco (UPE). Participou do Programa Ciência Sem Fronteiras na Universidade de Surrey da Inglaterra. Está cursando a Graduação em Artes Visuais na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente é mestrando me Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

ORCID: https://orcid.org/0009-0007-9229-9984
Lattes: http://lattes.cnpq.br/0892761435053025
E-mail: Rafael.freire93@gmail.com



Ricardo Laleff Ilieff

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. de graduação e pós-graduação na área de teoria política e social. Membro do conselho editorial da revista Anacronismo e Irrupción (IIGG). É especialista em pensamento político clássico. Professor adjunto da Universidade de Buenos Aires, Instituto de Pesquisas Gino Germani da Faculdade de Ciências Sociais.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9058-6580
E-mail: ric.lal.ilie@gmail.com



Rosângela Araújo Viana de Lira

Mestrado em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente é Professora Adjunta da Universidade Católica de Pernambuco e Assessora no 4º Juizado Especial Criminal da Capital (TJPE-PODER JUDICIARIO DE PERNAMBUCO).

ORCID: https://orcid.org/0009-0005-6632-0618
Lattes: http://lattes.cnpq.br/8112866328134021
E-mail: rosangela.lira@unicap.br

ORGANIZADORES



Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa

Mestre pela UFPE. Doutor e Pós Doutor pela UFRGS. Atualmente realiza Pós-Doutorado no PPGFIL da PUCRS sob supervisão do Prof Dr Agemir Bavaresco, onde desenvolve projeto de pesquisa ‘’Por uma teoria crítica da Justiça: racionalidade, normatividade e juridicidade’’. Professor visitante na Universidade de Buenos Aires, em especial no Instituto Gino Germani, onde lecionou na graduação e na Pòs Graduação. Consultor de diversos órgãos e agências de fomento no Brasil e exterior. Parecerista UBACYT 2014-2017 e Programación de Proyectos de Investigación UBACYT 2018 Modalidad I, ambos, na Universidade de Buenos Aires no sistema Sisgeva. Web of Science ResearcherID AAG-9065-2019.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3048-1701
Lattes: http://lattes.cnpq.br/3081507777738281
E-mail: danilocostaadv@hotmail.com



Ermano Rodrigues do Nascimento

Graduado em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Mestrado em Filosofia Social e Política pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutorado em Ciências da Educação pela Universidade do Porto (UPORTO/Portuga). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL/UNICAP). Faz parte da Linha de Pesquisa em Ética, Fundamentação Moral e Valores Humanos, com projeto de pesquisa em Bioética: desafios ético-morais na contemporaneidade a partir da concepção de corpo, suas possibilidades e limites existenciais no contexto da medicina e da biomedicina, Membro do grupo de pesquisa CNPQ: Corpo, Fenomenologia e Genealogia. Sua atuação está relacionada aos temas: filosofia, bioética, ética e sociedade, políticas públicas, cidadania, Estado, democracia e filosofia política. Membro do Comitê de Ética (CEP/UNICAP). Membro da Comissão Científica da Revista Instante/UEPB. Avaliador da Revista Prometheus/UFS. Editor/Chefe da revista Ágora Filosófica do PPGFIL/UNICAP.

LATTES: https://lattes.cnpq.br/1006495031500611
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2064-6813
E-mail: ermano.nascimento@unicap.br



Miguel Angel Rossi

Possui graduação em Licenciatura en Filosofía - Universidad de Buenos Aires (1991), mestrado em Ciências Sociais, orientação em Ciência Política - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (1999) e doutorado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2004). Atualmente é professor titular - Universidad de Buenos Aires, professor titular pesquisador do Instituto Gino Germani e pesquisador permanente do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofía Política, atuando principalmente nos seguintes temas: estado, guerra, democracia, san agustín e polis. Regularmente profere cursos de pos-graduacao na USP.

E-mail: mrossi@lorien-sistemas.com


EDIÇÕES
HUMANITAS


PPGFIL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO