

São Paulo - 1/2025
eISSN: 2317-806X
ISSN: 1517-0128



CADERNOS de **44**
Ética e
Filosofia Política

CADERNOS de
**Ética e
Filosofia Política**

VOLUME 44 (1)

FFLCH
USP

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Volume 44, Nº 1 - São Paulo - 1º semestre de 2025

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

Editores: Thiago Vargas (responsável institucional), Maria das Graças de Souza (editora emérita), Christiane Cardoso Ferreira, Giovana de Oliveira Penha Alves, Hannah Lourdes Ramos, José Valdir Teixeira Braga Filho, Mariana Di Stella Piazzolla, Matheus Romero de Moraes, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Yasmin Alcantara Galvão Pereira.

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

Imagem de capa: *La vérité sortant du puits armée de son martinet pour châtier l'humanité* – Jean-Léon Gérôme (1896) – Museu Anne de Beaujeu, Moulins, França.

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Carlos Gilberto Carlotti Júnior

Vice-reitor: Profa. Maria Arminda do Nascimento Arruda

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Adrián Pablo Fanjul

Vice-Diretora: Profa. Silvana de Souza Nascimento

Departamento de Filosofia da USP

Chefe: Prof. Eduardo Brandão

Vice-chefe: Alex de Campos Moura

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Edelcio Gonçalves de Souza

Prof. Luiz Sérgio Repa

Endereço para correspondência:

Prof. Thiago Vargas

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

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

E-mail: cefp@usp.br

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

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

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

A revista *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

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

Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne periodicamente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um vasto corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área, buscando promover o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, bem como tem editado dossiês temáticos, conduzidos, conjuntamente com o corpo editorial da revista, com editores e editoras convidados.

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

O(a)s editore(a)s

Nota de Pesar

É com profundo pesar que os editores dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* lamentam o falecimento de Alessandra Tsuji, ocorrido recentemente em decorrência de um câncer agressivo. Sua ausência, para este corpo editorial, representa uma perda irreparável.

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, Alessandra era conhecida também pelas novas gerações de graduandos de nossa faculdade por sua atuação sensível, rigorosa e generosa na monitoria de diversas disciplinas, dentre elas, “Introdução à Filosofia I”, “Filosofia Geral I”, e do projeto “Práticas de Leitura e Escrita Acadêmica” (2018 a 2021). Sua formação acadêmica se deu toda na USP, tendo se dedicado na pós-graduação aos estudos sobre John Locke sob a orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros. Sua dissertação tratou sobre o governo civil no *Segundo Tratado sobre o Governo* (2017) e sua pesquisa doutoral foi sobre medicina e filosofia política em Locke, infelizmente, inacabada. Entre 2022 e 2023 realizou pesquisa no exterior, na *Sorbonne Université* com apoio financeiro CAPES-Print. Academicamente ativa, participou do grupo de pesquisa *Res Publica* e do *Matrizes do Republicanismo*, além de editora desta revista. Assim, sua presença marcante em espaços de pesquisa, ensino e debate foi fonte de inspiração para estudantes, colegas, amigas e amigos que tiveram o privilégio de partilhar caminhos com ela.

Esgotadas as possibilidades de tratamento com cura, a delicadeza e gentileza que eram suas marcas, deram lugar à coragem e lucidez no enfrentamento de sua própria finitude. Inevitavelmente, por sua sensibilidade, humanidade e raciocínio crítico, Alessandra passou a refletir sobre a questão do processo de morrer com dignidade, especialmente em pacientes terminais de doenças incuráveis e dolorosas. Como boa pesquisadora da área de Ética e Filosofia Política, passou a se dedicar a compreender sobre eutanásia, ortotanásia, suicídio assistido, cuidados paliativos. Assim, a dignidade e a diminuição do sofrimento físico, mental e emocional foram seu “norte” nestes seus últimos meses de vida, colocando em questão, para todas e todos que estiveram ao seu lado neste primeiro semestre de 2025, um tema negligenciado em nossa sociedade, mas que urgentemente precisa ser recolocado em pauta no nosso país. Este foi seu último legado às pessoas mais próximas que puderam acompanhá-la.

À família, aos amigos e à comunidade acadêmica que com ela conviveu, expressamos nossa solidariedade e profundo respeito. Seu legado certamente permanecerá vivo na memória afetiva e intelectual daqueles que foram tocados por sua trajetória.

Homenagem a Alessandra Tsuji, a editora

Alessandra Tsuji começou as atividades como editora dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* da USP no n.º 26, publicado no primeiro semestre de 2015. Desde então, e durante dez anos, contribuiu ativamente para os processos de editoração de pelo menos trinta números, incluindo este. Enquanto editora, era competente e criteriosa com a escolha de pareceristas, cuidadosa com os textos; enquanto colega de trabalho, era sempre gentil e disposta a ajudar aqueles que ingressavam na revista, com excepcional atenção aos detalhes. Alessandra era, antes de tudo, reconhecida por ser uma pessoa profundamente humana e com rara delicadeza no trato com as pessoas. Além disso, demonstrava um extraordinário senso de responsabilidade, com grande empenho em relação ao trabalho e ao legado dos *Cadernos*, permanecendo em atividade mesmo quando deveria ter ficado licenciada, por exemplo, por ocasião de seu doutorado sanduíche.

Nós, da equipe editorial dos *Cadernos*, que tivemos o privilégio de conviver com ela ao longo desses anos, a chamávamos carinhosamente e simplesmente de Alê. Através de seu próprio exemplo, Alê nos ensinou que a excelência acadêmica não precisa ser desvinculada de gestos de doçura, gentileza e de companheirismo, qualidades, devemos reconhecer, raras nos corredores das universidades.

Dizer que sua presença nos motivava a sermos melhores seria uma forma modesta, é verdade, de descrever o efeito que a Alê exercia sobre nós. Sensível e acolhedora, nos inspirava pelo exemplo, e a partir dela ajustávamos suavemente nosso trato, afinávamos o tom e reconsiderávamos as práticas: o trabalho de editoração de uma revista, por vezes técnico demais, passava então a ser um exercício de afeto e de cumplicidade. Com frequência, Alê nos sugeria que abandonássemos o legado da pandemia, que manteve as reuniões da equipe remotas, pois, para ela, os vínculos presenciais eram mais significativos, menos frios e mais necessários. A atuação de Alê nos *Cadernos* pode ser sintetizada com as seguintes palavras: presença, gentileza e generosidade.

Alessandra: presente!

Equipes editoriais dos Cadernos de Ética e Filosofia

Homenagem do grupo de pesquisa *Res publica* à Alessandra Tsuji

Tivemos a sorte de conviver com a Alessandra Tsuji por alguns anos no grupo *Res Publica*, dos queridos elefantes. E é difícil escrever neste momento, pois o silêncio parece combinar mais com a ausência que sentimos da nossa querida colega e amiga.

No âmbito acadêmico, Alessandra vinha desenvolvendo uma pesquisa corajosa e inovadora sobre a filosofia política de John Locke, que se propunha a lançar luz sobre a formação do filósofo como médico, em Oxford, para enriquecer a compreensão de sua filosofia e questionar, em última análise, a própria divisão disciplinar dos saberes engendrada no alvorecer da modernidade.

Com grande lucidez filosófica e fazendo jus à sua própria mestiçagem, Alessandra empreendeu, ela mesma, uma verdadeira “filosofia mestiça”, nos moldes da formulação de Michel Serres, revelando na medicina filosófica de Locke ou em sua filosofia médica um verdadeiro *Arlequim*, “múltiplo e diverso, ondulante e plural”, que “se veste e se desveste”, que “se defende e se esconde, múltipla e indefinidamente”¹ nos ricos mas pouco conhecidos caminhos trilhados pelo autor.

Se lamentamos profundamente o fato de seu trabalho ter restado inconcluso, nós, seus amigos, nos alegamos por sua jornada como pesquisadora ter deixado marcas profundas da luz furta-cor que Alessandra sempre irradiou a todos que com ela compartilharam as veredas da existência, inspirando-nos a seguir com esperança diante dos mais difíceis desafios.

Como colega e amiga, era uma pessoa com quem se podia conversar sobre tudo: filosofia, política, educação, coisas bobas do cotidiano. E era muito fácil gostar dela e fazer amizade, apesar de ser reservada, sua delicadeza e doçura cativavam. Também as palavras generosidade e gentileza, são as que mais aparecem quando alguém se refere a Alê. E, certamente, para nós, são termos que estão ligados em cada memória que guardamos com carinho da convivência com ela. Em todos esses momentos, por mais díspares que fossem, vem à memória a gentileza e a generosidade da Alê, não importava o tamanho do nosso problema ou as dificuldades dos textos latinos no grupo, ela sempre estava disposta a ajudar, a ouvir, a apaziguar os ânimos e buscar saídas.

Ficou impregnada também em nossa memória a forma sempre gentil com que ela tratava as pessoas, a maneira como ela se preocupava com as(os) outras(os). A busca pelo diálogo, pelo olhar sincero para aquele/a que não o “eu”, pela escuta. Agora, ao olhar para trás, a Alê foi e é um exemplo de implicação política, no sentido profundo de sempre levar o outro em consideração, de respeitar e tolerar, num esforço (que nunca pareceu demais para ela) sinceramente republicano.

Em uma tarde em que estávamos tomando um café na FFLCH, lá pelos idos 2018, ela contou do sonho que tinha, se um dia tivesse dinheiro suficiente e não precisasse trabalhar, de comprar um veículo utilitário que coubessem cadeiras, projetor e som e sair pelos bairros e cidades promovendo palestras e rodas de conversa sobre filosofia. Embora possa parecer para alguns um sonho pueril, por detrás dele está um intenso compromisso com a filosofia, com o pensamento rigoroso, a crítica e com a política. Pois esse sonho revela uma convicção de que a filosofia deveria estar presente no cotidiano popular, ser assunto de

¹ Cf. Michel SERRES. *Filosofia mestiça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993, p. 4.

todos e de qualquer um. O debate, a crítica e o pensamento rigoroso deveriam ser uma possibilidade frequente para todos.

Nos duros meses finais de sua vida, diante da finitude pela ausência da cura, Alessandra trazia aos amigos próximos reflexões que fazia sobre ortotanásia, eutanásia, cuidados paliativos. Naturalmente, diante da dor e da morte, como boa filósofa política, debatia com os amigos, que ainda recebia para visita, sobre a falta de liberdade que os/as brasileiros/as têm sobre o ato final de nossa existência – como diria Gilberto Gil, “derradeiro ato meu”². Assim, diante da sentença dos médicos de que nada mais resta a fazer pela vida, os ricos escolhem como desejam morrer. Se preferem antecipar a cena final com uma morte assistida, viajam para outro país. Para prolongar o máximo possível sua existência, procuram os laboratórios de pesquisa experimental e destinam a essas suas doações. Há quem seja candidato a cargo público de camisola hospitalar e eleito dias antes de morrer. A espetacularização da morte dos ricos os transforma em heróis e é cooptada pelos seus pares. A morte dos pobres é um tabu. São os políticos que decidem como os pobres devem morrer. Decisão que é tomada de acordo com as crenças religiosas dos seus eleitores. Os pobres são levados a lutar para sobreviver até o último suspiro, em condições precárias, nas quais não é raro faltar medicamento para dor. A doença dos pobres não é mencionada, o sofrimento, escondido. Os pobres devem poupar os ricos de se confrontarem com a sua aflição.

Nesse teatro do mundo, a Alessandra escreveu o último episódio de sua vida. Plenamente consciente de sua condição terminal, ela renunciou o tratamento de prolongamento de vida por meio de recursos invasivos ao corpo. Inspirando-se na filosofia que confere a liberdade de escolher e perseguir o bem que lhe convém, seu pensamento se voltou para Sidney: “tudo que é ou pode ser herdado por alguém é a isenção do domínio de outrem, que nós chamamos liberdade, e esta é uma dádiva de Deus e da natureza” (“Discourses” I, 17, p. 57).³ Apropriando-se dessa ideia de liberdade, ela concebeu como limite para sua vida, a autonomia física e mental. A dignidade de poder alimentar-se levando o garfo até a boca, ou de tomar banho e vestir-se sem ajuda de ninguém, definem de maneira prática o que significou para ela ser fisicamente livre.

Este texto é uma homenagem à Alessandra. É também, ao mesmo tempo, uma tentativa dos membros do grupo de pesquisa *Res publica* elaborarem seu luto, pois a perda de uma das nossas, tal como ocorre entre os elefantes, produz comportamentos que refletem a forte ligação social e o luto profundo que seus membros sentem pela perda de um(a) dos seus(suas). Apesar do luto e da dor, o exemplo e a amizade da Alê seguirão conosco, nos inspirando junto com tantas bonitas memórias que construímos na convivência com ela, e, como dizem, memória de elefante dura muito.

A cada vez que sofremos uma morte, pois está claro que somos nós que a sofremos, e não aquele que nos deixou, o único consolo que se pode ter é o pensamento epicurista de que a morte não é um mal, pois ela “não significa nada para nós justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos”. No entanto, a morte dos nossos é um mal e, como dirá Francis

² *Não tenho medo da morte*, canção de Gilberto Gil, 2015.

³ SIDNEY, A. *Discourses concerning government*. Indianapolis: Liberty Fund, 1996. Apud: BARROS, Alberto R. G. “A liberdade republicana em Algernon Sidney”. In: *Kriterion*, 57 (135), 2016, p. 601-618.

Wolff⁴, para isso que é “talvez um dos maiores males dos quais possamos sofrer aqui embaixo, o silêncio vale normalmente mais do que as palavras. As únicas palavras que valem são as palavras de amizade e de amor”. Mas as palavras de Epicuro são ainda um consolo porque, prossegue Wolff, “saber se a morte é um mal para aquele que morre não é sem consequência para a aflição dos próximos. Se a morte não é um mal para aquele que morre, mas apenas para nós que sobrevivemos a ele, isso serve, então, para nós, como um verdadeiro consolo — o único *racional*: uma vez que não temos nenhum motivo sensato para chorar por ele. Só podemos nos afligir em relação a nós mesmos, a nossa própria dor (aquela que vivemos), a perda *em* nossa vida, não a perda da vida *dele* — e aquilo de que sofremos não é o mal da morte (um mal assim talvez não tenha sentido), mas o mal do amor”.

Por isso, deixamos aqui entrelaçadas nossas palavras de amizade e de amor para nos entreconsolarmos.

Alessandra, não há como olvidar porque a bondade é sem porquê. Alessandra presente!

⁴ WOLFF, Francis. “Devemos temer a morte?”. Disponível em: https://artepensamento.ims.com.br/item/devemos-temer-a-morte/?_sf_s=epicuro

Sumário

Artigos

Comparação, igualdade e amor-próprio.....12

Nicole Martinazzo

Do contratualismo ao feminismo materialista francófono: repercussões feministas da teoria do contrato..... 25

Natália Vilma Monteiro de Oliveira

Andréa Lima da Silva

Klossowski, a repressão imanente e a moeda viva: sobre uma das bases da economia libidinal esquizoanalítica.....38

Emerson Pirola

Colonialismo, liberalismo e as políticas da inimizade: algumas compreensões de Achille Mbembe.....51

Tarciano Silva Batista

A inteligência artificial é um agente moral responsável na democracia digital?.....64

Maurício Cavalcante Rios

A defesa do luxo e do surgimento das sociedades modernas.....78

Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman

A divisão originária do social: Lefort contra Marx.....90

Albano Pina

Resenha

The case for Rage: Why Anger is Essential to Anti-racist Struggle, de Myisha Cherry100

Letícia da Silva Bello

A política como etocracia no iluminismo do Barão de Holbach.....106

Paulo Jonas da Lima Piva

Artigos

Comparação, igualdade e *amor-próprio*¹

Nicole Martinazzo ²

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a predisposição para a humanidade, uma das três predisposições para o bem apresentadas por Kant na *Religião nos limites da simples razão*. A predisposição para a humanidade é descrita como um amor de si “que compara (para o que se exige razão)” (RGV 6: 27). Embora haja, nessa formulação, uma inspiração fortemente rousseauísta, partirei de uma aproximação entre ela e o amor-próprio de Rousseau. Salta aos olhos, nessa aproximação, que a predisposição para a humanidade é uma comparação que coloca a igualdade como ideal normativo na relação com o outro. Com isso, é possível abrir um caminho interpretativo para que ela seja considerada propriamente uma predisposição *para o bem* (no sentido de fomentar o cumprimento da lei moral).

Palavra-chave: Immanuel Kant – Jean-Jacques Rousseau – amor-próprio – humanidade

Comparison, equality, and self-love

Abstract: The present article aims to analyse the predisposition to humanity, one of the three predispositions to the good presented by Kant in *Religion within the Bounds of Bare Reason*. The predisposition to humanity is described as “*comparing self-love* (for which reason is required)” (RGV 6: 27). Although there is a strong Rousseauist inspiration in this formulation, I will start by drawing a parallel with Rousseau's *amour-propre*. It becomes clear in this approach that the predisposition to humanity is a comparison that places equality as a normative ideal in the relationship with the other. Thus, it is possible to open an interpretative path for it to be properly considered a predisposition *to the good* (they further compliance with the law).

Keywords: Immanuel Kant – Jean-Jacques Rousseau – self-love – humanity

¹ A argumentação que proponho neste artigo está parcialmente presente em minha tese de doutorado, defendida no Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (financiamento FAPESP, processo 2018/01544-8). Cabe notar ainda que o presente trabalho contou também com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço a Monique Hulshof, François Calori, Mauro Dela Bandera, Rômulo Barreto Fernandes, Lucas Axt e Leonardo Rennó por terem sido meus interlocutores ao longo do desenvolvimento da questão.

² Pesquisadora de Pós-doutorado na Universidade Federal do Paraná | email: nicole.martinazzo@gmail.com

A Primeira Parte da *Religião* é dedicada a uma análise do problema do mal moral.³ Para explicar sua possibilidade, Kant propõe que haveria nos seres humanos a oposição entre uma predisposição (*Anlage*) para o bem e uma propensão (*Hang*) para o mal. Ao colocar o bem como uma predisposição, parte-se da pressuposição teórica de que sua realização pode ser inserida em um registro teleológico. Nesse contexto, Kant identifica três predisposições para o bem, cada uma correspondendo a um aspecto particular da existência humana. A primeira delas é a predisposição para a *animalidade*, na qual se considera o ser humano apenas enquanto ser natural. A segunda, a predisposição para a *humanidade*, na qual se considera o ser humano enquanto ser dotado de razão. A terceira, a predisposição para a *personalidade*, na qual se considera o ser humano enquanto ser dotado de razão prática pura.⁴

Todavia, embora à primeira vista apenas a terceira predisposição esteja diretamente ligada à moral, é preciso atentar para o sentido que Kant dá a estas predisposições como predisposições *para o bem*: “Todas estas predisposições no ser humano não são apenas (negativamente) *boas* (elas não contradizem a lei moral), mas são também predisposições *para o bem* (elas fomentam o cumprimento da lei)”.⁵ Esse ponto levanta algumas dificuldades interpretativas sobretudo no que diz respeito à predisposição para a humanidade. A forma de apresentação de tal predisposição desencadeou certa desconfiança acerca de seu caráter bom. Alguns veem nela apenas uma etapa para que se chegue ao bem⁶, outros identificam nela a fonte do mal.⁷

Kant caracteriza a predisposição para a humanidade como um amor de si “*que compara* (algo para o qual se exige razão)”.⁸ Entretanto, não se trata desde o início de uma comparação que visa a superioridade em relação aos outros, ainda que seja quase inevitável que seu uso se degenere em paixões sociais negativas. Sobre tais paixões (notadamente ciúmes e rivalidade) “podem estar enxertados os maiores vícios de hostilidades secretas ou declaradas contra todos que consideramos como desconhecidos a nós”.⁹ Esse quadro levou a algumas tentativas de relacioná-la diretamente ao conceito de amor-próprio de Rousseau, sobretudo a partir de elementos textuais que enfatizam o aspecto negativo do conceito rousseauiano.¹⁰

O objetivo deste artigo é analisar em que medida é de fato possível a transposição do conceito de amor-próprio de Rousseau à filosofia moral kantiana, sobretudo no que diz respeito à predisposição para a humanidade descrita por ele na *Religião*. Ao analisar a posição de Kant em relação ao conceito de amor-próprio será possível verificar que, embora seja

³ A identificação das citações das obras de Kant será feita de acordo com a edição da Academia (*Akademie Ausgabe*), conforme o modelo: RGV 6: 28. Em cada citação, encontra-se a abreviatura da obra, número do tomo e número da página. As abreviaturas seguem o título alemão e são as seguintes: IaG = *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; KpV = *Crítica da razão prática*; MAM = *Começo conjectural da história humana*; RGV = *A Religião nos limites da simples razão*; ZeF = *À Paz Perpétua*.

⁴ A separação entre humanidade e personalidade consiste na separação entre “ser dotado de razão” e “ser dotado de razão prática pura”. Para Kant, o segundo não está imediatamente contido no primeiro, ou seja, ser dotado de razão não garante que esta razão “contém uma faculdade de determinar o arbítrio incondicionalmente por meio da mera representação da qualificação de suas máximas à legislação universal e, portanto, de ser por si mesma prática (...)” (RGV 6: 26n).

⁵ RGV 6: 28.

⁶ MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 142 e ss.

⁷ ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, p. 157; WOOD, “Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil”, p. 128. A ambiguidade de colocar a origem do mal em uma predisposição para o bem é apontada por Leticia Machado Pinheiro (“Intersubjetividade e degradação moral”, p. 83).

⁸ RGV 6: 27.

⁹ RGV 6: 27.

¹⁰ Um exemplo disso é a leitura de Muchnik (*Kant's Theory of Evil*) que será objeto de análise nas próximas seções.

inegável a influência de Rousseau, Kant efetua certos deslocamentos conceituais em pontos centrais. Tal análise nos permitirá, como consequência, propor um caminho interpretativo para a predisposição para a humanidade que enfatiza seu aspecto positivo, a saber, a referência a um ideal normativo de igualdade na relação com o outro. Trata-se de um aspecto pouco explorado da predisposição para a humanidade na literatura de comentário que, como pretende-se aqui defender, ajudaria a compreender de que maneira ela pode contribuir para o bem.

Para isso, o artigo está organizado da seguinte maneira. Primeiramente, analisa-se brevemente a distinção entre amor de si mesmo e amor-próprio na filosofia de Rousseau para que seja possível mostrar que, embora o conceito de amor-próprio comporte diferentes leituras, nenhuma delas pode ser transposta sem mediações à predisposição para a humanidade de Kant. Em seguida, comenta-se a ideia segundo a qual seria possível encontrar uma equivalência direta entre os conceitos de Rousseau e os termos alemães utilizados por Kant: *Selbstliebe* (amor de si mesmo), *Eigenliebe* (amor-próprio) e *Eigendiinkel* (arrogância).¹¹ Com isso, ficará claro que, embora os termos sejam similares, Kant os utiliza em uma acepção diferente da visada por Rousseau. Feito isso, busca-se examinar a predisposição para a humanidade tendo em vista a semelhança descritiva entre o amor-próprio rousseauísta e o “amor de si que compara” de tal predisposição. Ao fim, levanta-se a hipótese interpretativa segundo a qual a predisposição para a humanidade forneceria um ideal normativo de igualdade na relação com os outros.

O amor-próprio em Rousseau

Para nosso propósito, é possível dividir literatura secundária a respeito do amor-próprio de Rousseau em dois grandes grupos. De um lado, estariam aqueles que veem no amor-próprio um sentimento negativo.¹² De outro, aqueles que buscam nuançar essa leitura apontando o amor-próprio como um sentimento que seria em si mesmo neutro e poderia se desenvolver de maneira boa ou ruim.¹³ Essa divisão, embora simplifique uma série de aspectos relativos à economia das paixões no pensamento de Rousseau (deixando de lado mediações importantes como o sentimento de piedade), dá conta de identificar as duas tendências interpretativas acerca do valor do amor-próprio — sendo, dessa forma, suficiente para o contraste entre este conceito e a predisposição para a humanidade descrita por Kant.

Interpretações que veem no amor-próprio um sentimento negativo costumam enfatizar o diagnóstico de Rousseau no *Segundo Discurso*. De fato, na nota O do *Segundo Discurso*, amor de si mesmo e amor-próprio são apresentados como distintos em natureza e em efeitos. Rousseau descreve o amor de si mesmo como um sentimento natural que guia todos os animais à autopreservação e que “dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”.¹⁴ O amor-próprio, ao contrário, “não passa de

¹¹ Segue-se aqui a opção de tradução de Monique Hulshof. Na tradução da *Crítica da razão prática* feita por Valério Rohden, *Eigendiinkel* é traduzido por “presunção”. A mesma opção por presunção foi feita por Guido Antonio de Almeida na tradução da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

¹² GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 443; TODOROV, *Imperfect Garden*, p. 82-3.

¹³ DENT, *Rousseau*; O'HAGAN, “Amour-propre”; ORWIN, “Rousseau and the Source of Ethics”; NEUHOUSER, *Rousseau's Theodicy of Self-love*; FERNANDES, “Observações sobre o amor-próprio em J.-J. Rousseau e Adam Smith”.

¹⁴ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 323.

um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte da honra”.¹⁵

Assim, para Rousseau do *Segundo Discurso*, o amor-próprio é um sentimento engendrado pela sociedade e que envolve o indivíduo na competição pelo apreço. Trata-se de um sentimento que ocorre apenas na interação entre os indivíduos, sendo assim um sentimento social — que não pode ocorrer no puro estado de natureza. Nesse sentido o amor-próprio seria apenas fonte de vícios. Trata-se de pensar que é a partir dele que se desenvolvem as paixões insociáveis do ser humano: vaidade, vergonha, inveja. Nessa visão certamente se instaura uma dicotomia entre um amor de si mesmo “bom” e um amor-próprio “ruim”: o primeiro seria fonte de virtudes, e o segundo seria fonte de todos os vícios. Essa oposição aparece também em trechos do Livro IV do *Emílio*¹⁶ e na *Carta a Christophe de Beaumont*.¹⁷

Acontece que há passagens (sobretudo no *Emílio*) que levam a uma visão diferente do amor-próprio, e é nessas passagens o segundo grupo de intérpretes costuma focar. Alguns falam em uma mudança radical da parte de Rousseau, chegando a afirmar que ele teria abandonado a oposição entre amor de si e amor-próprio,¹⁸ outros apenas ressaltam que se trata de um sentimento neutro que pode adquirir tanto um sentido positivo quanto um sentido negativo.¹⁹ A interpretação de que ele teria abandonado a oposição entre amor de si mesmo e amor-próprio não parece se sustentar se levarmos em conta que essa distinção reverbera até o final da obra de Rousseau.²⁰ Por mais que, sob esta perspectiva, não seja mais possível falar em uma dicotomia entre um sentimento é positivo e o outro negativo, mantém-se ao menos a oposição entre um sentimento natural e um sentimento engendrado pela sociedade. De todo o modo, a partir dessas passagens do *Emílio*, é possível pensar que o amor-próprio não seria um sentimento ruim, mas neutro. Considerá-lo neutro significa afirmar que ele poderia ser fonte tanto de vícios quanto de virtudes, o que representaria de fato uma mudança significativa em relação à nota do *Segundo Discurso*.

Isso fica visível, por exemplo, no encontro entre o vigário e o jovem infeliz no Livro IV do *Emílio*.²¹ Nesse trecho a recomendação do vigário para evitar a “morte moral”

¹⁵ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 323.

¹⁶ “Mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e não poderia estar, porque esse sentimento, preferindo-nos aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar aos outros; e o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e se prender muito à opinião.” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 254-5).

¹⁷ “Quando os agitados interesses particulares finalmente se chocam, quando o amor de si posto em fermentação se transforma em amor-próprio...” (ROUSSEAU, *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 49).

¹⁸ É o caso de Clifford Orwin, que escreve: “No *Emílio*, Rousseau abandona a oposição entre *amour-propre* e a natureza, e, com isso, a afirmação de que, enquanto o *amour de soi-même* é natural para nós, o *amour-propre* é artificial. (Na verdade, ele efetivamente abandona a oposição entre *amour-propre* e *amour de soi-même*). Ele admite que o *amour-propre* é natural e, em princípio, neutro em relação à felicidade e infelicidade humanas. Onde a natureza deixa de ser boa, ela pelo menos permanece maleável. Se a natureza pode ser considerada boa, é porque o *amour-propre* não é invencivelmente mau. A bondade da natureza é a fraqueza da natureza. O *amour-propre* é o que fazemos dele: a coisa mais importante que Rousseau faria dele é a moralidade. (ORWIN, “Rousseau on the Source of Ethics”, p. 75). Ver também HERDT, *Putting on Virtue*, Capítulo 10, nota 19.

¹⁹ DENT, *Rousseau*, p. 52; O'HAGAN, “Amour-propre”, p. 66-87; NEUHOUSER, *Rousseau's Theodicy of Self-love*, p. 29; FERNANDES, “Observações sobre o amor-próprio em J.-J. Rousseau e Adam Smith”.

²⁰ Como apontado acima, por exemplo, há passagens tanto no *Emílio* quanto na *Carta a Christophe de Beaumont* em que a oposição é bastante clara.

²¹ Cf. ROUSSEAU, *Emílio*, p. 320 e ss.

do indivíduo é justamente o despertar do amor-próprio.²² Disso depreende-se que o desenvolvimento da moralidade dependeria do desenvolvimento adequado da estima de si e do amor-próprio. Mesmo que o amor-próprio possa representar a origem de sentimentos hostis, a educação moral proposta por Rousseau nesse trecho não passa por suprimi-lo, mas sim por ajustá-lo em relação às demais paixões.

A impossibilidade de transposição do vocabulário

Kant utiliza uma série de termos relacionados ao sentimento de si mesmo que em muito se assemelham ao léxico rousseauísta. Isso fez com que se buscasse, na literatura de comentário, uma equivalência direta entre os termos utilizados por Kant e a distinção rousseauísta entre amor de si mesmo e amor-próprio.²³ Entretanto, embora os termos sejam traduções alemãs dos termos de Rousseau, não é possível defender que haveria uma equivalência direta entre o que visam os dois autores ao utilizá-los. Como veremos, embora se trate das mesmas palavras, tais palavras possuem um significado distinto em cada um dos dois. Na *Crítica da razão prática*, Kant utiliza os termos *Selbstliebe* (amor de si mesmo), *Eigenliebe* (amor-próprio) e *Eigendiünkel* (arrogância) para se referir a esse sentimento de si. No Terceiro Capítulo da Analítica da *Crítica da razão prática*, lemos:

Todas as inclinações conjuntamente (que podem muito bem ser também reunidas em um sistema aceitável e cuja satisfação chama-se, nesse caso, felicidade própria) constituem o *egocentrismo* (*solipsismus*). Este é ou o egocentrismo do *amor de si mesmo* [*Selbstliebe*] que consiste na *benevolência* consigo mesmo sobreposta a tudo (*philautia*), ou o egocentrismo do *comprazimento consigo mesmo* (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente *amor-próprio* [*Eigenliebe*], esse último se chama *arrogância* [*Eigendiünkel*].²⁴

Desta citação, pode-se retirar a seguinte imagem: o amor de si mesmo (*Selbstliebe*) e o amor-próprio (*Eigenliebe*) estão textualmente opostos à arrogância (*Eigendiünkel*). Cabe notar que amor de si e amor-próprio aparecem juntos. Todos esses termos estariam ainda sob o termo mais geral do egocentrismo (*Selbstsucht*, *solipicismus*). Kant nos explica que cada um destes sentimentos possui uma relação diferente com a razão prática pura. Ele assume que o amor-próprio (*Eigenliebe*) “é naturalmente ativo em nós mesmos antes da lei moral”²⁵ e que, portanto, cabe apenas restringi-lo à condição de concordância com ela. No caso de tal concordância, o amor-próprio chama-se “amor racional de si mesmo (*vernünftige Selbstliebe*)”.²⁶

²² “Há um grau de embrutecimento que tira a vida da alma, e a voz interior não consegue fazer-se ouvir por quem só pensa em se alimentar. Para proteger o jovem infortunado dessa morte moral tão próxima, o padre começou a despertar nele o amor-próprio e a estima de si mesmo: (...)” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 323).

²³ Allen Wood sugere, em seu comentário à *Religião*, que haveria uma correspondência entre o vocabulário de Kant e o de Rousseau no que diz respeito ao amor-próprio. Segundo ele, Kant usaria os termos amor de si mesmo (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*, *philautia*) para se referir ao *amour de soi même* de Rousseau; e utilizaria o termo arrogância (*Eigendiünkel*, *arrogantia*) para se referir ao *amour-propre* de Rousseau (WOOD, *Kant and Religion*, p. 71, 77).

²⁴ KpV 5: 73.

²⁵ KpV 5: 73.

²⁶ KpV 5: 73.

A arrogância (*Eigendiünkel*), por sua vez, é contrária à lei moral e deve ser completamente suprimida pela razão prática pura,

na medida em que todas as pretensões da autoestima que precedem o acordo com a lei moral são nulas e sem qualquer autorização, precisamente porque a certeza de uma intenção [*Gesinnung*] em acordo com essa lei é a condição primeira de todo o valor da pessoa (como em breve tornaremos mais claro) e toda a presunção antes dessa certeza é falsa e contrária à lei.²⁷

Ao comentar o vocabulário de Kant nessas passagens, Michèle Cohen-Halimi observa que ele “une e confunde deliberadamente amor de si (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*), que Rousseau se propôs a dissociar”.²⁸ A busca por uma equivalência entre Kant e Rousseau no nível do vocabulário fica ainda mais complicada se considerarmos também a *Religião*. Isso porque ali Kant altera a posição dos termos uns em relação aos outros.

Ao longo de toda a *Religião* Kant utiliza apenas o termo alemão *Selbstliebe*, que, como vimos, é traduzido pelo termo geral de “amor de si”. Ao contrário do que esperaria um leitor que procura uma similaridade terminológica com Rousseau, Kant não usa os termos *Eigenliebe* (amor-próprio) ou mesmo *Eigendiünkel* (arrogância, arrogância) em sua descrição do surgimento paixões antissociais (decorrentes de um mal uso do “amor de si mesmo que compara”)²⁹ ou de sua localização do mal moral precisamente em adotar “o amor de si mesmo ... como princípio de todas as máximas”.³⁰ Note-se bem que a fonte do mal não é, para Kant, tomar o egoísmo (*Eigendiünkel*) como máxima. Trata-se de uma escolha mais fundamental de colocar o amor de si mesmo, entendido em sentido amplo, como *princípio* de todas as máximas. Isto significa sistematicamente efetuar uma inversão de prioridades colocando a satisfação de si mesmo acima da lei moral.

Em suma, se na *Crítica da razão prática* o quadro apontava para uma junção entre amor de si (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*) opostos à arrogância (*Eigendiünkel*), agora na *Religião* o que se tem é um amor de si mesmo (*Selbstliebe*) que assume dois sentidos diferentes, explorados por Kant apenas em nota de rodapé na Observação Geral à Primeira Parte:³¹ amor de benevolência e amor de comprazimento.³² A tarefa de buscar uma equivalência no vocabulário esbarra, portanto, também na insistência de Kant em não fixar os termos, o que parece apontar para o fato de que ele usa da ambiguidade do vocabulário da época para efetuar deslocamentos significativos em relação a Rousseau.

²⁷ KpV 5: 73.

²⁸ COHEN-HALIMI, “Une archéologie kantienne de l'égoïsme”, p. 196.

²⁹ RGV 6: 27.

³⁰ RGV 6: 45.

³¹ RGV 6: 45n.

³² A afirmação de que (todo) o mal moral advém da tomada do amor de si (*Selbstliebe*) como princípio de todas as máximas vem acompanhada de uma nota de rodapé. Nela, Kant precisa que o amor de si pode ser tomado em dois sentidos completamente diferentes. O primeiro seria o amor de benevolência em relação a si (sentimento que busca o bem-estar sensível). O segundo, o amor de comprazimento em relação a si (que pode comportar as máximas do amor de benevolência, mas deve ser levado ao extremo, como *comprazimento incondicionado* em relação a si mesmo, para que represente o princípio de satisfação pela subordinação das máximas à lei moral). (Cf. RGV 6: 45n).

Um amor de si que envolve comparação...

É curioso que se encontre na exposição de Kant das predisposições para o bem uma formulação que, à primeira vista, se assemelhe tanto à do amor-próprio rousseauiano. A predisposição para a humanidade apresenta dois elementos muito caros à ideia de amor-próprio proposta por Rousseau: a comparação e a busca pelo apreço. O elemento comparativo aparece na própria definição da predisposição para a humanidade: “As predisposições para a **humanidade** podem ser colocadas sob o título geral do amor de si, que é decerto físico, mas *que compara* (algo para o qual se exige razão), a saber, julgar-se afortunado e desafortunado tão somente em comparação com outros.”³³ A ideia de que haveria uma busca pelo apreço através do olhar do outro aparece, por sua vez, como consequência: “Deste amor de si provém a inclinação de *conseguir para si um valor na opinião dos outros; ...*”.³⁴

Seguindo essas pistas, alguns intérpretes³⁵ utilizam a descrição da predisposição para a humanidade para instituir uma *equivalência* entre ela e o amor-próprio de Rousseau. Normalmente essa leitura aponta para um amor-próprio tomado apenas em sentido negativo, embasado na nota do *Segundo Discurso*. De fato, essa foi a maneira com que Kant leu Rousseau, o que fica evidente em seu comentário a ele em *Começo conjectural da história humana* (1786). Nesse ensaio, Kant não se contrapõe ao diagnóstico de que a vida em sociedade traz consigo vícios. Antes, ele observa que Rousseau não teria visto o potencial desse antagonismo como fonte da moral. Para Kant, Rousseau falha ao não ver no desenvolvimento cultural uma forma de chegar à moralização.³⁶

A ideia de que a predisposição para a humanidade é equivalente ao amor-próprio de Rousseau quase sempre é acompanhada de uma ideia correlata, a saber, que a predisposição para a animalidade seria então equivalente ao amor de si.³⁷ Lembremos que se a predisposição para a humanidade é a consideração do ser humano enquanto ser dotado de razão (não ainda razão prática pura, analisada por Kant como predisposição à personalidade), a predisposição para a animalidade é a consideração do homem enquanto ser natural. Dessa forma, ela é apresentada por Kant como um “amor de si físico e *mecânico*”³⁸ e, portanto, é algo da ordem de um comportamento instintivo e irrefletido. As atividades que se encaixam nessa descrição são três: conservação de si, conservação da espécie e impulso à sociedade.³⁹ Para os efeitos de nossa comparação, é interessante notar que a própria ideia de que a formação de sociedade é da ordem de um instinto e, portanto, prescinde da razão, representa um distanciamento significativo em relação a Rousseau. Como é visível na imagem do Capítulo 6 do Livro I do *Contrato Social*, Rousseau pensa a união dos homens como um movimento racional, uma consequência da necessidade de conservação. A diferença entre ambos os autores fica ainda

³³ RGV 6: 26.

³⁴ RGV 6: 27.

³⁵ É o caso de Pablo Muchnik (*Kant's Theory of Evil*, p. 144) e Lawrence Pasternack (*Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, p. 94).

³⁶ Cf. MAM 8: 116-7.

³⁷ Cf. MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 144; PASTERNAK, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, p. 93.

³⁸ RGV 6: 26.

³⁹ Cf. RGV 6: 27.

mais clara quando Kant inclui a “ausência selvagem de lei (na relação com outros seres humanos)”⁴⁰ dentre os possíveis vícios dessa predisposição.

Ao fazer essa equivalência entre predisposição para a humanidade e amor-próprio em seu livro *Kant's Theory of Evil*, Pablo Muchnik conduz uma análise histórica das predisposições para o bem. Ele parte do pressuposto argumentativo de que a correspondência poderia ser expandida para, por um lado, a filosofia da história de Rousseau e, por outro, a exposição kantiana das predisposições para o bem.⁴¹ Esta interpretação extrai da relação com Rousseau a ideia de que a visão da história proposta pelos dois autores seria quase idêntica. Apoiando-se na passagem do *Começo conjectural da história humana*, Muchnik defende que Kant se inspira no modelo de estágios proposto por Rousseau⁴² para propor um modelo similar em sua própria filosofia.⁴³ Desse movimento, ele retira a ideia de que, para Kant, as predisposições para o bem podem ser interpretadas como estruturas que representam estágios do desenvolvimento do gênero humano rumo à moral. Isso traz como consequência o entendimento de que as predisposições para a animalidade e para a humanidade devem ser superadas para que se chegue à moralização. Contra isso, basta ter em mente a Primeira Proposição da *Ideia de uma história universal*: “Todas as predisposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”.⁴⁴ A crer em Kant, a história é pautada pela ideia de uma destinação natural que teria por objetivo o desenvolvimento de todas as predisposições naturais dos seres humanos.

Predisposição para a humanidade e o ideal normativo de igualdade

Há algo nas leituras que relacionam amor-próprio e predisposição para humanidade que vai de encontro ao próprio conceito de “predisposição para o bem” como sendo predisposições que “fomentam o cumprimento da lei”.⁴⁵ Nesse sentido, seria correto pensar que todas as predisposições elencadas por Kant na *Religião* (animalidade, humanidade, personalidade) contribuem ativamente para a moral, embora o componente da razão prática pura esteja presente apenas na predisposição à personalidade. Essa observação faz com que seja descartada também a possibilidade de que tais predisposições sejam boas apenas por não se contrapor à moral. Levando em consideração esse aspecto, fica difícil sustentar que as predisposições para a animalidade e para a humanidade precisem ser suprimidas para a realização da moralidade. Ao contrário, deve haver algo em cada uma delas que aponta para a moral.

Ao comparar a predisposição para a animalidade com o amor de si mesmo ou com a ideia do puro estado de natureza descrito por Rousseau, acaba-se deixando de lado uma das dimensões mais importantes da predisposição para a animalidade que é o “impulso à

⁴⁰ RGV 6: 27.

⁴¹ Cf. MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 143.

⁴² A ideia de que a filosofia de Rousseau pode ser lida a partir de estágios é questionada na literatura especializada sobre o autor. É possível remeter ao trabalho de Ronald L. Meek que, ao reconstruir a gênese da teoria dos quatro estágios, mostra que há elementos no texto de Rousseau que o separam dessa tradição. Dentre os fatores, é preciso ressaltar que Rousseau não compartilha da ideia de que há uma teleologia na história, nem concebe que haveria alguma hierarquia de complexidade entre as sociedades (simples ou complexas). (Cf. MEEK, *Social Science and the ignoble savage*, p. 76-91).

⁴³ MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 145-6.

⁴⁴ IaG 8: 18, tradução modificada.

⁴⁵ RGV 6: 28.

sociedade” que ela comporta.⁴⁶ Apenas a noção de conservação dos indivíduos e da espécie parece ser uma resposta incompleta no que diz respeito ao caráter iminentemente bom dessa predisposição. Antes, a ideia de que há um impulso à sociedade (já no âmbito natural e irrefletido) que une os seres humanos em sociedade aponta para um elemento central ao desenvolvimento da moralidade. Tal impulso à sociedade leva ao estabelecimento de uma sociedade civil que, embora ainda não seja moral, é um passo importante para ela.⁴⁷

Para além disso, ao igualar a predisposição para a humanidade com o amor-próprio de Rousseau, perde-se de vista também o aspecto iminentemente bom desta predisposição. Não é por acaso que alguns comentários expressem uma desconfiança em relação ao aspecto bom da predisposição para a humanidade.⁴⁸ Interpreta-la como uma predisposição *para o bem* requer que pensemos que haveria algo nessa comparação racional que constitui o cerne da predisposição para a humanidade que não é nem neutro nem ruim, mas sim que direciona os indivíduos para o bem. Há quem aponte a participação da predisposição para a humanidade como um móbil para a cultura como seu aspecto iminentemente bom.⁴⁹ Kant se refere a isso com uma formulação muito próxima à da *insociável sociabilidade*: “... pois a natureza queria empregar a ideia de uma competitividade tal (que não exclui em si o amor recíproco) apenas como móbil para a cultura.”⁵⁰ De fato, o desenvolvimento da cultura representa um passo importante para que se possa conceber a possibilidade de realização da moralidade na história — e a insociável sociabilidade é o motor que Kant encontra para isso desde 1784.⁵¹ Essa resposta, embora correta, está incompleta. O que parece comumente passar despercebido na predisposição para a humanidade — e que pode ser elucidado a partir da comparação com Rousseau — é o fato que ela envolve uma comparação *em vista da igualdade*. Voltemos à sua apresentação:

Deste amor de si provém a inclinação de *conseguir para si um valor na opinião dos outros*; e, originariamente, decerto, meramente o valor da *igualdade* — de não permitir a ninguém superioridade sobre si — associado a uma preocupação constante de que os outros poderiam aspirar tal superioridade; daí emerge gradualmente um desejo injusto de adquirir essa superioridade sobre os outros.⁵²

Da comparação racional surge, portanto, o desejo por apreço. Todavia, no caso de Kant, tal comparação visa o valor da igualdade. Trata-se da busca do reconhecimento dos outros como seus iguais o que, por um lado é condição para uma boa constituição política e por outro é base para que se estabeleça um comportamento moral. O desejo de superioridade frente aos outros já é caracterizado como injusto e corresponde a um uso indevido dessa comparação.

⁴⁶ RGV 6: 27.

⁴⁷ Para utilizar a formulação de Kant em *A Paz Perpétua* (Zef 8: 376n).

⁴⁸ Essa desconfiança pode ser ilustrada pelo comentário de Lawrence Pasternack: “...embora Kant a chame de predisposição para o bem, ela tem, na verdade, uma relação muito tênue com tudo o que é bom (mesmo no sentido não moral). Ela parece ser muito mais a causa de angústia e infortúnio do que de felicidade.” (PASTERNAK, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, p. 95). É possível encontrá-la também em ALLISON, *Kant's Theory of freedom*, p. 157; MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 151; WOOD, “Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil” p. 128.

⁴⁹ PALMQUIST, *Comprehensive commentary on Kant's Religion within the bounds of bare reason*, p. 69.

⁵⁰ RGV 6: 27.

⁵¹ IaG 8: 20-1.

⁵² RGV 6: 27.

Assim, a predisposição para a humanidade não é nem uma comparação neutra, nem uma comparação que visa diretamente a aquisição de um valor de superioridade. A predisposição para a humanidade é iminentemente boa justamente porque coloca um ideal normativo de igualdade na relação com os outros. Kant faz questão de ressaltar que os vícios decorrentes da inveja e da rivalidade “não brotam por si mesmos propriamente da natureza enquanto sua raiz”.⁵³ Com isso percebe-se que há algo de não corruptível na predisposição para a humanidade, que se mantém sempre uma predisposição *para o bem* e que pode, portanto, ser restaurada como tal.

Sharon Anderson-Gold parece ser uma das únicas intérpretes que ressalta a ideia de igualdade na predisposição para a humanidade, muito embora ela não se detenha no assunto. Ela se refere a tal predisposição como uma “predisposição para a igualdade”⁵⁴ e aponta que “a capacidade de reconhecer o eu e o outro como ‘iguais’ é fundamental para a estrutura conceitual da moral”.⁵⁵ Ressalta-se, portanto, um aspecto interessante da predisposição à humanidade: a igualdade que ela proporciona também é a base para a ação moral kantiana.

A partir dessas observações, é possível apontar que a comparação da predisposição para a humanidade com o amor-próprio desconsidera aspectos centrais a ela. Predisposição para a humanidade e amor-próprio rousseauísta não podem ser igualados nem a partir das leituras mais generosas do conceito de amor-próprio (entendidas aqui como as leituras que o consideram neutro e que apontam seu bom uso como fonte da moral). Há três elementos relativos à predisposição para a humanidade que a separam do amor-próprio. O primeiro desses elementos consiste justamente na característica mais ampla das predisposições para o bem, a saber, que elas contribuem ativamente para o fomento da lei moral e são intrinsecamente boas. O segundo elemento é o peso teleológico do conceito de predisposição para o bem. A ideia de “predisposição” insere a realização do bem em um em um horizonte ideal de realização — na linha do que faz Kant na Quarta Proposição da *Ideia de uma história universal* ao colocar como finalidade a formação de um “todo moral”.⁵⁶ O terceiro elemento é justamente o fato de que a predisposição para a humanidade está, desde o início, pautada por uma ideia de igualdade. Nenhum desses três elementos está presente no amor-próprio descrito por Rousseau, mesmo que se leve em conta as diferentes leituras propostas acerca dele.

Considerações finais

O percurso que se fez até aqui procurou fazer uma aproximação crítica entre Kant e Rousseau no que diz respeito ao tema do amor-próprio. Ao mostrar os deslocamentos que Kant efetua em relação a Rousseau, foi possível lançar luz sobre a predisposição para a humanidade a partir de uma perspectiva pouco explorada, a saber, a de que ela proporcionaria aos indivíduos um ideal normativo de igualdade. Este artigo possui, portanto, um interesse

⁵³ RGV 6: 27.

⁵⁴ ANDERSON-GOLD, “Kant's Ethical Anthropology and the Critical Foundations of the Philosophy of History”, p. 407.

⁵⁵ ANDERSON-GOLD, “Kant's Ethical Anthropology and the Critical Foundations of the Philosophy of History”, p. 407.

⁵⁶ IaG 8: 21.

para além de sua crítica à transposição direta da problemática do amor-próprio de Rousseau a Kant. Isso porque aqui essa crítica serviu como meio para explorar uma leitura alternativa do conceito de predisposição para a humanidade.

Mesmo que nossa análise tenha mostrado um distanciamento em aspectos significativos de Kant em relação ao conceito de amor-próprio, é impossível negar a inspiração rousseauísta de Kant ao descrever os vícios sociais. A retórica utilizada por ele ao comentar a predisposição para a humanidade reaparece com força no início da Terceira Parte da *Religião*, criando a imagem de que é o convívio social que corrompe os indivíduos. Inveja, ânsia de poder e cobiça são paixões que acontecem apenas em contato com o outro (atacam “a sua natureza autossuficiente *quando ele está entre seres humanos*”).⁵⁷ Com efeito, é do agitação das paixões causados pela vida social que resultaria a corrupção moral dos seres humanos e não é necessário pressupor, para isso, que tal corrupção mútua seja feita por meio de maus exemplos ou influência. Kant é bastante incisivo a esse respeito, afirmando que “é suficiente que estejam aí, que o rodeiem e que sejam seres humanos para que corrompam reciprocamente um ao outro em sua predisposição moral e tornem um ao outro mal”.⁵⁸

A imagem de um convívio social que corrompe os indivíduos ressoa, sem dúvida, as passagens nas quais esse mesmo tema é abordado no *Segundo Discurso*. Ali, há passagens muito contundentes acerca do aspecto degradante da sociabilidade. Rousseau fala em acasos que puderam “aperfeiçoar a razão humana ao deteriorar a espécie, tornar mau um ser ao torná-lo sociável e, de uma época tão recuada, trazer afinal o homem e o mundo ao ponto em que os vemos”.⁵⁹

Entretanto, o aspecto teleológico inerente à predisposição para o bem nos adverte para a ideia da possibilidade de sua realização na história. Contrapõe-se à relação entre sociabilidade e degradação moral a tese segundo a qual, para Kant, a moralidade só é plenamente realizável em sociedade. A Segunda Proposição da *Ideia de uma história universal* já nos mostrava que o desenvolvimento pleno das predisposições naturais só pode ocorrer plenamente na espécie e não no indivíduo.⁶⁰ Com isso, busca-se apontar para algo compartilhado e construído em conjunto: a razão não se desenvolve de maneira instintiva, mas antes necessita de “exercícios e ensinamentos”⁶¹ que só são possíveis na vida em sociedade. O desenvolvimento das predisposições naturais “necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.”⁶² Olhando sob essa perspectiva, fica mais fácil entender que os aspectos positivos das predisposições para a animalidade e para a humanidade estão ligados à formação de uma sociedade (no caso da animalidade) e regulação dos afetos em relação aos outros (no caso da humanidade), visto que a própria sociedade é capaz de fomentar o seguimento da lei moral.

Referências bibliográficas

⁵⁷ RGV 6: 94.

⁵⁸ RGV 6: 94.

⁵⁹ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 200.

⁶⁰ IaG 8: 18.

⁶¹ IaG 8: 19.

⁶² IaG 8: 19.

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ANDERSON-GOLD, S. "Kant's Ethical Anthropology and the Critical Foundations of the Philosophy of History", In: *History of Philosophy Quarterly*, Oct., 1994, Vol. 11, No. 4, Studies on Kant (Oct., 1994), pp. 405-419.
- COHEN-HALIMI, M. "Une archeologie kantienne de l'égoïsme", In: *De la sensibilité: les esthétiques de Kant*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014. pp. 191-207.
- DENT, N. *Rousseau. An introduction to his psychological, social and political theory*. New York, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- FERNANDES, R. B. "Observações sobre o amor-próprio em J.-J. Rousseau E Adam Smith", In: *Sapere Aude*, 1(1), 2023, pp. 340-351.
- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.
- HERDT, J. *Putting on Virtue*. Chicago: Chicago University Press, 2008.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlim, Alemanha: Walter de Gruyter, 1902ss.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (R. Terra, trad.). São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 2004.
- KANT, I. "Começo conjectural da história humana" (B. Nadai, trad.). In: *Cadernos de filosofia alemã*, n. 13 (2009), pp. 109-124.
- KANT, I. *Crítica da razão prática* (M. Hulshof, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- KANT, I. *À Paz Perpétua* (B. Cunha, trad.). Petrópolis: Vozes, 2020.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão* (B. Cunha, trad.). Petrópolis: Vozes, 2024.
- MEEK, R. L. *Social science and the ignoble savage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- MUCHNIK, P. *Kant's Theory of Evil. An Essay on the dangers of self-love and the apriority of history*. Lanham: Lexington Books, a division of Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- NEUHOUSER, F. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- O'HAGAN, T. "Amour-propre", In: O'Hagan, T. (ed.) *Jean-Jacques Rousseau and the sources of the self*. Aldershot, Hants, England: Brookfield, Vt.: Avebury, 1997.

ORWIN, C. 'Rousseau on the Sources of Ethics.', In *Instilling Ethics*, edited by Norma Thompson, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 63-83.

PALMQUIST, S. *Comprehensive commentary on Kant's Religion within the bounds of bare reason*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley Blackwell, 2015.

PASTERNAK, L. *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Londres e Nova York: Routledge, 2014.

PINHEIRO, L. M. "Intersubjetividade e degradação moral", In: *Studia kantiana* 12 (2012), pp. 77-92.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, J. J. *O Contrato Social. Princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, J. J. "Carta a Christophe de Beaumont", In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da educação*. Traduzido por Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

TODOROV, T. *Imperfect Garden. The legacy of humanism*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

WOOD, A. "Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil". In: *Kant and the concept of community*. Edited by Charlton Payne and Lucas Thorpe. University of Rochester Press: New York, 2011.

WOOD. A. *Kant and Religion*. New York: Cambridge University Press, 2020.

Do contratualismo ao Feminismo Materialista Francófono: repercussões feministas da teoria do contrato¹

Natália Vilma Monteiro de Oliveira²

Andréa Lima da Silva³

Resumo: Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), juntos de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), compuseram a tríade de autores contratualistas que dominou a filosofia política entre os séculos XVII e XVIII. Ambos os autores apostaram na existência de um contrato social como mediador da criação do Estado e da sociedade civil, o que provocou repercussões na vida social como um todo, em várias áreas do conhecimento, e, também, na teoria feminista. Assim, o presente artigo busca analisar essas referências contratualistas presentes nas obras de Colette Guillaumin e Monique Wittig, feministas materialistas francófonas do século XX, que analisaram os impactos do contrato social na vida das mulheres. Em relação ao escopo teórico-metodológico, partimos do materialismo histórico-dialético e do Feminismo Materialista Francófono (FMF) para contribuir com a tradicional crítica feminista à teoria do contrato, concluindo que as relações supostamente contratuais entre homens e mulheres estão ainda pautadas na natureza.

Palavra-chave: Contratualismo – Feminismo Materialista Francófono – Teoria Política – Teoria feminista

From Contractarianism to Francophone Materialist Feminism: feminist repercussions of contract theory

Abstract: Thomas Hobbes (1588-1679) and John Locke (1632-1704), together with Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), made up the triad of contractualist authors who dominated political philosophy between the 17th and 18th centuries. Both authors believed in the existence of a social contract to mediate the creation of the state and civil society, which had repercussions on social life as a whole, in various areas of knowledge, and also in feminist theory. This article seeks to analyze these contractualist references in the works of Colette Guillaumin and Monique Wittig, French-speaking materialist feminists of the 20th century, who analyzed the impact of the social contract on women's lives. With regard to the theoretical-methodological scope, we draw on historical-dialectical materialism and Francophone Materialist Feminism (FMF) to contribute to the traditional feminist critique of contract theory, concluding that the supposedly contractual relationships between men and women are still based on nature.

Keywords: Contractualism – Francophone Materialist Feminism – Political Theory – Feminist Theory

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutoranda em Serviço Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: natalia.vilma.016@ufrn.edu.br. Orientadora: Andréa Lima da Silva.

³ Assistente Social. Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: dealima18@gmail.com.

Introdução

Entre os séculos XVII e XVIII, três diferentes pensadores propuseram reflexões em torno de um mesmo questionamento: como e sob quais fundamentos foram criados o Estado, a Sociedade Civil e os direitos sociais vigentes? Como justificar racionalmente o surgimento da sociedade, suas leis e instituições? A teoria política que emergiu com a Modernidade, mais precisamente durante as décadas de extensão do Iluminismo, provoca o surgimento de narrativas que buscam interpretar as tensões e as complexidades que se expressavam nas interações econômicas, sociais, políticas e culturais da vida pública, dando vazão à criação de um conjunto de teorias sobre a organização política da sociedade, como a que ficou amplamente conhecida como Teoria do Contrato Social. A partir dela, Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau responderam de maneiras distintas às expectativas modernas e iluministas sobre a existência das sociedades humanas, as relações sociais e o Estado.

Assim, destacamos fundamentalmente as obras dos dois primeiros pensadores⁴ em nosso texto, com destaque para quatro obras essenciais: os textos *Hobbes: o medo e a esperança* (2008), de Janine Ribeiro, *John Locke e o individualismo liberal* (2008), de Leonel Mello, ambos presentes na coletânea *Os clássicos da política* (2008); e, para fazer o contraponto crítico: o artigo *Prática de poder e ideia de natureza* (2014), de Colette Guillaumin, e o ensaio *Do contrato social* (2022), de Monique Wittig.

A primeira premissa do nosso trabalho é que o contrato social é visto por muitos como uma forma político-ideológica e do pensamento próprio da era moderna, em que o conhecimento científico seria a chave para o desenvolvimento da sociedade e dos indivíduos; o contrato social seria o estado da razão política, do abandono do estado natural para um pensamento mecanicista que fazia a separação entre natureza e sociedade. Para Hobbes, os homens viviam em uma guerra permanente, irmanados em sangrentos conflitos e disputas: “o homem lobo do próprio homem”.

“[...] durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalhas é suficientemente conhecida.”⁵

Os pensadores da tradição contratualista divergiam de algumas premissas sobre a condição vivida pelos homens e mulheres no estado de natureza, mas convergiam no sentido de que o contrato social seria o princípio de uma sociedade política civilizada e baseada na igualdade entre os homens. John Locke, por exemplo, era incentivador da criação de Leis, de diretrizes éticas e de um Estado baseado na divisão de poderes, afastando, assim, a possibilidade de tiranias. Foi o primeiro entre os filósofos contratualistas a pensar em um Estado com divisões de poderes e considerado o estruturador do liberalismo econômico em

⁴ Esta escolha se deve ao fato de que ambos os autores possuem, dentro da tradição contratualista, um escopo primário de análise, sem a complexificação provocada por Rousseau quase um século depois.

⁵ HOBBS, *Leviatã*, p. 109.

um período histórico marcado por regimes autoritários e absolutistas. O contrato social, então, representava simbolicamente o fim do absolutismo, a chegada do liberalismo e a confirmação da hegemonia burguesa.

Outro ponto importante sobre o contratualismo é o fato dessa tradição filosófica ter deixado incólume alguns dos chamados “direitos naturais”, a exemplo da propriedade privada, ideia reforçada pela força da burguesia que se insurgia como classe dominante. Para Trindade, “foi preciso que, nos séculos XVII e XVIII, estivesse suficientemente fortalecido um sujeito coletivo, a burguesia, cujo interesse de classe forçou as antigas ideias de direitos naturais, atualizadas pelo Iluminismo, a transitarem dos livros para a realidade política”.⁶ O contrato social serviria de base político-ideológica-jurídica para consolidação da burguesia e das ideias de direitos sociais meramente formais, sem efetividade. A igualdade, princípio básico e comum do contrato social, logo se tornou uma igualdade jurídica-formal.⁷

Todas essas transformações políticas, sociais e econômicas na sociedade, no modo de pensar e agir também se tornaram uma preocupação feminista desde as primeiras reivindicações sufragistas por inclusão das mulheres na política durante o século XIX. A busca pelo direito ao voto e pela igualdade civil entre mulheres e homens sintetizou a esperança feminista em exercer os direitos universais prometidos pelos discursos liberais no limiar da Revolução Francesa. Na medida em que as teorias e as lutas sociais feministas avançaram, surgiram vários momentos de aproximação e crítica das tradições contratualistas que dominavam a teoria política moderna, a exemplo do debate realizado pela filósofa britânica Carole Pateman em sua obra *O Contrato Sexual* (1988). Nele, a autora apresenta uma reinterpretação da noção de contrato social, considerando-o enquanto definidor de assimetrias e exclusões direcionadas, especialmente, às mulheres.⁸

Ou seja, os esforços em analisar a origem e as repercussões históricas da política, do Estado e da sociedade também estão presentes na tradição teórica e de militância feminista, sobretudo, a partir da metade do século XX. Entretanto, para além da consagrada crítica de Carole Pateman ao contratualismo, alguns debates em torno da teoria do contrato estão evidenciados na obra de duas autoras francesas que conformam o Feminismo Materialista Francófono (FMF): Colette Guillaumin e Monique Wittig, ambas precursoras de um feminismo francês preocupado em analisar os processos de dominação e exploração das mulheres sob a vigência do patriarcado. Na discussão particular que envolve a teoria política, as referidas autoras partem da noção de contrato social para realizar críticas fundamentais ao matrimônio e à prostituição.

Dessa forma, o primeiro tópico deste trabalho abrangerá as discussões em torno do contrato social realizadas por Hobbes e Locke, seguidas, no segundo tópico, pelas repercussões que esse debate apresentou na tradição feminista do Feminismo Materialista Francófono, especialmente nas obras de Guillaumin e Wittig. A intenção é contribuir para a construção coletiva da relação entre feminismo e teoria política, que é marcada por constantes aproximações, tensões e superações teóricas.

⁶ TRINDADE, *Os Direitos Humanos: para além do capital*, p. 16.

⁷ TRINDADE, *Os Direitos Humanos: para além do capital*, p. 16.

⁸ MIGUEL, *Carole Pateman e a crítica feminista do contrato*, p. 2.

Teoria do contrato em Hobbes e Locke: aproximações e distanciamentos

Quando se trata de pensar e analisar a teoria política moderna, facilmente se recorre às elaborações contratualistas presentes nas obras de Hobbes, Locke e Rousseau por refletirem a noção de contrato social como o elemento-chave do pensamento político ocidental. Da mesma forma, convencionou-se atribuir aos escritos dos dois primeiros autores as primeiras preocupações em explicar a constituição do Estado e da sociedade, bem como suas origens e desdobramentos históricos, nos contextos políticos de transição do absolutismo para a democracia, no caso de Hobbes, e de legitimação da retórica liberal burguesa no caso de Locke. Ocorre que, para alcançar o significado desse elemento-chave, torna-se necessário compreender os sentidos em torno do trinômio “estado de natureza”, “contrato social” e “estado civil”.

Hobbes, que sintetiza sua teoria do contrato em *Leviatã* (2004), busca na construção da narrativa sobre o estado de natureza explicar os motivos pelos quais os indivíduos decidem criar o Estado: para ele, antes da existência das leis, os homens viviam sob plena igualdade, tão iguais que as diferenças aparentes entre um e outro homem não eram suficientemente consideráveis para haver qualquer exigência de benefício para uns e outros não.⁹ Na natureza, os homens não eram absolutamente iguais, mas iguais o suficiente para viverem ao mesmo tempo e sob as mesmas condições sem a existência de qualquer tipo de “força maior” responsável por ditar e interceder sobre sua conduta. Entretanto, a presunção óbvia é que, vivendo sob essas condições, os homens não tinham clareza sobre as atitudes e comportamentos dos outros homens com os quais eventualmente encontravam, criando situações de tensão e incerteza constantes.

Isto é, se não existe um conjunto de aparatos formais que estabelece e impõe determinados comportamentos, classificando-os entre aceitáveis ou inaceitáveis, possíveis ou perigosos, a suposição mais prudente é reconhecer que o outro indivíduo pode provocar um ataque. Nessa relação de incerteza sobre o que o outro deseja e pretende fazer, o mais razoável é antecipar uma possível agressão assumindo uma atitude defensiva. Ribeiro aponta para a racionalidade do homem natural de Hobbes, uma vez que uma crítica constante direcionada ao autor acusava-o de imaginar os indivíduos antes do Estado como seres selvagens, irracionais e anormais.¹⁰ Entretanto, o próprio Hobbes denomina de “faculdades do espírito” as capacidades do homem natural de racionalizar a prudência e reconhecer sua própria inteligência e a de outrem.¹¹

Nesse sentido, imersos nessa constante incerteza, os homens passam a viver sob vigília, permeados por um estado de guerra de todos contra todos. “O homem é o lobo do homem” sintetiza bem o sentido atribuído por Hobbes ao comportamento dos indivíduos no estágio pré-político que caracteriza o estado de natureza. Uma desconfiança mútua que deriva não só do sentimento de prudência e conservação, mas também da impossibilidade de usufruir de um mesmo objeto de desejo, dada à condição de igualdade e de escassez de recursos. O que ocorre, conseqüentemente, é a guerra generalizada e a crescente subjugação

⁹ HOBBS, *Leviatã*, p. 74.

¹⁰ RIBEIRO, *Hobbes: o medo e a esperança*, p. 54.

¹¹ HOBBS, *Leviatã*, p. 74.

antecipada de um indivíduo pelo outro, ou seja, “esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido”.¹²

Dito isto, Hobbes assume que o estado de natureza é caracterizado por uma presença constante de conflitos, em que todo homem tem direito a tudo o que sua própria força puder alcançar, isto é, tem direito à liberdade de usar seu próprio poder para sua própria preservação e manutenção. A igualdade, e agora a liberdade, aparecem como direitos naturais dentro de um estado de guerra onde cada um é governado por sua própria razão; nas palavras do autor: “enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver.”¹³ Desse modo, a única forma de preservar a vida e a segurança de todos os indivíduos é criando um poder suficientemente grande, um poder soberano capaz de forçar os homens a tal.

Esse é precisamente o significado do estado de natureza hobbesiano e sua suposição sobre o lócus de origem do Estado e das leis. A única forma de pôr fim ao estado de guerra é criando uma fonte de autoridade dotada de poderes e forças não soberanas capazes de impor um temor arbitrário a todos os indivíduos para que decisões fossem tomadas não com base na vontade deliberada de uns e outros homens, mas a partir de uma só vontade que represente tudo e todos. Nesses termos, é como se cada indivíduo dissesse a outro que decide transferir seu direito natural de governar a si mesmo, da maneira que bem desejar, a um único homem (ou assembleia de homens) capaz de interceder pela harmonia, segurança e defesa de seus súditos.¹⁴ A passagem do estado de natureza para a vida em sociedade é, então, travada pela existência de um pacto recíproco mediante firmação de contrato.

Em suma, o contrato hobbesiano é uma ferramenta de formalização do pacto coletivo necessário à preservação humana, cuja responsabilidade reside em pôr fim aos direitos naturais de igualdade e liberdade em função da promoção da segurança coletiva. Com isso, Hobbes retira o valor historicamente atribuído a esses dois direitos e os reduz a uma determinação física sem qualquer presunção de grandeza. E esse é, precisamente, o elemento de maior distinção entre a noção de contrato social em Hobbes e em Locke: para Locke, ao contrário, o contrato surge como uma forma de consolidar os direitos à igualdade, liberdade e propriedade já presentes no estado de natureza. A desvalorização desses elementos em Hobbes é completamente modificada na obra de Locke, que compreende a criação do estado civil como uma necessidade de preservar os direitos inalienáveis do ser humano à vida, à liberdade e aos bens.¹⁵

Importante mensurarmos o significado do contrato social para a tradição contratualista de ambos os autores: trata-se, em suma, de uma abstração que deriva da necessidade real de identificar as origens do que se vivencia na realidade social; e o contexto político no qual suas obras foram escritas exigia o debate sobre o presente e o futuro do governo, suas alianças e impactos à vida pública. Enquanto Hobbes advogava em favor da monopolização da força absolutista marcada pela dinastia Stuart na Inglaterra, em meio aos conflitos político-ideológicos entre Coroa inglesa e burguesia ascendente ocorridos durante

¹² HOBBS, *Leviatã*, p. 46.

¹³ HOBBS, *Leviatã*, p. 79.

¹⁴ HOBBS, *Leviatã*, p. 79.

¹⁵ MELLO, *John Locke e o individualismo liberal*, p. 86.

o século XVII, Locke escreveu em meio ao triunfo da Revolução Gloriosa que assinalou a vitória do liberalismo político sobre o absolutismo no país.¹⁶

A importância histórica de ambos os autores remonta tanto ao reconhecimento da necessidade de proteger a integridade física dos indivíduos¹⁷ quanto à perspectiva de universalização dos direitos civis e políticos que contribuiu para a formulação da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789, dando passos importantes na consagração do direito na esfera pública. A crítica feminista às repercussões do pensamento contratualista deriva principalmente dessa divisão entre esfera pública como o lugar do direito por excelência e esfera privada enquanto espaço natural onde a legislação não alcançaria, legitimando todo o tipo de violação e violência praticada no âmbito familiar e das relações conjugais. Especificamente sobre isso, a materialista francófona Wittig afirma que:

O contrato que vincula a mulher ao homem é, em princípio, um contrato vitalício, que somente a lei pode quebrar (o divórcio). Ele assinala à mulher certas obrigações, incluindo o trabalho não remunerado. O trabalho (tarefas domésticas, criação dos filhos) e as obrigações (renúncia de sua reprodução em nome do marido, coabitação dia e noite, coito forçado [...]) significam uma renúncia pela mulher de sua pessoa física ao marido. O fato de que a mulher depende diretamente do marido está implícito na política policial de não interferir quando o marido bate na esposa. A polícia intervém na acusação específica de agressão quando um cidadão bate em outro cidadão. Mas uma mulher que assinou um contrato de casamento deixou, por meio dele, de ser um cidadão comum (protegido por lei).¹⁸

A crítica feminista ao contratualismo estabelece que o âmbito da família, das relações interconjugais e até mesmo das interações coletivas entre homens e mulheres nunca foi objeto de contrato social, ao menos não no sentido positivo e abstrato de que o contrato proporciona o amparo da lei na proteção de direitos inalienáveis. A partir da citação de Wittig, é possível compreender que, submetidas ao casamento, enquanto um contrato em que ambos “concordam” com as implicações – faz referência, inclusive, ao contrato como um pacto de consentimento no sentido atribuído por John Locke, as mulheres deixam de ser cidadãs protegidas por lei e passam ao domínio privado do marido. A crítica, nesses termos, é direcionada sobretudo ao sentido de contrato social estabelecido por Locke, ou seja, como um pacto em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para consolidar ainda mais os direitos previstos no estado de natureza.¹⁹

Mais que isso: o “contrato vitalício” que evidencia um conjunto de obrigações direcionadas às mulheres no âmbito conjugal e fora dele nada mais é, para Wittig, que expressão direta do que ela denomina de pensamento *straight*²⁰, isto é, um mecanismo ideológico

¹⁶ MELLO, John Locke e o individualismo liberal, p. 82.

¹⁷ BENHABIB; CORNELL, Introdução: Além da política do gênero, p. 17.

¹⁸ WITTIG, Do contrato social, p. 37.

¹⁹ MELLO, John Locke e o individualismo liberal, p. 86.

²⁰ Decidimos manter o termo “*straight*” no inglês original (derivado de *straight mind*) ao invés de traduzi-lo como “hétero” da forma como o fizeram as traduções recentes da obra de Monique Wittig para o português, pois *straight* vai muito além da noção de heterossexualidade obrigatória empregado nele e significa, também, tudo aquilo que é direto, ereto, lógico, certo, entre outros.

dominante que constrói socialmente o “Mito” da mulher ideal e afirma, arbitrariamente, a suposta existência de uma “diferença sexual” entre dois sexos que se atraem mutuamente: o homem e a mulher.²¹ Nesses termos, a crítica direcionada ao contrato social, em Wittig, assume a crítica à heterossexualidade obrigatória e contribui para matizar o conceito feminista francófono de “classes sexuais” sobre o qual discutiremos melhor no último tópico.

Dito isto, o que distancia o pensamento de Locke das formulações de Hobbes em relação ao trinômio “estado de natureza”, “contrato social” e “sociedade civil” é, precisamente, o sentido atribuído pelo primeiro autor ao fim último do contrato, mas não só: para ele, o estado de natureza é um estado de perfeita liberdade, sem subordinação ou sujeição, onde impera o poder de preservar tudo aquilo que lhe pertence, ou seja, sua vida, liberdade e bens.²² Embora os homens não vivam naturalmente em situação de guerra, como ocorre no estado de natureza hobbesiano, o desígnio de força e poder sobre outrem ainda pode ocorrer diante da ausência de um superior comum a quem apelar por socorro.²³

Nesses termos, a exigência pela criação de um contrato social não reside na busca por assegurar a proteção física dos indivíduos em troca da subtração de sua liberdade, ao contrário: Locke não defende a interrupção da liberdade individual como um dos efeitos da criação do Estado Civil, conforme este serve à manutenção dos direitos naturais e inalienáveis dos homens, sobretudo o direito à propriedade. Para o autor, a simples intervenção do homem na natureza e tudo aquilo que nela ele produz torna os resultados desse trabalho seus por direito. Dessa forma, na medida em que o homem transforma a natureza, ocorre uma mistura entre corpo humano, trabalho e natureza, tornando-se tudo propriedade de um só indivíduo.

Ou seja, é para assegurar e preservar o direito de todo indivíduo à sua propriedade que o Estado Civil é estabelecido através de contrato de consentimento mútuo entre todos os homens, que percebem que para remediar os inconvenientes do estado de natureza precisarão de muito mais do que cada indivíduo ser juiz em causa própria. Assim, somente um juiz com poder julgador é capaz de proteger a propriedade individual contra possíveis danos e ataques de outros indivíduos, na medida em que só há regulação do direito à propriedade e à posse da terra em governos e sociedades políticas.²⁴ Nesse sentido, Locke vai além e critica diretamente a defesa de Hobbes à monarquia absoluta, ao considerá-la incompatível com a Sociedade Civil, cujo objetivo é atender aos interesses dos homens que renunciaram à sua liberdade natural e constituir um corpo político no qual a maioria tem o direito de agir e resolver por todos.²⁵

Assim, Locke defende que toda sociedade política tem início somente no assentimento de uma quantidade de homens livres e capazes de se unir em sociedade, estabelecendo leis e padrões de justiça e execução de sentenças.²⁶ Além disso, a forma de governo capaz de alcançar os objetivos previstos no contrato social é aquela que a comunidade achar conveniente e que detenha respeito à soberania do povo. Desse modo, exige-se a conformação dos três poderes – legislativo, executivo e federativo – e a garantia de dissolver qualquer união que tente exercer o poder além do direito, isto é, que transgrida

²¹ FALQUET, “A combinatória *straight*. Raça, classe, sexo e economia política: análises materialistas e decoloniais”, p. 134.

²² LOCKE, *Segundo tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*, p. 132.

²³ LOCKE, *Segundo tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*, p. 133.

²⁴ LOCKE, *Segundo tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*, p. 139.

²⁵ LOCKE, *Segundo tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*, p. 139.

²⁶ LOCKE, *Segundo tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*, p. 140.

a lei como um tirano ou que tente tirar arbitrariamente a propriedade de seu povo. O direito de se rebelar contra o governo e dissolvê-lo em casos como estes imprime à teoria contratualista de Locke uma perspectiva quase revolucionária.

Muito se falou na manifestação de um neocontratualismo no pós-guerra (1945), representado por pensadores como John Rawls, que passam a considerar o contrato social como um potencial diluidor das desigualdades existentes nas sociedades, ampliando aspectos analíticos pouco desenvolvidos por Hobbes, Locke e Rousseau. Entretanto, em meados das décadas de 1970 e 1980, os ideários dos filósofos contratualistas foram somados ao leque de referências de escritoras e pensadoras que vivenciavam a teoria feminista da assim chamada “Segunda Onda” e que firmaram críticas contundentes à ciência e à filosofia moderna, como a já mencionada Carole Pateman.

Particularmente na capital francesa, onde as ruas e as salas universitárias se tornaram palco de contestação política, as feministas buscavam formular teorias que fundamentassem e legitimassem a luta política, preocupadas com a produção de conhecimento em torno das violências e opressões vivenciadas pelas mulheres naquela época. Nesse sentido, o Feminismo Materialista Francófono (FMF), criado em torno da revista *Questions Féministes*, teve destaque na elaboração teórica sobre as origens e a permanência dos processos de dominação das mulheres ao longo da história. Entre as referências utilizadas e as críticas realizadas, estavam alguns dos pressupostos analíticos da teoria do contrato.

Repercussões e crítica do contrato social em Colette Guillaumin e Monique Wittig

Ao considerar o contrato social como “um acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político”,²⁷ nota-se uma matriz de pensamento entre os filósofos contratualistas, embora o percurso analítico de cada um denote inúmeras divergências já explicitadas no tópico anterior. Ocorre que é justamente essa matriz de pensamento que sofre com as críticas feministas francófonas, uma vez que o caminho metodológico e as conclusões dos referidos autores do contrato não necessariamente estão presentes nos pressupostos teórico-metodológicos do FMF. Este se trata, na realidade, de um movimento teórico-político originado na França a partir dos anos 1970, em meio ao *Mouvement de Libération des Femmes (MLF)*, cuja tendência converge para o radicalismo teórico, para o antinaturalismo e para a concepção da opressão das mulheres como classe social.²⁸

Entre as autoras deste movimento estão Colette Guillaumin, Monique Wittig, Nicole Claude-Mathieu, Paola Tabet, Christine Delphy, entre outras, e é na obra das duas primeiras que as preocupações em torno do contrato social aparecem. Preocupações estas que surgem a partir da indagação de como os contratos sociais impactam a vida das mulheres, a exemplo de: se as relações entre Estado e sociedade são mediadas por um contrato que estabelece a passagem do estado natural para o civil, seriam as relações entre homens e mulheres também objeto de contrato social? Nesses termos, o contrato se estabeleceria através do casamento,

²⁷ BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, *Dicionário de Política*, p. 272.

²⁸ CURIEL; FALQUET, *O Patriarcado Desvendado: teorias de três feministas materialistas (...)*, p. 10.

considerado historicamente como um contrato (não-monetário), ou da prostituição (diretamente monetizada), em que as mulheres têm seu uso físico apropriado de forma irrestrita pelos homens.

Guillaumin estabelece tais relações entre mulheres e homens como relações de classe, cujo vínculo é mediado pela apropriação coletiva de uma classe pela outra. Ou seja, não existe nenhum tipo de relação de complementaridade e atração mútua entre uma classe e outra (homens e mulheres), como por décadas a ideologia dominante fez parecer. O que existe é uma relação de antagonismos e oposição de interesses baseada na dominação, apropriação e exploração dos homens sobre as mulheres ou da “classe dos homens” sobre a “classe das mulheres”.

Dessa forma, isso ajuda, primeiramente, a questionar o discurso que considera as mulheres como um sujeito natural e biológico, dotado de uma essência feminina à parte das relações sociais concretas, dominante sobretudo durante o século XX, mas presente ainda nos dias de hoje com o avanço sistemático da ideologia conservadora. Em segundo lugar, ajuda a identificar na classe dos homens e na classe das mulheres as ações coletivas, individuais e sistemáticas que estruturam a relação de uma com a outra e estabelecer estratégias concretas de transformação.

Nesse sentido, para Guillaumin, o que caracteriza essa relação são as formas de apropriação coletiva que ela denomina de *sexage* (sexagem),²⁹ como, também, a apropriação individual marcada pela instituição matrimonial.³⁰ No primeiro caso, ocorre um açambarcamento coletivo da unidade material das mulheres através da apropriação do tempo, dos produtos do corpo, da obrigação sexual e do encargo físico dos membros válidos e inválidos do sexo masculino. A classe das mulheres, diferentemente da classe trabalhadora, por exemplo, não tem apenas sua força de trabalho apropriada, mas toda a unidade material produtora de força de trabalho, em suma, de seu corpo e de sua alma – semelhante à relação de escravidão de *plantation* dos séculos XVIII e XIX.

Já no segundo caso, ocorre o que a autora chama de “forma individualizada da relação social”: o casamento. Nele, as mulheres são individualmente e diretamente apropriadas por um único homem que detém a formalização dessa apropriação mediante firmação de contrato. O casamento é, necessariamente, um contrato social que estabelece que a mulher pertence em nua-propriedade ao esposo³¹ e em consequência, permite a imposição do sexo forçado, da quantidade de filhos que o esposo desejar e do encargo físico sobre a manutenção dos filhos e da casa, quase de maneira exclusiva. Ao contrário do que presume a teoria contratualista, ou seja, que o contrato marca a passagem do estado de natureza para o civil, o casamento é uma forma contratual que encoberta a verdadeira essência da relação matrimonial, determinada e fundada na natureza:

Nem todas as relações sociais são traduzíveis em termos contratuais, e o contrato é a expressão de uma relação específica; sua presença ou sua ausência (que se refere, em primeira instância, à relação coletiva de sexagem) é signo de uma relação social determinada. Não se pode considerá-lo como

²⁹ A cargo de conceituação, “sexagem” deriva de *sexage*, uma junção entre as palavras francesas *servage* (servidão) e *esclavage* (escravidão), que expressa a analogia que Guillaumin propõe entre a dominação sofrida pelas mulheres e a que caracterizou a servidão e a escravidão anteriores ao século XVIII na Europa.

³⁰ GUILLAUMIN, *Prática de poder e ideia de natureza*, p. 52.

³¹ GUILLAUMIN, *Prática de poder e ideia de natureza*, p. 35.

o arranjo secundário de relações sociais que seriam todas igualmente traduzíveis em termos contratuais. Por exemplo, o assalariamento está *dentro* do universo do contrato, a escravidão está *fora* do universo do contrato. A relação social sexuada *generalizada* não é traduzida e *não é traduzível* em termos de contrato (o que é ideologicamente interpretado como uma relação garantida fora do universo contratual e fundada na Natureza). Isso é habitualmente encoberto pelo fato de que a forma individualizada da relação social é, por sua vez, considerada como um contrato: o casamento.³²

O que Guillaumin está sugerindo, aqui, é que a forma contratual do casamento revela uma falha na lógica contratualista de que existe uma necessária passagem do estado de natureza para o estado civil a partir da criação de um contrato, pois ao assinar um contrato de casamento as mulheres passam a viver, na verdade, sob um cenário onde a qualidade de proprietário do seu contratante a exclui de deter propriedade sobre si mesma. Se um contrato permite contabilização, avaliação e negociação, como negociar o que já foi apropriado, o que já pertence? Só é possível trocar o que se possui.³³ A relação entre homens e mulheres no casamento, portanto, revela não a qualidade de um estado civil, onde impera a liberdade contratual de deter propriedade e negociar seus direitos, mas a qualidade de um estado de natureza baseado na apropriação e dominação direta de um grupo pelo outro.

Por isso que Guillaumin considera que existe uma aparência banal de contratualidade no casamento, na medida em que o elemento necessário para firmação de contrato, conforme foi discutido no tópico anterior, é a presunção de igualdade de todos os envolvidos. Se os indivíduos, enquanto sujeitos livres e iguais, precisaram estabelecer um acordo explícito para sobreviverem em sociedade ou para provocar a manutenção de seus direitos naturais, é de se acreditar que a igualdade entre os indivíduos é condição mínima para consolidar o contrato social. Entretanto, embora exista historicamente no contrato de casamento um acordo implícito de “contribuição” mútua entre cônjuges, exemplificado pela necessária colaboração afetiva e financeira entre ambos, a relação de apropriação da unidade material da mulher exclui qualquer presunção de igualdade.

Em suma, o contrato de casamento é a expressão legalizada da apropriação das mulheres pelos homens e ratifica o discurso dominante que por décadas retira das mulheres sua qualidade de sujeito, atribuindo-as à natureza. Se o casamento é a forma individualizada dessa relação de apropriação, a prostituição é uma das faces de sua forma coletiva, mediada pelo uso físico remunerado. A prostituição, na obra de Guillaumin, também aparece como um contrato que, ao contrário do casamento, possui mensuração de tempo e valor. Entretanto, o característico da prostituição é que o uso físico comprado é unicamente sexual e revela que, dentro do universo contratual da prostituição, os homens assumem mais uma vez a função de proprietários.³⁴

Outra feminista francófona que se preocupou com a noção de contrato social foi Monique Wittig que, assim como Guillaumin, considera a relação entre as classes sexuais semelhante à relação entre servos e senhores, pois essa comparação permite compreender que a dominação de um grupo pelo outro é diferente da exploração envolvida na relação entre a

³² GUILLAUMIN, *Prática de poder e ideia de natureza*, p. 49.

³³ GUILLAUMIN, *Prática de poder e ideia de natureza*, p. 51.

³⁴ GUILLAUMIN, *Prática de poder e ideia de natureza*, p. 39.

classe burguesa e a classe trabalhadora. A partir dessa comparação, as mulheres aparecem como indivíduos dominados e apropriados em sua totalidade pelos homens, assim como os servos pelos seus senhores, e eliminar essa forma de relação pressupõe a fuga dos dominados. No entanto, o característico da análise de Wittig sobre o contrato social é que ela considera toda a relação entre as classes sexuais (homem e mulher) como um verdadeiro contrato heterossexual:

A questão geral do contrato social, na medida em que ele engloba todas as atividades, o pensamento e as relações humanas, é uma questão filosófica que estará sempre presente enquanto “a humanidade que nasceu livre [...] estiver em toda parte acorrentada”, como disse Rousseau. A promessa de que o contrato social é para o bem de todos e de cada um ainda pode ser objeto de investigação filosófica, e, como ele não foi atingido pela história, sua dimensão utópica permanece. Assim formulada em seu aspecto geral, a questão se estende a toda a humanidade. Quando digo da necessidade de rompermos o contrato heterossexual em si, eu me refiro especificamente ao grupo “mulheres”, o que não equivale a dizer que devemos romper o contrato social em si, o que seria absurdo. O que devemos romper é seu aspecto heterossexual.³⁵

Aqui Wittig questiona as condições postas à firmação de contrato, que é o compromisso recíproco e o acordo tácito entre indivíduos para promover proteção, liberdade e igualdade comuns. O usufruto desse compromisso, no entanto, não reverbera na realidade das mulheres que continuam a viver sob o regime feudal nas relações de sexo com seus dominantes. Os contratos sociais que fazem parte dessa relação, como o matrimônio, são considerados por Wittig como partes de um contrato heterossexual comum a todas as mulheres. Tal contrato diz respeito ao conjunto de regras, obrigações e restrições que a sociedade impõe às mulheres que, embora nem sempre sejam enunciadas formalmente, fazem parte desse universo contratual abstrato que forma a sociedade.

Nas palavras de Wittig: “as convenções e a linguagem mostram [...] o núcleo principal do contrato social, que consiste em viver na heterossexualidade. Na realidade, para mim, contrato social e heterossexualidade são duas noções que se sobrepõem”.³⁶ Isso significa que a autora, ao se deparar com os efeitos do contrato social sobre as mulheres, implica que a verdadeira substância deste contrato, a parte fundamental dos contratos que permeiam as classes sexuais, é a heterossexualidade. Presume-se que todas as mulheres têm que ser heterossexuais, na medida em que toda a discussão sobre apropriação da unidade material das mulheres pressupõe a imposição da heterossexualidade como sistema político. Nesse sentido, os termos do contrato social para as mulheres são esses: sua exclusão desse universo, transformando as mulheres em sujeitos naturais e a presunção da heterossexualidade.

Em verdade, assim como defende John Locke, Wittig acredita na possibilidade das mulheres se rebelarem contra os termos impostos pelo contrato heterossexual, e dissolvê-lo através da fuga tática de cada uma delas. Mais precisamente, são as mulheres lésbicas as que estão mais próximas de qualquer perspectiva de fuga que possa existir diante do acirramento

³⁵ WITTIG, *Do contrato social*, p. 71.

³⁶ WITTIG, *Do contrato social*, p. 77.

do sistema político da heterossexualidade, considerado por Wittig como um dos contratos essenciais à dominação e apropriação das mulheres. Locke entendia essa rebelião como um direito de qualquer indivíduo insatisfeito com os rumos do contrato social do qual pensou e concordou vivenciar sob leis e regras deste contrato, e Wittig reforça essa rebeldia como uma transgressão necessária ao livramento das amarras da dominação das mulheres.

Embora Guillaumin não tenha chegado às mesmas conclusões que Wittig sobre a existência de um contrato heterossexual e a necessidade de se desacorrentar dele, ambas as autoras identificam na teoria do contrato social elementos importantes para a reflexão feminista, principalmente diante da negligência histórica que essas ideias sofreram na filosofia política. Assim, torna-se fundamental dar vazão a essas reflexões na atualidade por serem fonte de crítica aos avanços sistemáticos da violência e violações de direitos das mulheres, enquanto reflexos dos processos de dominação e apropriação históricos - viabilizados, também, pelos impactos do contrato social.

Considerações finais

A tradição contratualista em Thomas Hobbes e John Locke, como foi explicitado neste artigo, contribui para um conjunto de reflexões que ultrapassa as fronteiras da filosofia política. O pensamento de Locke, particularmente, foi determinante para confrontar o contexto sociopolítico absolutista do século XVII no qual dominava o princípio da autoridade paterna e a teoria do direito divino, que consistiam em legitimar a concessão de poder absoluto aos descendentes de Adão. Para a época, defender a necessidade de consentimento público, mediante contrato social, para legitimar o poder de um governante, como o fez Locke, foi essencial para confrontar o absolutismo na Inglaterra e inspirar as revoluções liberais que se seguiram.

Entretanto, ao mesmo tempo em que é responsável por inúmeras contribuições, também é alvo de constantes críticas entre diversas áreas do saber, particularmente a partir da segunda metade do século XX, quando essas críticas começam a aparecer de forma mais contundente no interior do pensamento feminista. Como foi visto, são as mulheres um dos primeiros sujeitos a se preocuparem com as consequências políticas, sociais e práticas dos discursos proferidos ao largo da idade moderna, consolidados por pensamentos conservadores, burgueses e dominantes, como está presente no ideário da teoria do contrato. Em suma, como já foi mencionado, a crítica perpassa o fato de que a família, as relações sociais conjugais, o ambiente doméstico e de reprodução social estão historicamente alheios ao universo contratual.

Quando Colette Guillaumin analisa os termos da relação social matrimonial, ela acertadamente estabelece que o conteúdo dessa relação não pode ser traduzido em termos contratuais porque se trata de uma relação de servidão caracterizada pela apropriação direta das mulheres pelos homens. Já Monique Wittig parece interpretar a noção de contrato social no sentido de status quo, demonstrando que a essência do contrato está no regime heterossexual, conforme o parâmetro de toda relação hierárquica tem sido a heterossexualidade. De uma maneira ou de outra, ambas as autoras refletiram a noção de contrato social e contribuíram fortemente com a perspectiva crítica do pensamento feminista.

Referências bibliográficas

- BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. “Introdução: Além da política do gênero”. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Org.) *Feminismo como crítica da modernidade: releituras dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G (Org.) *Dicionário de Política*. 11 ed. Brasília: Editora UnB, 1998.
- CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules. “Introdução”. In: FERREIRA, Verônica; ÁVILA, Maria Betânia; FALQUET, Jules; ABREU, Máira (Org.). *O Patriarcado Desvendado: teorias de três feministas materialistas*. Colette Guillaumin, Paola Tabet e Nicole-Claude Mathieu. Recife: SOS Corpo, 2014.
- FALQUET, Jules. A combinatória straight. Raça, classe, sexo e economia política: análises materialistas e decoloniais. *Revista Crítica Marxista*, n. 48, pp. 127-145, 2019. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/19069/13570>. Acesso em: 9 jun. 2025.
- GUILLAUMIN, Colette. Prática de poder e ideia de natureza. In: FALQUET, Jules (et. al.). *O Patriarcado Desvendado: teorias de três feministas materialistas*: Colette Guillaumin, Paola Tabet e Nicole-Claude Mathieu. Recife: SOS Corpo, 2014.
- HOBBS, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.
- MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: *Os clássicos da política*, org. Francisco C. Weffort. São Paulo: Ática, 2008.
- MIGUEL, Luis Felipe. Carole Pateman e a crítica feminista do contrato. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 93, e329303, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092017000100503&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 8 abr. 2024.
- RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: *Os clássicos da política*, org. Francisco C. Weffort. São Paulo: Ática, 2008.
- TRINDADE, José Damião de Lima. Os Direitos Humanos: para além do capital. In: *Direitos humanos e Serviço Social*. 3 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.
- WITTIG, Monique. Do contrato social. In: WITTIG, Monique. *O pensamento bétero e outros ensaios*. Trad. Máira Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.

Klossowski, a repressão imanente e a moeda viva: sobre uma das bases da economia libidinal esquizoanalítica

Émerson Pirola¹

Resumo: O presente artigo explora a contribuição de Pierre Klossowski ao debate sobre a economia libidinal que será seguido por Deleuze & Guattari com o projeto esquizoanalítico. Demonstra-se a influência explícita e implícita do texto klossowskiano em *O anti-Édipo*, dando centralidade às ideias de 1) indistinção entre infra e superestrutura, em que o desejo (ou o que Klossowski chama de emoção voluptuosa) se insere na infraestrutura econômica material; 2) de que a repressão é um fenômeno imanente ao próprio desejo, na linha da identidade entre produção social e produção desejante, mediadas pelo sujeito e pelas necessidades socialmente estabelecidos, e saindo da abordagem que postulava uma dualidade entre um espontaneísmo do desejo e uma repressão social externa (creditada ao campo freudo-marxista); e 3) de que o dinheiro ou a moeda são elementos essenciais da economia libidinal capitalista, visto que o dinheiro se torna o fantasma universal que se permuta com toda e qualquer emoção voluptuosa. O artigo explana sobre a relação entre Klossowski e Deleuze (& Guattari), bem como a influência do primeiro sobre os segundos, e demonstra a economia da “alma” proposta por Klossowski, com as noções de emoção voluptuosa, fantasma, simulacro e *suppôt* e, a partir dessa economia, fundamenta a ideia de repressão imanente e de moeda viva como base da superfície de inscrição do desejo na máquina capitalista.

Palavra-chave: Klossowski – Repressão – Dinheiro – Economia libidinal – Desejo – Esquizaanálise

Klossowski, the immanent repression and the living currency: about one of the basis of the schizoanalytic libidinal economy

Abstract: The present paper explores Pierre Klossowski's contribution to the debate on libidinal economy, which will be followed by Deleuze & Guattari with their schizoanalytic project. It demonstrates the explicit and implicit influence of Klossowski's text in *Anti-Oedipus*, giving centrality to the ideas of: 1) the indistinction between infrastructure and superstructure, where desire (or what Klossowski calls voluptuous emotion) is inserted into the material economic infrastructure; 2) that repression is an immanent phenomenon to desire itself, in line with the identity between social production and desiring production, mediated by the subject and socially established needs, moving away from the approach that postulated a duality between the spontaneity of desire and external social repression (attributed to the Freudo-Marxist field); and 3) that money or currency are essential elements of the capitalist libidinal economy, as money becomes the universal phantasm that exchanges with any and all voluptuous emotion. The article explains the relationship between Klossowski and Deleuze (& Guattari), as well as the influence of the former on the latter, and demonstrates Klossowski's proposed economy of the “soul”, with the notions of voluptuous emotion, phantasm, simulacrum, and *suppôt*, and, based on this economy, grounds the idea of immanent repression and living currency as the basis for the surface inscription of desire in the capitalist machine.

Keywords: Klossowski – Repression – Money – Libidinal economy – Desire – Schizoanalysis

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Email: emerson.pirola@acad.pucrs.br

Introdução

Neste artigo vamos a uma fonte fundamental da economia libidinal de Deleuze & Guattari: a obra de Pierre Klossowski, principalmente seus últimos textos escritos, *A moeda viva* e *Sade e Fourier*, de 1970,² a fim de explorar a relação de Deleuze & Guattari para com Klossowski e para melhor entender alguns de seus caminhos teóricos. A relação entre Klossowski e Deleuze é pouco comentada, talvez por a pesquisa ao redor de Klossowski ser pequena e, causa correlata, por ser um autor de escrita difícil e obscura. Com o engajamento na obra de Klossowski, entretanto, podemos ver algumas das origens da teoria da indistinção entre infra e superestrutura, a introdução do desejo na economia e a ideia de que a repressão é um fenômeno que advém do próprio desejo, ideias centrais do trabalho conjunto de Deleuze & Guattari, principalmente em *O anti-Édipo*. Além disso, delineamos alguns apontamentos sobre a relação entre desejo e moeda, que constam explicitamente no texto klossowskiano e aparecem de maneira cifrada ou não referenciada em Deleuze & Guattari. Por questões de espaço, tomamos como dado um conhecimento básico do projeto deleuzo-guattariano, principalmente o contido em *O anti-Édipo*, centrado em problemas de economia libidinal, como a univocidade da produção social e da produção desejante. Por economia libidinal deve se entender uma problematização dos fenômenos sócio-políticos como integrando economia política e economia psíquica a partir de dois axiomas básicos: *toda economia é libidinal; toda libido é econômica*.³

A relação Klossowski-Deleuze & Guattari

A obra de Klossowski, incluindo suas traduções de Nietzsche, foi de grande influência para a geração de filósofos a que pertencem Deleuze, Foucault e Lyotard: “seria difícil de exagerar a influência que *A moeda viva* teve na geração de pensadores franceses que atingiram a maioria nos anos 1960”.⁴ E Smith destaca: “Talvez mais do que qualquer outro pensador, foi Deleuze quem iria pegar as ideias de *A moeda viva* e levá-las em novas direções”.⁵ Algumas das teses centrais consideradas como inovações de *O anti-Édipo* a respeito da economia libidinal são remetidas diretamente a Klossowski:⁶ “A meditação de Klossowski sobre a relação das pulsões e das instituições, sobre a presença das pulsões na própria infraestrutura econômica, é desenvolvida no seu artigo ‘Sade et Fourier’ [...] e, sobretudo, em *La Monnaie Vivante*”.⁷ Nesse último texto, Klossowski é enfático: “Não poderíamos dizer que as normas econômicas constituem uma subestrutura derivada dos afetos, e não são elas mesmas uma infraestrutura final? E se *houvesse* uma infraestrutura final,”⁸

² Klossowski viveu até 2001, mas após o início dos anos 1970 abandonou a escrita e se dedicou exclusivamente à pintura (cf. Smith, “Introduction: Pierre Klossowski: From theatrical theology to counter-utopia”).

³ Cf. Noys, “Axioms of libidinal economy”.

⁴ Smith, “Introduction...”, p. 2.

⁵ Smith, “Introduction...”, p. 3.

⁶ É válido mencionar que Klossowski já exercera influência em Deleuze em textos anteriores, sendo toda a leitura de Nietzsche de Deleuze (e de Foucault) influenciada pela de Klossowski, que, por sua vez, dedicou seu livro sobre Nietzsche a Deleuze (cf. James, “Pierre Klossowski”, que aborda essa influência anterior, mas ignora *A moeda viva* e *O anti-Édipo*).

⁷ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 89, n. 9.

⁸ No original: “*infrastructure dernière*”: lembrar da “determinação em última [dernière] instância” pelo econômico, dos althusserianos.

ela não seria constituída pelo comportamento de nossos afetos e impulsos?”.⁹ Deleuze & Guattari o seguirão: “*o desejo faz parte da infraestrutura*”.¹⁰

Antes de Deleuze & Guattari o tentarem, foi Klossowski, segundo os próprios, quem primeiro abriu o caminho para fora do freudo-marxismo, que possuía o monopólio do problema da relação entre desejo e sociedade:

nas suas obras mais recentes [*A moeda viva; Sade e Fourier*], Klossowski nos indica o único meio de ultrapassar o estéril paralelismo entre Marx e Freud em que nos debatemos: descobrindo a maneira pela qual a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da própria infraestrutura. Pois *eles fazem parte dela, estão presentes nela de todas as maneiras*, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão.¹¹

E Deleuze, em carta a Klossowski de 21 de abril de 1970, durante a redação de *O anti-Édipo*, escreve de maneira extremamente elogiosa:

Você introduz o desejo na infraestrutura ou, o que dá no mesmo, você introduz, inversamente, a categoria de produção no desejo. Isso me parece de uma importância imensa; pois é 1) o único meio de sair do paralelismo estéril Marx-Freud,¹² Dinheiro-Excremento etc., todas essas besteiras; 2) o meio de ser bem-sucedido ali onde Reich, apesar de sua genialidade, fracassou (porque ele fixou no nível de uma crítica das ideologias, não tendo visto, ele também, o ponto de inserção das pulsões na infraestrutura).¹³

Mesmo supondo certo formalismo elogioso da parte de Deleuze, em carta privada ao amigo e parceiro intelectual, salta aos olhos o tom de Deleuze, em que as mesmas fórmulas utilizadas para definir o projeto esquizoanalítico em *O anti-Édipo* são ditas estarem em funcionamento no texto klossowskiano. Ele ainda coloca: “Eis que, uma vez mais, *eu lhe sigo*. [...] No que você faz há o suficiente para que o duplo imobilismo marxista-psicanalista se

⁹ Klossowski, *Living Currency*, p. 47. Grifo no original.

¹⁰ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 143. Grifo no original.

¹¹ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 90. Grifo no original.

¹² É curioso como Foucault, também em carta a Klossowski a respeito de *A moeda viva*, repete o mesmo tema da saída do paralelismo freudo-marxista: “é o maior livro do nosso tempo. Tem-se a impressão de que tudo o que importa de uma forma ou de outra – Blanchot, Bataille, *Além do Bem e do Mal* também – leva direto a ele, insidiosamente. [...] É nisso que deveríamos estar pensando: o desejo, o valor e o simulacro – o triângulo que nos domina e nos constituiu durante muitos séculos de nossa história. [...] Aqueles que diziam então e dizem agora, Freud-e-Marx, e que trabalharam fundo em seus túneis de toupeira: hoje podemos rir deles, e sabemos por quê” (Foucault, “Letter from Michel Foucault to Pierre Klossowski”, p. 41). Além disso, em sua resenha das obras de Deleuze do fim dos anos 1960, Foucault repete o mesmo tema para falar do trabalho de Deleuze: “Homenagens sejam prestadas a Deleuze. Ele não retomou o slogan que nos cansa: Freud com Marx, Marx com Freud, e todos os dois, se lhes agrada, conosco. Ele analisou claramente o essencial para pensar o fantasma e o acontecimento. Não procurou reconciliá-los (ampliar o limite extremo do acontecimento com qualquer consistência imaginária de um fantasma; ou preencher a flutuação do fantasma adicionando um grão de história real). Ele descobriu a filosofia que permite afirmá-los a ambos disjuntamente” (Foucault, “Theatrum Philosophicum”, p. 242). Kaufman (*The Delirium of Praise*) atenta como o tom da resenha de Foucault é atravessado por Klossowski, que aparece já no primeiro parágrafo e é a última palavra do texto.

¹³ Deleuze, *Cartas e outros textos*, p. 63.

movimente, talvez mesmo pule fora, o que seria uma alegria”;¹⁴ e, por fim, *O anti-Édipo* é dito ser um livro “de seus [de Klossowski] seguidores”.¹⁵

A economia libidinal da alma em Klossowski

O texto de Klossowski sobre *A moeda viva* (além de *Sade e Fourier*) intenta estabelecer as teses a ele imputadas por Deleuze & Guattari com uma linguagem própria, diferente da que aparece na obra da dupla. Há em Klossowski uma economia tripartite da “alma”, com o primeiro conceito sendo o de *impulso*, *pulsão* ou *emoção voluptuosa*, o segundo de *fantasma* e o terceiro de *simulacro* ou estereótipo (este último sendo um tipo restrito do simulacro). Começemos com a síntese oferecida por Smith:

primeiro, há *impulsos*, com seus aumentos e quedas de intensidade, suas elevações e depressões, que não têm significado ou objetivo em si mesmos; em segundo lugar, esses impulsos dão origem a *fantasmas*, que constituem a profundidade incomunicável e a singularidade da alma individual; terceiro, sob o constrangimento obsessivo do fantasma, são produzidos *simulacros*, que são a reprodução ou repetição do fantasma através do exagero de estereótipos. *Impulsos, fantasmas, simulacros-estereótipos*: um tríptico circuito.¹⁶

Entender essa economia da alma é essencial para entender o imbricamento entre economia libidinal e política, além do papel do dinheiro nele, visto que Klossowski coloca o problema do seguinte modo: “Como pode uma emoção voluptuosa ser reduzida a um objeto comodificado e desse modo se tornar, na nossa era de excessiva industrialização, um fator na economia?”.¹⁷ O caminho que vai da emoção voluptuosa ao simulacro, que será representado pelo objeto (um marxista diria mercadoria) e, especialmente, pelo dinheiro, é o que dará a resposta.

Enquanto Klossowski fala em emoção voluptuosa ou pulsão, Deleuze e Guattari “usam o termo ‘desejo’ como uma abreviação para indicar a vida dos impulsos”.¹⁸ Essa emoção voluptuosa é estritamente ligada à noção de *perversão*: Klossowski adota o conceito de perversão do século XIX, esta sendo qualquer ato sexual que foge da norma reprodutiva (considerada normal). Ele entende a sexualidade como tendo duas propensões: uma como instinto de reprodução da espécie; outra como emoção voluptuosa que precede o ato de procriação. A perversão seria uma fixação voluptuosa antes do momento reprodutivo.¹⁹ Klossowski fala então em “perversão polimórfica”, mas retirando a restrição infantil

¹⁴ Deleuze, *Cartas e outros textos*, p. 63. Grifo nosso.

¹⁵ Deleuze, *Cartas e outros textos*, p. 64. Grifo nosso. Também vale dizer que uma das afirmações sobre Keynes e a relação desejo-moeda adveio provavelmente da leitura de Klossowski. Em *O anti-Édipo* consta: “Uma das contribuições de Keynes foi reintroduzir o desejo no problema da moeda” (Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 305-6). E em carta de abril de 1971 a Klossowski, Deleuze escreve: “É preciso mesmo que eu me ponha a ler Keynes, pois acredito em sua sugestão de que ele descobre uma estranha conexão desejo-moeda” (*Cartas e outros textos*, p. 63). Há uma aula de Deleuze (em *Derrames*), em que parte do economista keynesiano Daniel Antier, e que foi dada em dezembro de 1971. É seguro, então, pensar que Deleuze de fato se colocou a ler Keynes (ou, ao menos, um keynesiano) devido à leitura de Klossowski.

¹⁶ Smith, “Introduction...”, p. 10. Grifo no original.

¹⁷ Klossowski, *Living Currency*, p. 48.

¹⁸ Smith, “Introduction...”, p. 38, n. 95.

¹⁹ Klossowski, *Living Currency*, p. 49.

estabelecida na psicanálise²⁰: somos sempre polimorfos perversos, e é essa a base da civilização industrial — “O fenômeno industrial seria, portanto, a perversão do instinto de conservar e propagar a espécie”.²¹ A perversão, separando a emoção voluptuosa da reprodução biológica, é um desvio de uma energia à outra. É como se houvesse uma energia de reprodução guardada que é retirada e então redirecionada à outra forma de produção ou criação, tornando as pulsões a base da civilização: a unidade básica, metodológica, da teoria econômica, não é o indivíduo, mas as pulsões: “O verdadeiro produtor ou consumidor não é em absoluto a puramente fictícia unidade do indivíduo, mas antes seus fantasmas impulsivos — ou, como as coisas se encontram, sua alegada anormalidade”.²²

Assim, introduz-se o segundo termo da série: o fantasma. A separação entre pulsão e fantasma é mais analítica do que real, visto que o fantasma é o objeto necessário da primeira. O termo “fantasma” “vem do grego *phantasia* (aparência, imaginação), e Klossowski o utiliza para se referir a uma imagem obsessiva produzida em nós pelas forças de nossa vida impulsiva”.²³ Essa “imagem obsessiva” não deve ser entendida como uma falsidade “imagética”, mas como um objeto real que move a pulsão produtiva desse mesmo objeto: há uma “*habilidade de cada paixão de fabricar seu objeto*”²⁴ — o eco deleuzo-guattariano com a ideia de que o desejo é produtivo é gritante. Como Smith explica, “um fantasma ‘é algo’ que agarra a turbulência selvagem da libido, algo que ela inventa como um objeto incandescente”.²⁵ Se apaixonar é o mais óbvio exemplo de um fantasma: o amor é um impulso com uma alta intensidade, mas aquilo com que nos apaixonamos é um fantasma ou imagem obsessiva que vem a dominar a totalidade de nossos impulsos”.²⁶

Passemos ao terceiro termo: o simulacro. O fantasma “perverso” dá o norte da fabricação do simulacro enquanto objeto externo, material ou imaterial. Este é uma espécie de “tradução social” do objeto fantasmático, que pode ser um objeto útil ou inútil, uma obra de arte ou um ídolo religioso (o autor explicitamente o refere às estátuas de deuses do paganismo antigo). Assim, “simulacros são transcrições de fantasmas, artefatos que *contam como* (ou são *equivalentes a*, podem ser trocados por) fantasmas”.²⁷ O tema da equivalência é essencial aqui, visto que o fantasma é dito ser *incomensurável, incomunicável e introcável*, enquanto o simulacro efetuará uma trocabilidade e uma equivalência entre fantasmas. Assim, embora o dinheiro não esgote o conceito de simulacro, ele é um de seus principais avatares, ao menos na sociedade industrial, posto que ele consegue efetuar de maneira exemplar essa troca: “O simulacro, por ser comunicável (talvez até destinado a comunicar a intransmissibilidade do fantasma), introduz trocabilidade: portanto é dinheiro, um signo, ele *conta como outra coisa* que seu material ou arranjo, e é devotado à circulação”.²⁸ Como explica Kaufman,²⁹ a diferença entre o fantasma e o simulacro é aquela entre a singularidade e a generalidade, entre

²⁰ Klossowski, *Living Currency*, p. 85.

²¹ Klossowski, *Living Currency*, p. 60.

²² Klossowski, *Living Currency*, p. 85. Grifo no original.

²³ Smith, “Introduction...”, p. 6.

²⁴ Klossowski, *Living Currency*, p. 63. Grifo no original.

²⁵ Smith está aqui citando o Lyotard de *Economia Libidinal*.

²⁶ Klossowski, *Living Currency*, p. 7.

²⁷ Smith, “Introduction...”, p. 8. Grifo no original.

²⁸ Lyotard, *Economia libidinal*, apud Kaufman, *The Delirium of Praise*, pp. 115-116. Grifo no original.

²⁹ Kaufman, *The Delirium of Praise*, p. 116.

introcabilidade e trocabilidade, pois o simulacro “tenta introduzir uma economia de troca recíproca aonde uma tal economia é constitutivamente impossível”.³⁰

Sobre essa oposição entre troca e não troca, é necessário voltar ao tema do desvio da energia reprodutiva para a energia perversa da emoção voluptuosa. Smith atenta que “Klossowski às vezes chama esses desvios de *prélèvements*, ‘deduções’ ou ‘débitos’, como se estivesse sacando de uma conta”.³¹ É importante esse uso das expressões monetárias e bancárias, pois ele reflete um ponto importante do argumento do autor: a passagem da emoção voluptuosa, enquanto desvio da reprodução biológica, para o fantasma, é tida como uma espécie de relação de endividamento ou dádiva, na qual a pessoa que *prélève* da energia reprodutiva está efetuando uma espécie de roubo: não há troca entre energia de reprodução e energia de perversão, mas subtração — “a intensidade do fantasma decorre da ausência do princípio de reciprocidade”.³² Assim, a troca funciona no registro do simulacro apenas, pois antes, no registro do fantasma, há uma “troca” (subtração sem equivalência) entre energia reprodutiva e energia perversa, que dá na emoção voluptuosa e no fantasma. Nessa “troca” de energia há uma espécie de barganha entre o indivíduo e o fantasma que o atormenta, que define quanta energia será desviada ao fim perverso.³³ O argumento de Klossowski é difícil, então vale insistir: essas forças que são “deduzidas” [*prélevée*; “subtraídas”] do instinto de reprodução formam a “matéria bruta” para o fantasma, que será “interpretado” pelas emoções. O fantasma aqui funciona como um objeto fabricado.

Esse uso do fantasma por uma força impulsiva [*force pulsionnelle*] coloca seu preço na emoção, que se torna inextricavelmente ligada a esse uso [*qui se confond avec cet use*]; no entanto, a perversão quer que as emoções provocadas pelo seu uso do fantasma sejam *insubstituíveis*. É aqui que surge a primeira valoração de uma emoção vivida: um impulso que consideramos *perverso* (porque recusa a *realização gregária da unidade individual* na função procriadora) se oferece em sua intensidade como algo introcável, sem preço. E embora a unidade do indivíduo possa ser completa fisiologicamente, em sua aparência corporal, de certa forma ela é aqui trocada pelo *fantasma*, sob cuja coerção é agora exclusivamente mantida.³⁴

A “valoração” dos impulsos, que se colocam como sem preço estimável, acontece, pois eles são trocados pela energia de manutenção do indivíduo, energia *reprodutiva*, havendo aqui uma troca libidinal primeira, que barganha com o fantasma.

Nada na vida dos impulsos parece ser gratuito, propriamente falando. Assim que uma interpretação dirige seu desenvolvimento (a luta das emoções para se manterem contra o instinto de reprodução), intervém uma avaliação e, portanto, um *preço*. Mas quem acaba por arcar com o custo, quem vai pagar, de uma forma ou de outra, é o sujeito [*suppôt*] que constitui o *lugar* onde a luta

³⁰ Kaufman, *The Delirium of Praise*, p. 116.

³¹ Smith, “Introduction...”, p. 23.

³² Klossowski, *Living Currency*, pp. 95-96, n. 3.

³³ Klossowski, *Living Currency*, p. 91.

³⁴ Klossowski, *Living Currency*, p. 49. Grifos no original.

é travada, onde um compromisso possível ou inatingível é disputado e negociado – *o próprio corpo*.³⁵

A repressão imanente

Para entender melhor esse ponto, é necessário esclarecer sobre a categoria de *suppôt* ou de sujeito e introduzir a importância de categoria de *necessidade*, e, através de ambas, adentrar o argumento a propósito da repressão desejante. Como esclarece Smith,³⁶ “o termo do francês arcaico *suppôt* traduz o termo do latim *suppositum*, que na filosofia escolástica geralmente indicava uma realidade substancial considerada em sua totalidade, e especificamente, um ser dotado de razão; enquanto tal, era usado como um sinônimo de ‘pessoa’ ou de ‘indivíduo’. [...] Klossowski sempre usa o termo em seu sentido escolástico”. Por isso, o *suppôt* pode ser entendido da maneira próxima à noção de “sujeito” (como também aponta Smith) como entendida no estruturalismo e no assim chamado “pós-estruturalismo”, visto que ele é ao mesmo tempo o local e o resultado de uma batalha de forças imanentes e de uma espécie de repressão resultante dessa batalha: “A primeira força de repressão a emergir nos impulsos é a *formação de um agente da unidade orgânica e psíquica*, uma repressão que corresponde, para o agente, ao *constrangimento ao qual ele é sujeito pelo combate entre impulsos conflitivos durante a constituição dessa unidade*”.³⁷ O *suppôt* é a unidade orgânica e psíquica que sobrevoa as forças e pulsões imanentes em conflito, a instância soberana sobre forças múltiplas e centrífugas. O *suppôt*, entretanto, não deixa de ser um fantasma, o mais forte dentre eles (ao menos nos momentos de estabilidade orgânica e psíquica), que é o objeto da pulsão conservativa quando ela leva a melhor no jogo violento de emoções voluptuosas e fantasmas — “nosso fantasma fundamental é o ego ou o *suppôt*, uma entidade complexa e frágil que concede ambas unidade psíquica e orgânica ao caos movente dos impulsos”.³⁸ O *suppôt*, enquanto esta instância orgânica de reprodução do “sujeito”, relaciona-se diretamente com a *necessidade* enquanto categoria de reprodução, e é assim que se estabelece o link entre a emoção voluptuosa e as “normas econômicas”, ligando uma repressão interna ao regime das pulsões a uma repressão institucional:

É essa repressão inicial dos impulsos que forma a *unidade orgânica e psíquica do sujeito [suppôt]*. [...] Essa repressão e, portanto, esse conflito, será prolongado fora do sujeito [*suppôt*] enquanto sua unidade individual for integrada e, portanto, definida por uma hierarquia de valores traduzida em uma hierarquia de necessidades. *Essa hierarquia de necessidades é a forma econômica de repressão que as instituições existentes impõem pela e através da consciência do sujeito às forças imponderáveis de sua vida psíquica*.³⁹

A necessidade (*besoin*), do ponto de vista da reprodução do organismo (entendido em sentido biopsíquico), é o que reduz as forças — às reprime — ao sujeito (*suppôt*), ligando-o

³⁵ Klossowski, *Living Currency*, p. 65. Grifo no original.

³⁶ Smith, “Introduction...”, pp. 31-32.

³⁷ Klossowski, *Living Currency*, pp. 79-80. Grifo no original.

³⁸ Smith, “Introduction...”, p. 9.

³⁹ Klossowski, *Living Currency*, p. 48. Grifo no original.

à hierarquia social e econômica. (Não vem daqui a inspirações de Deleuze & Guattari para ligarem a síntese de *consumo* ao *sujeito*?⁴⁰). Assim, *a virada de chave na discussão sobre a repressão como feita por Klossowski, que será louvada e seguida por Guattari, será o de pensar a repressão como acontecendo já na natureza do próprio desejo, saindo de um dualismo desejo-sociedade*. Como Klossowski coloca, “se estas forças [impulsivas] são expressas especificamente em acordo com normas econômicas existentes, então *elas mesmas criam a sua própria repressão* [elles se créent elles-mêmes leur propre répression], assim como os meios de romper [com] a repressão ao qual elas são sujeitas em diferentes graus”.⁴¹ Assim, as pulsões imanentes, as emoções voluptuosas, são cooptadas pela “sociedade industrial” na direção da reprodução do *suppôt*. “Tal é o paradoxo que Klossowski localiza no cerne do regime industrial: ele é por natureza *perverso*, alimentado por uma emoção voluptuosa que foi desviada de seu papel procriador, mas pega essa energia desviada e a coloca a serviço da manutenção da unidade de o sujeito econômico (o *suppôt*)”⁴². A energia perversa que foi em um primeiro momento retirada da energia reprodutiva biológica é agora recolocada a serviço da reprodução social, reprimindo a própria dinâmica das emoções voluptuosas e dos fantasmas: “No regime industrial, *os afetos foram reconfigurados em uma mera demanda por bens*, o que é uma inversão antagonista de seu próprio ser”.⁴³ O capitalismo, então, passa a produzir e suprir necessidades de acordo com as normas sociais estabelecidas, produzindo simulacros — que ignoram as distinções entre útil e supérfluo e entre necessidade e fantasia⁴⁴ — para os fantasmas.

Tendo introduzido o argumento sobre a repressão como exposto por Klossowski, antes de seguir à sua discussão sobre o dinheiro, abrimos um parêntese sobre a questão da repressão em Deleuze & Guattari, que, nesse ponto, o seguem. Embora não seja raro um entendimento de *O anti-Édipo* como um manifesto desejante espontaneísta, essa leitura é contrária ao argumento dos autores. Guattari salientava: “Estou longe de qualquer ideia de espontaneísmo no campo da economia do desejo: [...] *Não tenho nada a ver com a mitologia libertadora do desejo pelo desejo*”.⁴⁵ Pelo contrário, o espontaneísmo do desejo é o outro lado da moeda do argumento que entende a repressão enquanto mera repressão social sobre um desejo naturalizado (o que Deleuze & Guattari tendem a apontar no freudo-marxismo). Isso não quer dizer que não exista algo como a repressão social capitalista, mas que ela não deve ser entendida em dualismo com um desejo supostamente livre. Como esclarece Jacques Donzelot em resenha de *O anti-Édipo*,

Para Deleuze e Guattari a repressão é inseparável da auto-repressão própria da lógica do capitalismo, que só pode existir libertando a produção genérica, mas contendo-a em limites tais que não permitam que isso se esgueire por todos os lados. Ela não é pois uma condição exterior do capitalismo mas a sua contradição interna. A questão fundamental que *O Anti-Édipo* coloca é pois a seguinte: se o capitalismo é tanto mais poderoso quanto mais produção libertar, e por conseguinte mais desejo, como é que consegue resistir? Tendo

⁴⁰ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 30.

⁴¹ Klossowski, *Living Currency*, p. 48. Grifo no original.

⁴² Smith, “Introduction...”, p. 24.

⁴³ Klossowski, *Living Currency*, p. 51.

⁴⁴ Cocco; Cava, *New Neoliberalism and the Other*, p. 177.

⁴⁵ Guattari, *Micropolítica*, p. 177. Grifo no original.

em consideração que não basta dizer que o consegue através da repressão, mas que é necessário explicar como é que esta é possível, quais as relações que existem entre a sua eficácia e o desejo.⁴⁶

Deleuze & Guattari, portanto, sustentarão que o recalçamento, essa forma de repressão do desejo pelo desejo, depende da repressão social, que se articula à própria dinâmica produtiva do desejo, que é levado a desejar a própria repressão. Não é a repressão social que é compreendida a partir de um recalçamento psíquico; não é, também, o contrário, como se o recalçamento psíquico fosse uma instanciamento da repressão social; essas duas possibilidades ainda pecam por separar produção social e desejante. É um e mesmo processo de repressão social-desejante em que as forças produtivas do desejo são simultaneamente recalcadas e reprimidas em prol da reprodução social e suas normas, mas reprimidas por força do próprio desejo. “O objetivo da esquizoanálise é, pois, o seguinte: analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja”.⁴⁷ Como Klossowski, eles também enfatizaram o papel da necessidade e do sujeito — da síntese de consumo — nesse processo: “as forças de repressão sempre tiveram necessidade de Eus atribuíveis, de indivíduos determinados, sobre os quais elas pudessem se exercer”.⁴⁸ “A sociedade sempre produz a repressão do desejo em nome de que ‘as pessoas têm necessidades e nós nos encarregamos de satisfazê-las’. A repressão do desejo nunca se faz em nome de que há desejos e há que tê-los em conta, senão apelando a ser razoáveis, sempre em nome da necessidade”.⁴⁹

A moeda viva

Agora passamos ao papel que o dinheiro tem na teoria de Klossowski. Segundo Smith,⁵⁰ o objetivo de Klossowski não é liberar o mundo dos impulsos da repressão pelo *suppôt* ou pela economia, mas é antes demonstrar como a comodificação é inerente aos impulsos, dada a sua habilidade de criar seu próprio objeto, o que explica o porquê deles poderem ser comercializados e tornados em mercadorias. Como o autor mesmo coloca,⁵¹ há um “caráter mercantil da vida impulsiva que reside no coração dos indivíduos”, e foi ignorado a partir do momento em que os ídolos religiosos (simulacros) começaram a ser considerados “inúteis”, dando início a uma era onde impera a noção moderna de que o *pathos* não pode ser precificado (segundo o autor, o paganismo antigo observava a relação entre valoração social, inclusive mercantil, e o fantasma, via produção de simulacros). A tese de Klossowski, portanto, não é que a comodificação dos afetos seja uma deturpação da natureza deles, mas que faz parte do seu desenvolvimento sócio-libidinal, mesmo se há efetivamente uma diferença de natureza entre a emoção voluptuosa-fantasma e o simulacro, trocado por eles. Um ponto curioso do argumento do autor, ainda, é sobre uma espécie de condição de possibilidade da precificação que passa por um argumento quase-marxista que poderíamos

⁴⁶ Donzelot, “Uma anti-sociologia”, p. 171.

⁴⁷ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 143.

⁴⁸ Deleuze, “Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento”, p. 178.

⁴⁹ Deleuze, *Derrames*, p. 239.

⁵⁰ Smith, “Introduction...”, pp. 21-22.

⁵¹ Klossowski, *Living Currency*, p. 47.

chamar de um “cercamento do desejo”, que passa por separar alguém de sua capacidade de fruir uma emoção para então poder precificá-la:

A emoção voluptuosa (não comunicada ou incomunicável) é sobretudo *indiferente*: não tem valor enquanto puder ser experimentada por todos e por todos. Mas assim que alguém que ainda é *capaz* de vivê-la não tem mais *meios* de vivê-la imediatamente, a emoção deixa de ser indiferente e ganha em valor. [...] Tal é o projeto mercantilizador da emoção voluptuosa. No entanto, pensar nesta operação como um ato vergonhoso empreendido apenas para o lucro é cegar-se para a natureza da sensação voluptuosa.⁵²

Há um tipo de cercamento que separa alguém da realização de sua emoção voluptuosa de fantasma em um simulacro, fazendo, então, que o simulacro se torne precificável. É aí que o dinheiro, enquanto simulacro desigualmente distribuído, pode precificar os diferentes fantasmas, que, enquanto tais, seriam “introcáveis” ou “incomunicáveis”: “Já que os fantasmas são incomunicáveis, nenhuma troca direta é possível entre indivíduos no nível de suas perversões. Um *simulacro* de comunicação de fato existe, mas só pode ser provido pelo dinheiro”.⁵³ O dinheiro tem, portanto, uma função de transubstancialização entre emoção voluptuosa e “valor de mercado”,⁵⁴ e, devido a essa capacidade de ser trocado por qualquer fantasma, o dinheiro se torna, na sociedade capitalista, o fantasma por excelência: “o dinheiro em si não é outra coisa que um fantasma que corresponde a um fantasma”.⁵⁵ O argumento de Klossowski passa pela noção de abstração, pela força que o dinheiro teria em se abstrair da multiplicidade intensiva dos fantasmas exatamente para captá-lo e convertê-lo em simulacro trocável: “Porque o fantasma perverso é fundamentalmente ininteligível e não-trocável, somente a moeda é suficientemente abstrata para constituir seu equivalente inteligível universal”.⁵⁶ Essa abstração do dinheiro faz com que ele se torne o objeto do desejo, o objeto da emoção voluptuosa, e que substitua a multiplicidade fantasmática por uma espécie de fantasma abstrato, dinheiro que substitui fantasmaticamente os diferentes objetos do desejo de que o dinheiro é via de acesso: “Se o fantasma requer um gasto *medido em dinheiro* [*déterminée en numéraire*], o dinheiro irá expressar o equivalente concretizado do dinheiro, do qual a riqueza será representada pelo poder de compra do dinheiro. [...] O dinheiro, mesmo quando representa e garante o que existe, agora se torna um signo do *que não existe*, nomeadamente, o fantasma”.⁵⁷

Dada essa conexão pulsão-fantasma-simulacro (dinheiro), Klossowski⁵⁸ (inspirado em Sade) utiliza a ideia da *prostituição universal* para qualificar a economia da sociedade industrial — uma prostituição *de facto* material e moral — na medida em que são os corpos mesmos que se vendem e se trocam, através de suas pulsões e fantasmas. Marx já havia sugerido a imagem da prostituição para pensar a condição do trabalhador no capitalismo,⁵⁹

⁵² Klossowski, *Living Currency*, pp. 67-68. Grifo no original.

⁵³ Smith, “Introduction...”, p. 26.

⁵⁴ Klossowski, *Living Currency*, p. 71.

⁵⁵ Klossowski, *Living Currency*, p. 72. Grifo no original.

⁵⁶ Klossowski, *Living Currency*, p. 89; pp. 68-69.

⁵⁷ Klossowski, *Living Currency*, p. 69. Grifo no original.

⁵⁸ Klossowski, *Living Currency*, p. 55; p. 70; Cf. Noys, “We are all prostitutes’: Crisis and libidinal economy”.

⁵⁹ Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 107.

mas ali a imagem ainda era utilizada para falar da exploração do trabalho, enquanto em Klossowski a imagem serve para pensar as relações econômicas *tout court*, na medida em que são a realização institucional das emoções voluptuosas e dos afetos mais “profundos”. Conquanto a imagem da prostituição para pensar as relações econômicas em geral possa ser problematizada de um ponto de vista feminista,⁶⁰ o essencial é reter que a noção de *prostituição universal* enquanto determinante da “sociedade industrial” é, para Klossowski, indício do imbricamento material e moral entre pulsões e normas econômicas.

Giuseppe Cocco e Bruno Cava⁶¹ se apropriam do trabalho de Klossowski em uma direção já bastante marcada pela obra de Deleuze & Guattari. Parte central de sua abordagem do tema da moeda é salientar como o dinheiro é atravessado e movido por *corpos*, corpos vivos e desejantes, o que faz com que a moeda seja, finalmente, *moeda viva*, como dá o título de Klossowski.

O dinheiro não é inerte; não é um equivalente universal ou um mero meio [*medium*] para trocas. É de fato moeda viva, atravessada por intensidades e polaridades apaixonadas, totalmente implantada com corpos. [...] Moeda não é meio [*medium*]; este é um atributo do corpo desejante, que é um meio [*medium*] humano, demasiado humano. A moeda viva flui através de corpos, objetos e impulsos de acordo com uma economia libidinal. Está viva!⁶²

Assim, são os corpos que se tornam a base da moeda e da valoração: “a infra-estrutura econômica nada mais é do que o complexo libidinal dos corpos vivos, sobre o qual tudo pode ter um valor”.⁶³ Os autores salientam, também, como o simulacro é uma produção que excede os limites da utilidade e da necessidade, levando o funcionamento da economia capitalista para além de qualquer hierarquia entre produtivo e não produtivo, útil e inútil, criando uma tensão entre o sujeito aparentemente racional e a lógica constitutiva do excesso própria ao desejo.⁶⁴ Assim, ponto essencial de sua leitura, é que, com o capitalismo e a subsunção de toda a vida das pulsões à lógica do capital — quando o dinheiro se torna o fantasma por excelência —, os corpos se tornam essa espécie de moeda viva que circula pelos circuitos monetários:

o dinheiro nada mais faz do que instalar uma circulação generalizada e mais intensa dos próprios afetos corporais. [...] se o dinheiro deveria ser a mediação entre os corpos produtivos e o capital, então os corpos se tornam mediações para o dinheiro, a verdadeira força governante da produção. *O dinheiro deixou de ser mediação produtiva: são os corpos que se tornaram mediação produtiva para o dinheiro.*⁶⁵

Se lembrarmos que a “unidade mínima” da análise econômica não é o indivíduo (*suppôt*), mas as pulsões, sabendo que as pulsões produzem como objeto o fantasma — este

⁶⁰ Cf. Noys, “We are all prostitutes”: Crisis and libidinal economy”, p. 169.

⁶¹ Cocco; Cava, *New neoliberalism and the other*.

⁶² Cocco; Cava, *New neoliberalism and the other*, p. 178.

⁶³ Cocco; Cava, *New neoliberalism and the other*, p. 180.

⁶⁴ Cocco; Cava, *New neoliberalism and the other*, pp. 179-181.

⁶⁵ Cocco; Cava, *New neoliberalism and the other*, p. xiii. Grifo no original.

sendo substituído pelo fantasma monetário —, é em relação ao dinheiro que as pulsões corporais se movem. Ou, como colocam Deleuze & Guattari: “é no nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, não no nível da ideologia⁶⁶, que se faz a integração do desejo”.⁶⁷

Conclusão

Com esse breve panorama sobre a original proposição klossowskiana sobre a economia libidinal fica claro como é na obra desse obscuro autor que Deleuze & Guattari encontram parte do subsídio inicial para a crítica da psicanálise e do freudo-marxismo. Mesmo se Deleuze & Guattari avançarão as intuições de Klossowski em direções próprias e complexificarão algumas de suas ideias, fica clara a influência do autor sobre o projeto esquizoanalítico, o que fica claro pelas próprias declarações de Deleuze. A ideia, central em *O anti-Édipo*, de que a repressão é um fenômeno imanente ao desejo, já que há identidade entre produção desejante e produção social, parte da relação estabelecida por Klossowski entre o “sujeito” e a “necessidade” socialmente estabelecida. Daí parte-se para a função mediadora do dinheiro, imbuído e atravessado imediatamente e intensivamente pelo desejo, ao ponto em que, como querem Cocco & Cava, os corpos desejantes é que se tornam meios do dinheiro. Aí está a base da tese deleuze-guattariana de que o dinheiro é o corpo pleno da máquina capitalista, sua superfície de inscrição, que rege a produção, a distribuição e o consumo de virtualmente todas as intensidades desejantes dessa máquina social. O dinheiro, moeda viva, faz o campo de imanência propriamente capitalista, e sustenta seu poder e seu terror. Na permutabilidade entre emoção voluptuosa e fantasma, mediada pela necessidade socialmente estabelecida, o dinheiro se torna o fantasma universal e dá a potência universalizante própria do *socius* capitalista.

Referências bibliográficas

COCCO, Giuseppe; CAVA, Bruno. *New Neoliberalism and the Other*. Biopower, Anthropophagy, and Living Money. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2018.

DELEUZE, Gilles. Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento [1968]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*: e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 175-83.

DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Derrames*: entre el capitalismo y la esquizofrenia. 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021.

DELEUZE, Gilles; Félix GUATTARI. *O anti-Édipo*: capitalismo e esquizofrenia [1972]. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

⁶⁶ Ou seja: não no nível da superestrutura.

⁶⁷ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 318.

DONZELOT, Jacques. Uma anti-sociologia. In.: CARRILHO, Manuel Maria (Org.). *Dossier Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, pp. 153-84.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, pp. 230-254.

FOUCAULT, Michel. Letter from Michel Foucault to Pierre Klossowski. In.: KLOSSOWSKI, Pierre. *Living Currency* — followed by Sade and Fourier. Edited by Vernon W. Cisney, Nicolae Morar and Daniel W. Smith. London/New York: Bloomsbury Academic, 2017, p. 41.

GUATTARI, Félix. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Organizado por Suely Rolnik. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

JAMES, Ian. “Pierre Klossowski”. In.: JONES, Graham. & ROFFE, Jon. (Eds.). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 339-55.

KAUFMAN, Eleanor. *The Delirium of Praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. 2001.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Living Currency* — followed by Sade and Fourier. Edited by Vernon W. Cisney, Nicolae Morar and Daniel W. Smith. London/New York: Bloomsbury Academic, 2017.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.

NOYS, Benjamin. ‘We are all prostitutes’: Crisis and libidinal economy. In.: MILESI, Laurent; MÜLLER, Christopher John; TYNAN, Aidan. (eds.) *Credo Credit Crisis: Speculations on Faith and Money*. London and New York: Rowman & Littlefield International, 2017, pp. 169-84.

NOYS, Benjamin. “Axioms of libidinal economy”. In.: GOOK, Ben (ed.). *Libidinal Economies of Crisis Times: The Psychic Life of Contemporary Capitalism*, Transcript Publishing, 2024, pp. 41-56.

SMITH, Daniel. “Introduction: Pierre Klossowski: From theatrical theology to counter-utopia”. In.: KLOSSOWSKI, Pierre. *Living Currency* — followed by Sade and Fourier. Edited by Vernon W. Cisney, Nicolae Morar and Daniel W. Smith. London/New York: Bloomsbury Academic, 2017, pp. 1-40.

Colonialismo, liberalismo e as políticas da inimizade: algumas compreensões de Achille Mbembe

Tarciano Silva Batista¹

Resumo: O presente trabalho, fruto de uma análise bibliográfica, crítica e interpretativa, busca compreender como o filósofo Achille Mbembe desvela, com acuidade, a persistência das estruturas coloniais de dominação incrustadas no cerne do liberalismo ocidental e em suas políticas da inimizade. Pretende-se investigar como o autor evidencia a invenção de uma raça, mobilizada como dispositivo linguístico a partir de ideais burgueses, como os de liberdade e democracia, mas que, paradoxalmente, configuram realidades de opressão que ocultaram e perpetuaram sua dominação econômica, social e política. Diante disso, o objetivo é compreender de que maneira sua análise exige uma reavaliação crítica dessas contradições, destacando a necessidade premente de se alcançar uma política do vivente que reorganize as relações humanas com base em um pensamento mais global e maior disposição ao reconhecimento ético. A hipótese a ser considerada é a de que, para que tal realização seja possível, é necessário superar os discursos racistas construídos a partir das declarações normativas de direito no âmbito do Ocidente, enfrentando, de maneira eficaz, as heranças coloniais e as práticas contemporâneas de exclusão e violência institucionalizadas – movimento que torna esta abordagem não apenas política, mas, sobretudo, filosófica.

Palavras-chave: colonialismo – liberalismo – políticas da inimizade – Mbembe.

Colonialism, liberalism, and the politics of enmity: some interpretations of Achille Mbembe

Abstract: This paper, the result of bibliographic, critical, and interpretative analysis, seeks to understand how philosopher Achille Mbembe incisively reveals the persistence of colonial structures of domination embedded at the core of Western liberalism and its politics of enmity. The aim is to investigate how the author highlights the invention of race, mobilized as a linguistic construct derived from bourgeois ideals – such as liberty and democracy – which, paradoxically, shaped oppressive realities that concealed and perpetuated economic, social, and political domination. In light of this, the objective is to understand how Mbembe's analysis calls for a critical reassessment of these contradictions, emphasizing the urgent need to achieve a politics of life capable of reorganizing human relations based on a more global mode of thought and a greater openness to ethical recognition. The working hypothesis is that, for such a transformation to be possible, it is necessary to transcend the racist discourses constructed through normative legal declarations within the Western tradition, effectively confronting the colonial legacy and the contemporary practices of institutionalized exclusion and violence – thus rendering this approach not only political, but, above all, philosophical.

Keywords: colonialism – liberalism – politics of enmity – Mbembe.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: tarciano@hotmail.com

Introdução

Atualmente, Achille Mbembe contribui significativamente para uma discussão filosófica em torno do colonialismo e do debate político que se estabeleceu no contexto ocidental. No presente trabalho, temos como objetivo compreendê-lo a partir de duas de suas principais obras, *Crítica da Razão Negra* (2014) e *Políticas da Inimizade* (2017), de modo a ampliar o debate dentro do campo da filosofia política.

Tendo em vista a primeira obra mencionada, buscamos, inicialmente, compreender como o autor analisa as forças que não apenas influenciaram as estruturas sociais, políticas e econômicas dos países africanos, bem como de outras regiões colonizadas, mas também contribuíram para moldar a própria concepção do que significa ser negro no contexto da cultura ocidental. Nesse sentido, procuramos examinar como Mbembe desenvolve sua argumentação em torno da existência de uma razão (negra) no mundo. Trata-se de uma perspectiva válida, construída a partir da análise de um conjunto de discursos que serviram tanto para justificar e perpetuar a dominação colonial quanto para estruturar o arcabouço do liberalismo em ascensão à época.

Diante disso, nosso objetivo é reavaliar as contradições presentes nesse contexto social e político a partir da interpretação dos textos do filósofo. Para perceber a perpetuação dessas práticas, tanto dentro das sociedades colonizadas quanto nas sociedades colonizadoras, é necessário refletir sobre a face noturna da democracia, isto é, o mundo colonial. Por isso, em um segundo momento, dialogamos com a obra *Políticas da Inimizade* para identificar as formas de violência e as relações de poder que emergem nesse contexto colonial da *plantation*. Assim, procuramos perceber como Mbembe analisa as dinâmicas de dominação e violência que caracterizam as relações entre Estados, os quais se fortaleceram como ornamentos estamentais, excluindo grupos étnicos e indivíduos em contextos de opressão e que acabaram por fundar grande parte da política da inimizade que se faz presente até os nossos dias.

Portanto, com este trabalho, espera-se evidenciar que o colonialismo não só estabeleceu relações hegemônicas de poder e normativos (injustos) nas relações sociais e políticas, mas também consolidou formas específicas de violência e exclusão que continuam a influenciar as democracias contemporâneas. Essa constatação reforça a importância de novas reflexões filosóficas para desvelar os modos de saber e poder que perpetuam a marginalização e configuram uma gramática da exclusão em diferentes contextos ao redor do mundo.

Mbembe: uma razão (negra) e o liberalismo ocidental

Ao realizar uma leitura minuciosa da obra *Crítica da Razão Negra* (2014), seguimos com o mapeamento e a análise interpretativa, percebemos que Mbembe se destaca ao desenvolver uma crítica que ultrapassa os discursos do campo da historicidade social e da teoria política. Sua contribuição revela a necessidade emergente de repensar as bases que fundaram a modernidade ocidental — bases estas desenvolvidas a partir da dominação europeia sobre os países do Sul Global, desde o final do século XV.

Nesse sentido, se as filosofias são, desde então, por si mesmas, atitudes, urge em nós um filosofar (uma espécie de atitude descolonizadora) que se volta não apenas à transformação de espaços físicos, mas também à revisão de perspectivas, conceitos e

epistemologias que ainda perpetuam relações de dominação e exclusão. Em vista da realização dessa descolonização, começamos por entender que:

[...] o negro foi de fato o elemento central que, ao permitir a criação, por meio da *plantation*, de uma das formas mais eficazes de acumulação de riquezas na época, acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado. A *plantation* representava na época uma grande inovação, e não simplesmente do ponto da privação de liberdade, do controle de mobilidade da mão de obra e da aplicação ilimitada da violência. A invenção do negro também abriu caminho para inovações cruciais nas áreas do transporte, da produção, da comercialização e dos seguros.²

Adiante, o autor também afirma que:

Nesse contexto, a razão negra designa um conjunto tanto de discursos como de práticas – um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Chamaremos esse primeiro texto de *consciência ocidental do negro*. Procurando responder à questão “quem é esse?” ele se esforça por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar em relação a um eu tomado como centro de toda e qualquer significação. A partir dessa posição, tudo o que não é idêntico a si é anormal.³

Essa forma de pensar configurou a era moderna e tornou-se uma questão da necropolítica⁴. Assim, ao avançar nesse campo de discussão, Mbembe anuncia um “devir negro do mundo” para fazer referência a uma nova condição fungível e solúvel, à transposição dos mecanismos de desumanização, como, por exemplo, a constante transformação dos seres humanos em bem semoventes, bem como em coisas, dados numéricos e códigos. Algo que vem ocorrendo desde um período em que as populações ainda não haviam sido racializadas como “outras” em relação ao homem branco, figura à

² MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*, pp. 45 - 46.

³ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, pp. 61 - 62.

⁴ O termo *biopolítica* foi estabilizado pelo filósofo Michel Foucault (1926 - 1984), para designar o controle e a administração dos viventes por meio dos dispositivos políticos do Estado (FOUCAULT, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, pp. 285 - 316). Contudo, é com Giorgio Agamben que se observa um avanço significativo na transição do poder de soberania para o poder sobre a vida. Trata-se de uma aplicação do conceito de biopoder que, segundo o autor, fabrica as vidas nuas, isto é, vidas que podem ser mortas impunemente pelo poder soberano (Cf. AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, pp. 116-185). No encontro com esses autores, Mbembe identifica a soberania ocidental como decisão sobre a vida, mas também sobre a morte. Ao avançar nesse debate, o autor percebe que grande parte da política moderna cria não só o biopoder e o estado de exceção, conforme anunciado, respectivamente, por Foucault e Agamben, mas também seus próprios inimigos a partir do medo e do terror generalizado. Nesse sentido, é importante ressaltar que: “a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. Além disso, propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de ‘mortos-vivos’” (MBEMBE, *Necropolítica*, p. 146).

qual o autor se refere, genericamente, como representante da humanidade universal em oposição às humanidades subalternas.⁵

Para Mbembe, sob a lógica do necropoder, tudo aquilo que não se conforma ao modelo do sujeito branco, europeu e racional, isto é, tudo aquilo que não é idêntico a si mesmo passou a ser percebido como incompreensível, anormal, inferior e, por consequência, como vida impunemente matável. Isso construiu-se pelo fato de que:

[...] no Ocidente, a realidade é a de um grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no seio de um Estado que, apesar de celebrar a liberdade e a democracia, nem por isso deixa se preservar em seus fundamentos como um Estado escravagista. Ao longo deste período, a escrita da história assume uma dimensão performática. A estrutura dessa performance é, sob diversos aspectos, de ordem teológica. O objetivo é, na verdade, escrever uma história que reabra para os descendentes de escravos a possibilidade de voltarem a ser agentes da história propriamente dita. No desdobramento da emancipação, escrever a história é considerado, mais do que nunca, um ato de imaginação moral. O gesto histórico por excelência consiste, pois, em passar do estatuto de escravo ao de cidadão *como os outros*.⁶

A questão que se levanta, diz respeito ao fato de que o negro foi um dos elementos centrais para parte considerável daquilo que denominamos de modernidade e que, nesse contexto, ao nosso ver, o sistema de *plantation*, o tráfico transatlântico e a constituição das colônias nos países ao Sul global foram os berços das primeiras fábricas de morte na modernidade. Para Mbembe, isso aconteceu em sociedades como as africanas, americanas e asiáticas, nas quais as formas de poder estavam sendo questionadas e precisavam ser redefinidas para que fosse possível algo como um repovoamento do mundo. Nesse sentido, vale percebermos que:

Instituição paranoica, a *plantation* vivia constantemente sob o regime do medo. Em vários aspectos, cumpria todos os requisitos de um campo, de parque ou de uma sociedade paramilitar. O senhor de escravos podia muito bem fazer sucederem-se as coerções, criar cadeias de dependência entre ele e seus escravos, alternar terror e benevolência entre ele e seus escravos, mas sua vida era permanentemente assombrada pelo espectro do extermínio. O

⁵ Algo evidenciado logo na introdução de sua obra: “da fusão potencial entre o capitalismo e o animismo resultam algumas consequências determinantes para nossa futura compreensão da raça e do racismo. Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 17). Por isso, “ainda mais característica da fusão potencial entre o capitalismo e o animismo é a possibilidade, muito clara, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, dados numéricos e códigos. Pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixa de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro colonialismo (predação de toda espécie, destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação e, acima de tudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o *devenir-negro do mundo*” (Grifo do autor, MBEMBE, *Crítica da razão negra*, pp. 19-20).

⁶ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 63.

escravo negro, por sua vez, ou bem era aquele que se via constantemente no limiar da revolta, tentado a responder aos apelos lancinantes da liberdade ou da vingança, ou então aquele que, num gesto de sumo aviltamento e de abdicação radical do sujeito, procurava proteger a própria vida deixando-se utilizar no projeto de sujeição de si mesmo e de outros escravos.⁷

Visto isso, ao expor a *plantation* como uma instituição paranoica, o Mbembe demonstra como ela foi constituída através do monopólio do medo constante e caracterizada por uma relação de terror entre o senhor de escravos e os escravos. Ela seria assim como um microcosmo de repressão e controle, o que expõe a hipocrisia do liberalismo que se funda na época como uma defesa à liberdade, ao mesmo tempo que era conveniente a escravidão.

Conforme Mbembe, esses escravos de origem africana representam, no Novo Mundo, a figura linguisticamente singular do homem negro, uma vez que ele representava uma das engrenagens necessárias ao processo de desenvolvimento ocidental.⁸ Assim, o termo negro não serviu apenas para classificar uma parcela da humanidade, mas ele assinala um estágio desumanizador na modernidade, por isso que, nas palavras do autor, negro denomina “[...] uma espécie de ponto de respiro num contexto de opressão racial e, por vezes, de desumanização objetiva”.⁹ O que faz com que a paranoia e o medo descritos pelo autor sejam paralelos às maneiras como as sociedades liberais ocidentais lidavam (e lidam) com populações marginalizadas. Uma vez que o medo da revolta e a necessidade de controle eram (e são) usados para justificar a repressão e a violência contra grupos subalternos.

Visto isso, considera-se filosófica toda essa constatação, pois não podemos perder de vista que “[...] a linguagem, efetivamente, não é apenas o lugar das formas. É o próprio sistema da vida”.¹⁰ E, nessa perspectiva, inserimos seu olhar e a questão em torno da negritude no debate político quando vemos que:

Uma vez que o nome pode se tornar objeto de um novo nome, que designe outra coisa que não o objeto primeiro, pode-se, portanto, dizer da África que *é o símbolo daquilo que está tanto fora da vida quanto para além da vida*. É aquilo que se presta à repetição e à redução – a morte retirada na vida, e a vida que habita a máscara da morte, nas fronteiras desta impossibilidade que é a linguagem.¹¹

Isso posto, afirmar que a África é o símbolo daquilo que está tanto fora da boa vida ocidental, ou seja, do estatuto da cidadania, quanto para além dela, numa condição animalesca e subalterna, significa reconhecer a possibilidade de “assumir o risco”, isto é, de se colocar à margem dos padrões de normatividade, desafiando e confrontando as leis vigentes e os lugares estabelecidos como prósperos e desenvolvidos, os quais se constituíram como excludentes dos sujeitos racializados. Esse movimento pode significar uma nova forma de ultrapassar a retificação ocidental e as expectativas trazidas pelas suas formas de pensamento, buscando assim um apelo à reparação, à restituição e à justiça em relação a parte significativa da sociedade.

⁷ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 44.

⁸ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 94.

⁹ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 95.

¹⁰ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 101.

¹¹ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 101.

Nessa mesma perspectiva, o autor expõe que o “liberalismo europeu foi forjado paralelamente à expansão imperial”.¹² A partir disso, somos levados a considerar o fato de que:

Foi em torno dessa expansão [imperialismo] que o pensamento político liberal na Europa se viu confrontado com questões como o universalismo, os direitos da pessoa humana, a liberdade de troca, a relação entre os meios e os fins, a comunidade nacional e a capacidade política, a justiça internacional e também a natureza das relações entre um governo despótico fora das próprias fronteiras e um governo representativo dentro do país.¹³

Por isso, o liberalismo europeu foi desenvolvido ao lado da corrida imperial, do desenvolvimento industrial e iluminista, algo sustentado pela crença na suposta supremacia racial dos europeus sobre a fragmentação de outras culturas e brutalmente sobre aquelas vidas que se encontravam sob dominação colonial.

A partir dessa perspectiva, em nossas análises que articulam necropolítica e economia, observa-se a ênfase em uma visão hierárquica das sociedades, na qual as populações colonizadas foram inferiorizadas e desprovidas de direitos e liberdades. No caso dos negros, muitas vezes nem mesmo alcançavam o estatuto de seres humanos. Ao nosso ver, os princípios fundamentais foram frequentemente negados às pessoas que viviam nas colônias, resultando em abusos, discriminação e violação de sua dignidade humana. Existia uma exclusão quase que total dos escravizados, enquanto seres humanos, em relação ao domínio colonizador.

Vale enfatizar que algo como os direitos naturais e a supremacia das leis sobre as outras formas diferentes de organização social e culturais eram inexistentes a luz do liberalismo, ao passo que a escravidão era vista como algo essencial para a estabilidade econômica e social. Nesse sentido, o escravo negro se constituía como a força de trabalho necessária para o funcionamento e manutenção da colônia e, principalmente, do próprio direito e dos ordenamentos legais que se firmavam naquele período.

Dessa maneira, a escravidão colonial, especificamente hereditária e vitalícia, com base nas questões raciais, fundada na exploração dos povos e dos corpos, em maioria africanos, mas também ameríndios e brancos pobres estrangeiros, se encontra constantemente ligada às formas mercantis e de ascensão de determinadas classes sociais e econômicas. A exploração do trabalho, muito distinta das formas presentes na antiguidade e períodos medievais, é algo que se estende desde o colonialismo, como fator ainda visível nos seus descendentes negros.

Assim, a sacralização e a moralização da terra e do trabalho foram deixadas de lado com o avanço do capitalismo — entendido aqui na articulação entre colonialismo e liberalismo como projetos convergentes. Em geral, suas relações passaram a ser vistas como racionalizadas, dessacralizadas e orientadas por uma lógica lucrativa de acumulação de capital.

Desse modo, se por um lado o conceito de escravidão no Ocidente tem como foco a servidão, a ausência de condições sociais e as impossibilidades de autonomia — características negadas a todo escravizado desde a Antiguidade, inclusive ao branco pobre, muitas vezes tomado como “homem livre” nas colônias —, por outro lado, a escravidão

¹² MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 105

¹³ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 105.

colonial, baseada em critérios raciais oriundos do tráfico de negros africanos, estava diretamente ligada às formas de exploração do trabalho, impulsionadas pelo comércio transatlântico e pelo domínio de populações inteiras no período de transição do feudalismo ao capitalismo liberal. Portanto, essa distinção enfatiza a importância de compreender a escravidão colonial e a situação do escravo negro, em sua relação específica com a exploração e o domínio dos corpos afrodescendentes, assim como a opressão ocorrida em espaços onde a morte acontecia impunemente e, na maioria dos casos, sem testemunhas e sem arquivos.

Colonialismo e as políticas da inimizade

Na obra, o *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire (1913 - 2008), publicado na França em 1950, apenas alguns anos após o Holocausto e as atrocidades da Segunda Guerra Mundial, o autor apresenta que aquilo que a Europa fez na modernidade se assemelha ao que o Império Romano fez na antiguidade para se estabelecer como civilização dominante, com a introdução das novas definições de ser humano (difundidas pelo humanismo, contratualismo, utilitarismo, entre outros “ismos”) como modelo universal e necessário.

Césaire não apenas demonstra que a modernidade é marcada pelo colonialismo, como também a apresenta como contexto interpretativo indispensável para a compreensão das barbáries ocorridas no século XX. Nesse sentido, faz-se necessário entender esse processo de empreendimento colonial e burguês, como algo necessário aos debates políticos contemporâneos, uma vez que todo movimento colonial e europeu não aconteceu inocentemente e não deve ficar impune:

Aonde quero chegar? A esta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, que ninguém coloniza impunemente; que uma nação colonizadora, uma civilização que justifica a colonização – portanto a força – já é uma civilização doente, uma civilização moralmente atingida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama seu Hitler, quero dizer, seu castigo. Colonização: uma cabeça de ponte, em uma civilização, da barbárie que, a qualquer momento, pode levar à pura e simples, negação da civilização.¹⁴

Nesse sentido, também é importante lembrar que o ato de permitir a vida ou de tirá-la não acarretava consequências jurídicas aos senhores, pois os espaços onde frequentemente ocorriam esses massacres eram considerados anômicos, ou seja, espaços nos quais prevalecia a ausência de leis ou de qualquer forma de organização política. Desse modo, vale percebermos que:

Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, em detalhes, os passos de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista e muito cristão do século XX que ele carrega consigo um Hitler sem saber, que Hitler *vive nele*, que Hitler é seu *demônio*, que se ele vitupera, é por falta de lógica e, no fundo, o que ele não perdoa em Hitler não é o crime em si, o *crime contra o*

¹⁴ CÉSAIRE, *Discurso sobre o colonialismo*, p. 21.

*homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, é de haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os coolies da Índia e os negros da África.*¹⁵

Com isso, podemos compreender que as condições de vida, que foram concretizadas nos regimes totalitários do século XX são, uma faceta cruel (e limítrofe) do que a Europa já vinha aplicando em todos os territórios colonizados, resultado do avanço global do sistema capitalista, que se estendia com seus tentáculos tecnológicos de controle social e político.

Para Césaire, foi a ação colonial que instaurou o *nómos* ocidental e deu origem à modernidade. Isso fez com que todos nós fôssemos conduzidos a uma vida indesejável, indigna ou ameaçada, apenas para manter em vigor uma ordem social já estabelecida de maneira hierárquica. Assim, a conquista colonial estabelece o desprezo pela humanidade do outro escravizado, ao mesmo tempo que banaliza as formas de violência. Nesse sentido, é importante ressaltar que:

Da minha parte, se evoquei alguns detalhes dessas horrendas carnificinas, não foi por algum deleite melancólico, foi porque acho que não nos livramos tão facilmente dessas cabeças de homens, dessas colheitas de orelhas, dessas casas queimadas, dessas invasões góticas, desse sangue fumegante, dessas cidades que se levaram na porta da espada. Elas provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal. É essa ação, esse choque da colonização, que é importante assinalar.¹⁶

Frente a isso, é inevitável o fato de que foi com o sistema capitalista, imposto pelo ocidente europeu, que ocorreu a redução da vida humana a uma condição de mera produtividade. Foi com ele que aconteceram os vários processos de desumanização na modernidade, instaurando a violência, o esfacelamento cultural, a corrupção e a barbárie como formas de controle da vida humana.¹⁷

¹⁵ CÉSAIRE, *Discurso sobre o colonialismo*, p. 18.

¹⁶ CÉSAIRE, *Discurso sobre o colonialismo*, p. 23.

¹⁷ Assim, o modo como o contato entre a África e a Europa foi estabelecido teve um papel decisivo na História do todo global. E, nesse sentido, temos também “[...] indo além, não faço segredo de que, para mim, a barbárie da Europa ocidental é hoje incrivelmente grande, só superada, e muito, apenas por uma: a norte-americana. E não estou falando de Hitler, do carcereiro ou do aventureiro, mas do ‘homem de bem’, do vizinho; nem da SS, nem do gangster, mas do honesto burguês” (CÉSAIRE, *Discurso sobre o colonialismo*, p. 33). Ainda sobre esse ponto, é válido apontar também que “[...] a burguesia, como classe, está condenada, queira ou não, a assumir toda barbárie da história, as torturas da Idade Média como a Inquisição, a razão de Estado como o belicismo, o racismo como o escravagismo; enfim, tudo contra o qual ela protestou em termos inesquecíveis, quando, classe no ataque, encarnava o progresso humano. Os moralistas não podem evitar. Existe uma lei da desumanização progressiva em virtude da qual, doravante, na agenda da burguesia, só há, só pode haver, violência, corrupção e barbárie” (CÉSAIRE, *Discurso sobre o colonialismo*, p. 64).

Essas formas são consideradas como políticas de descivilização (ou do extremo, ou do terror), e o modo radical da denúncia realizada por Césaire nos leva a análise de outro texto do Mbembe: *Políticas da inimizade* (2020). Nesse, começamos destacando que:

Durante mais de meio século, a interpretação da forma campo foi dominada pelo que se poderia chamar de “políticas do extremo”, isto é, para retomar a expressão de Aimé Césaire, as políticas de descivilização, que, seguindo mecanismos ora espetaculares, ora invisíveis, e mais ou menos subterrâneos, eram consubstanciais à condição colonial. Como consequência da destruição dos judeus da Europa, o campo passou a ser visto, na esteira do Holocausto, como o lugar de desumanização radical; o espaço onde o homem vivencia seu devir animal, no gesto pelo qual reduz outras existências humanas à condição de pó.¹⁸

Segundo Mbembe, as culturas ou civilizações ocidentais, quando colocadas em um pedestal, tornam-se referenciais universais para todas as demais humanidades. Esse era, de fato, o lugar e a ideia que o Ocidente atribuía a si mesmo: seu “aqui”, seu ponto de partida metafísico, que lhe permitia distanciar-se da existência, da vontade e dos desejos de outros povos e lugares. Frente a isso, Mbembe aponta que:

De um ponto de vista estritamente histórico, a forma do campo surgiu na virada do século XX (entre 1896 e 1907), no contexto da guerra colonial em Cuba, nas Filipinas, na África do Sul e no Sudoeste Africano, na época controlado pela Alemanha. O campo em sua acepção moderna não é a mesma coisa que as políticas de deslocamento populacional praticadas pelos britânicos na Índia ao longo do século XVIII ou aquelas empregadas no México em 1811 e nos Estados Unidos durante o século XIX. Nesse contexto, o campo era um dispositivo de guerra utilizado pelo governo colonial para reprimir em massa as populações civis consideradas hostis. Eram, de modo geral, mulheres, crianças e idosos que eram sistematicamente expostos à fome, à tortura, ao trabalho forçado e às epidemias.¹⁹

Esse movimento é importante para a compreensão do pensamento do autor, pois ele não somente reflete sobre a África, mas sim desde ela, algo que o leva a considerar que toda política ocidental é caracterizada como uma política abrangente de inimizades. Nela, todas as figuras de campo são vistas como crimes contra a humanidade.²⁰ E, visto isso, vale trazer o complemento do seu posicionamento:

¹⁸ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, pp. 119-120.

¹⁹ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 121

²⁰ E, seguindo as palavras do filósofo, é importante ressaltar que “voltemos aos campos de concentração coloniais para deixar claro que eles não eram, à primeira vista, campos voltados ao extermínio propriamente dito. Com relação ao caso europeu em particular, muitos historiadores sugerem que seja feita uma distinção entre o universo dos campos de agrupamento, dos campos de concentração destinados a grupos não judeus e dos campos de extermínios, onde foi perpetrado o judeocídio, os campos destinados a acolher os inimigos políticos e os centros de morticínio enquanto tais. De fato, nem todos os campos eram campos de morte programada. Portanto, a distinção entre o dispositivo concentracionário no sentido estrito do termo e o aparelho de extermínio propriamente dito é importante, mesmo que, por outro lado, todos os campos (inclusive

Essa problemática da humanidade contra a qual é perpetrado um crime que não é necessariamente reconhecido como tal teve a circunstância colonial como uma de suas expressões modernas mais patentes. Ainda hoje, não é evidente aos olhos de todos que a escravidão dos negros e as atrocidades coloniais fazem parte da memória do mundo; muito menos que essa memória, por ser comum, não é propriedade apenas dos povos que foram vítimas desses acontecimentos, mas da humanidade como um todo; ou então que, enquanto não formos capazes de assumir as memórias do “Todo-Mundo”, será impossível imaginar como poderia ser um mundo verdadeiramente comum, uma humanidade verdadeiramente universal.²¹

Essa ausência de reconhecimento global da escravidão dos negros e das atrocidades coloniais, como parte integral da memória do mundo, é consequência de uma visão eurocêntrica da história e da política que tende a valorizar certas narrativas em detrimento de outras. Assim, somos desafiados a adotar uma atitude mais global que ultrapasse as fronteiras e diferenças culturais hegemônicas. Pois, vemos que:

É verdade que, sob a colonização, nem todo espaço prisional compunha necessariamente o sistema concentracionário ou o dispositivo de extermínio. Mas o campo era um dispositivo central das guerras coloniais e imperialistas. Devemos, portanto, reter na memória estas origens do campo – no cadinho das guerras imperialistas e coloniais (guerras assimétricas por definição), depois nas guerras civis e em suas sequências, e, por fim, no horizonte da guerra mundial. Essa genealogia sugere que, na origem do campo, há sempre um projeto de partição dos seres humanos. Partição e ocupação andam de mãos dadas com a expulsão e a deportação e amiúde também com um programa declarado ou inconfessável de eliminação. Aliás, não é à toa que a forma campo tem acompanhado, em quase todos os lugares, a lógica do povoamento erradicado.²²

Segundo Mbembe, sobretudo a partir da leitura que faz dos textos e do pensamento do filósofo e psiquiatra Frantz Fanon (1925–1961), o processo colonial sempre se constituiu em torno de uma pulsão genocida, isto é, da capacidade impulsiva que o ocidente teve de articular colonialismo e fascismo com o racismo. Conforme enfatizado pelo próprio autor, os campos abrigavam inimigos em potencial na África do Sul, nas Filipinas, na França e nos domínios no Leste europeu, esses campos associavam-se a colonização e visavam à repressão e o controle das populações escravizadas, à sua submissão, bem como à morte iminente e ao

os coloniais) fossem espaços onde reinava o sofrimento e, eventualmente, diversas formas de morte – a morte lenta por exaustão, pelo trabalho ou pelo abandono e pela indiferença; ou, como foi o caso no próprio coração da Europa, o desaparecimento puro e simples por meio do gás, e depois a fumaça, as cinzas e o pó. Em ambos os casos, os campos abrigam uma humanidade que era declarada ora inútil, ora prejudicial, ora percebida como inimiga e, em todos os sentidos, como parasitária e supérflua. Foi assim que, na filosofia moderna, o mundo dos campos se tornou inseparável do mundo de um crime singular, perpetrado em aparente sigilo: *o crime contra a humanidade* (MBEMBE, *Políticas da inimizade*, pp. 124-125).

²¹ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 125.

²² MBEMBE, *Políticas da inimizade*, pp.125-126.

extermínio generalizado. Isso também ocorreu no massacre do Haiti, nas atrocidades cometidas no Estado Livre do Congo, na guerra da Argélia, no genocídio de Ruanda, bem como em outros contextos marcados por processos de colonização e exploração sistemática.

O que o colonizado vivenciou nesse período de conquista e ocupação configura-se, assim, como uma forma autêntica de violenta matança e repressão. De modo a configurar todo um cenário de expressão de um impulso humano ao ódio e ao genocídio por parte de um grupo que se colocou como superior, valendo-se do domínio dos dispositivos de poder e lançando o outro a uma condição de mera existência vulnerável.²³

Esses cenários, são denominados por Mbembe de “políticas da inimizade”, isto é, uma lógica violenta que se articula com contextos de marginalização e morte de vidas impunemente matáveis. Nele, vidas são para sempre estilhaçadas, lugares se tornaram inabitáveis para qualquer pessoa e, sobretudo, desconhecidos por muitos, pois foram apagados da memória coletiva, este era o horizonte das chamadas guerras coloniais e da constituição de parte significativa das políticas de inimizade ocidentais. Trata-se de espaços e experiências que, apesar de todo esforço, não conseguimos acessar em nossas memórias, nem os tornar relevantes em nossos modos de construção subjetiva ou em nossas práticas cotidianas, pois foram intencionalmente apagados pela lógica do rápido avanço capitalista.

Diante desse panorama, “[...] o sistema colonial enquanto tal e os diversos sistemas de inibição que mantinham os colonizados sob o jugo do medo, da superstição e de inferioridade [...]”,²⁴ fizeram da violência não apenas o meio necessário para a manutenção do próprio sistema, mas também um dispositivo que fez do negro uma coisa e uma espécie de fantasma que passou a assombrar o ocidente europeu. Nesse sentido, as sociedades coloniais tiveram como característica a objetificação dos seres, o que se configura como uma metafísica da destruição, uma vez que “[...] não se concebendo em nada como sociedades de semelhantes, eram, de direito e de fato, comunidades de separação e do ódio”.²⁵ Vale perceber também que:

A crueldade era tanto mais ordinária e o cinismo tanto mais agressivo e aviltante porque as relações de inimizade tinham sido quase irrevogavelmente internalizadas. De fato, as relações de instrumentalização recíproca entre os dominantes e os dominados eram tais que praticamente não era mais possível distinguir com clareza entre a parte correspondente ao inimigo interno e a parte correspondente ao inimigo externo. Encobrendo tudo o mais, o racismo era simultaneamente a força motriz dessa sociedade e seu princípio destruidor. E, como não havia nenhum eu sem o Outro – sendo o Outro

²³ Esse movimento é possível pelo fato de: “Massacres, carnificinas e a supressão da resistência por vezes exigiam o contato corpo a corpo, o emprego de formas horríveis de crueldade e assalto aos corpos e aos bens, tudo isso refletindo a todo momento a ignomínia em que eram mantidas as chamadas raças inferiores. Onde se fazia necessário, o abate aéreo vinha se juntar à eliminação terrestre. Decapitações, desmembramentos, torturas e outros abusos sexuais completavam o arsenal. A habitação ao sadismo, o desejo implacável de não saber de nada, de não sentir a menor empatia pelas vítimas, de se convencer da vileza dos nativos, de considerá-los responsáveis pelas atrocidades que lhes eram infringidas e pelas extorsões e enormes prejuízos que sofriam – essa era a lei” (MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 127).

²⁴ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 129.

²⁵ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 129.

apenas um outro eu, mesmo que sob a forma de negação –, causar a morte do Outro já não se distinguia do ato de causar a própria morte.²⁶

Diante disso, ressaltamos que o racismo não constitui um fenômeno acidental. De maneira que Mbembe evidencia a discriminação racial, sobretudo aquela dirigida à população negra de origem africana, como sustentada por um sistema articulado de dominação, projetado historicamente para viabilizar um amplo empreendimento de exploração econômica e biológica.²⁷ A partir disso, observamos que:

em vez de ser totalmente o que [é], se é que isso é possível, ele [o sujeito racial] está condenado a viver sua consciência como uma carência. Na história do encontro entre o Ocidente e os mundos distantes, há de fato uma forma de representar o outro que esvazia de qualquer substância e o deixa sem vida, ‘em corpo a corpo com a morte, uma morte aquém da morte, uma morte na vida.’²⁸

Essa estrutura está intrinsecamente ligada a uma história de opressão, exploração e desumanização que remonta à escravidão. Além disso, a noção de um maquinário estrutural está conectada à ideia de que o racismo não é apenas uma questão de preconceito individual, mas sim uma construção sistemática que permeia as instituições, as políticas e as práticas sociais. Portanto, é necessário frear esse maquinário que opera através de mecanismos que regulam e controlam as vidas das pessoas com base em categorias raciais, econômicas, sexuais, etc. Esses mecanismos não apenas afetam nossas vidas em termos de saúde, segurança e bem-estar, mas também acabam por moldar nossas existências e subjetividades.

Considerações finais

Ao longo deste trabalho, buscamos compreender como Mbembe explora as consequências do colonialismo, argumentando como ele reconfigura nossa visão sobre os territórios e economias no contexto da modernidade, com vistas à descolonização da maneira de pensar esse contexto, a partir de novas formas de construção de subjetividades e de encontro as relações sociais baseadas na dominação e subjugação racial. Com isso, percebemos que o liberalismo, com suas promessas de liberdade individual e de constituição de uma sociedade democrática, fundou uma contradição fundamental quando confrontado com a realidade histórica e prática da escravidão colonial.

Desse modo, concordamos com os posicionamentos de Mbembe quando desenvolve a ideia de “políticas da inimizade” para descrever como os estados modernos, especialmente nas tradições políticas que seguiram os processos coloniais, desconstruíram identidades e fabricaram formas de exclusões através da figuração do inimigo. Uma vez que suas políticas se manifestaram através da gestão da vida e da morte, onde certas populações

²⁶ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 130.

²⁷ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 130.

²⁸ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 143.

foram consideradas dispensáveis ou ameaçadoras, justificando-se a violência contra elas. Isso ainda é evidente na maneira como as sociedades ocidentais tratam imigrantes, refugiados e outras populações marginalizadas, perpetuando a lógica colonial de exclusão e controle.

Portanto, dialogar com algumas das compreensões de Mbembe acerca do colonialismo, do liberalismo e das políticas da inimizade nos permite compreender melhor as continuidades entre os sistemas coloniais e as práticas contemporâneas de exclusão e violência, sobretudo em relação às populações negras e periféricas. Para tanto, o autor propõe uma nova política do vivente, capaz de reorganizar as relações humanas a partir de um “pensamento global”, ou seja, voltado para todo-o-mundo.²⁹ Dessa maneira, essa atitude geral para com o mundo e para com a vida é, desde muito, o que se entende por filosofia.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

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

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Arte & Ensaios: revista do PPGAV/EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n. 32, p. 124–151, dez. 2016. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2025.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2023.

²⁹ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p.25

A inteligência artificial é um agente moral responsável na democracia digital?

Maurício Cavalcante Rios¹

Resumo: O artigo visa compreender os impactos da inteligência artificial (IA) sobre a democracia digital e a responsabilidade moral. Para isso, utilizamos uma metodologia teórico-conceitual. As novas tecnologias da informação e IA parecem garantir uma espécie de liberdade e de capacidade de escolhas devido à interatividade que fornecem, mas o fato é que a construção de agentes autônomos controla e influencia nossa vida digital. Assim, o problema deste artigo consiste em indagar é se a IA possui responsabilidade moral sobre nossas decisões na democracia digital. Nossa hipótese é a de que, se distinguimos ontologicamente a realidade humana da realidade artificial, então a responsabilidade moral de nossas decisões na democracia digital pertence aos usuários, criadores e fomentadores da IA.

Palavra-chave: Inteligência Artificial – Democracia Digital – Responsabilidade Moral – Ética – Política

Artificial intelligence is a responsible moral agent in digital democracy?

Abstract: This article aims to understand the impacts of artificial intelligence (AI) on digital democracy and moral responsibility. To this end, we use a theoretical-conceptual methodology. New information technologies and AI seem to guarantee a kind of freedom and ability to choose due to the interactivity they provide, but the fact is that the construction of autonomous agents controls and influences our digital life. Thus, the problem of this article consists of asking whether AI has moral responsibility for our decisions in digital democracy. Our hypothesis is that, if we distinguish ontologically human reality from artificial reality, then the moral responsibility for our decisions in digital democracy belongs to the users, creators and promoters of AI.

Keywords: Artificial Intelligence – Digital Democracy – Moral Responsibility – Ethics – Policy

¹ Professor de filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia Campus Salvador. Doutor e Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências. E-mail: mauricioriosfil@gmail.com.

Introdução

O artigo visa compreender os impactos da inteligência artificial (IA) sobre a democracia digital e a responsabilidade moral. Os avanços da IA modificam as formas de participação e de decisões democráticas. A democracia digital não é apenas um conceito político geral de nossa sociedade contemporânea, mas uma ramificação da democracia porque inventamos sistemas tecnológicos que simulam a inteligência humana em nossas decisões. As relações da IA com nossas decisões políticas fornecem temáticas para a filosofia em torno do acesso às plataformas digitais, à cidadania digital, ao engajamento político digital e à ética da IA.

A democracia digital cria um horizonte otimista quanto à participação da cidadania. As novas tecnologias da informação e da IA parecem garantir uma liberdade e capacidade de escolhas pela interatividade que proporcionam, mas os agentes autônomos controlam e influenciam a vida digital. O problema deste artigo consiste em indagar se a IA possui responsabilidade moral sobre nossas decisões na democracia digital. Nossa hipótese é de que, se distinguimos ontologicamente a realidade humana da realidade artificial, então a responsabilidade moral das decisões na democracia digital recairá sobre os usuários, criadores e fomentadores da IA.

A distinção ontológica entre humanos e artefatos envolve: a) Os humanos possuem uma consciência capaz de vivenciar o mundo e atribuir-lhe sentido. e b) A realidade artificial é consequência do engenho humano, dependendo de energias físicas que funcionam nas máquinas. A realidade artificial cria um ambiente virtual que simula o mundo físico e aspectos da realidade humana a partir de códigos binários, algoritmos e *software*.

Ao considerarmos que a IA é um agente, temos implicações éticas: incorporamos códigos morais na sua programação e atribuímos responsabilidade moral nas suas ações. Para o desenvolvimento dessa posição, utilizamos os conceitos de IA, democracia digital e responsabilidade moral, a partir dos argumentos de Stuart Russell e Peter Norvig² sobre IA, das críticas de Matthew Hindman³ à democracia digital e das análises de Marc Champagne⁴ sobre responsabilidade moral.

Para entender o conceito de IA, é fundamental perguntar se as máquinas podem pensar. Este problema foi lançado por Alan Turing⁵ e desenvolvido por uma diversidade de perspectivas que concordam ou não com a capacidade de as máquinas pensarem. O problema de Turing declara não existir um algoritmo universal que compute todas as entradas possíveis em uma máquina. Nenhuma IA resolverá todos os problemas automaticamente.

A IA é definida como um agente que percebe o meio e executa ações, de acordo com Stuart Russell e Peter Novig⁶. Esse agente depende de algoritmos, *machine learning*, *big data*, lógica e redes neurais. Tais ferramentas permitem o controle da informação e geração de estruturas de linguagem significativas. O funcionamento desse agente impacta nas

² RUSSELL; NORVIG, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*.

³ HINDMAN, *The Myth of Digital Democracy*.

⁴ CHAMPAGNE, "The Mandatory Ontology of Robot Responsibility".

⁵ TURING, "Computing Machinery and Intelligence".

⁶ RUSSELL; NORVIG, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*.

decisões⁷ das pessoas sobre a formação de opiniões, a condução de comportamentos e organização coletiva.

A democracia digital é comprometida pelas interações das novas tecnologias da informação com a IA. Essa democracia possibilita novos arranjos ideológicos, políticos e sociais que fornecem uma imagem na qual a igualdade política é realçada. Matthew Hindman⁸ apresenta críticas que revelam um aumento dos níveis de desigualdade social, controle político e hegemonia dos motores de busca.

A responsabilidade moral situa-se no campo da ética. Nesse aspecto, agentes morais tomam decisões fundamentadas por valores que conduzem nossas ações. Com os avanços tecnológicos digitais, a responsabilidade moral é estendida às ações realizadas pela IA. Marc Champagne⁹ declara que as pessoas e muitos profissionais já se habituaram a atribuir responsabilidade à IA.

Nas considerações finais, declaramos que a democracia digital apresenta limitações quanto ao seu controle por parte de algoritmos. A inclusão digital é algo restrito no ambiente da democracia digital, pois nem todos têm acesso à alfabetização tecnológica. A inclusão digital refere-se ao acesso à infraestrutura digital (internet, redes de acesso, *smartphones*, computadores etc.). A alfabetização tecnológica desenvolve as competências técnicas, cognitivas e críticas para a utilização da tecnologia (a capacidade de usar um navegador, pesquisar em um motor de busca e saber se uma informação é falsa). Para a alfabetização digital ocorrer, a inclusão digital deve existir, mas o acesso à infraestrutura informacional não garante um processo de alfabetização crítico. A atribuição de responsabilidade moral aos agentes autônomos é um problema relativo à distinção ontológica entre humanos e artefatos. Defendemos que a consciência é a base para a responsabilidade moral.

Democratizando a IA

A filosofia elucida as relações entre a mente, o corpo e os artefatos. Essas relações são estudadas pela teoria da mente computacional,¹⁰ pela filosofia da informação,¹¹ pelas teorias computacionais da mente¹² ou pela filosofia da IA.¹³ Esses estudos debatem interdisciplinarmente com a computação, as engenharias, as neurociências e outras especialidades.

A principal questão filosófica sobre a IA é se as máquinas podem pensar. Explicar o que é pensar é fundamental para filosofia. Pensar pode ser o mesmo que raciocinar. Entende-se que as máquinas simulam o raciocínio dos humanos. O significado do que é pensamento é útil para o desenvolvimento da IA. Rapaport¹⁴ compreende que a IA é necessariamente sintática e a sintaxe correta cria semântica. O processamento semântico apresenta um problema: como a IA elabora significados? Se pensar é pensar por significados, não se trata apenas de estabelecer relações lógicas entre proposições, mas trabalhar com as unidades de

⁷ Cf.: Center for Democracy & Technology (AI & Machine Learning - Center for Democracy and Technology.

⁸ HINDMAN, *The Myth of Digital Democracy*.

⁹ CHAMPAGNE, “The Mandatory Ontology of Robot Responsibility”, p. 448.

¹⁰ RESCORLA, “The Computational Theory of Mind”.

¹¹ FLORIDI, *The Philosophy of Information*.

¹² SPREKAK; COLOMBO, *The Routledge Handbook of the Computational Mind*.

¹³ DENNETT, “Artificial Life as Philosophy”, pp. 261 – 263

¹⁴ RAPAPORT, “Syntactic Semantics: Foundations of Computational Natural-Language Understanding”.

significado. Os significados variam conforme o contexto discursivo, sociocultural e histórico. A variabilidade semântica é um problema técnico e filosófico para a IA.

O estudo da IA possui problemas epistemológicos quanto à confiabilidade das informações e políticos em relação às organizações públicas e privadas: controle, segurança, transparência, financeiros etc. A IA é de interesse estratégico para os governos e suas instituições oficiais, pois é fundamental para manter redes de comunicações sociais e central nas transações comerciais, mas é sofre críticas quanto à substituição ou à realocação de mão de obra para outros setores da economia.¹⁵ O avanço da IA é um processo que implica mudanças no trabalho. Os impactos da IA se relacionam com novas formas de arranjos ideológicos, políticos e sociais. Esses arranjos são observados na história da IA. Não há uma linearidade de desenvolvimento filosófico, científico e técnico na história da IA, pois ela é repleta de paradigmas, rupturas, descontinuidades teóricas e epistemológicas. Um de seus problemas mais recentes se refere à agência moral autônoma: a capacidade das máquinas tomar de decisões morais.

A agência inteligente envolve desafios éticos como robôs que tomam decisões morais¹⁶. A compreensão sobre a responsabilidade na tomada de decisões levanta questões teóricas sobre a distinção entre “IA forte” e “IA fraca”. A “IA forte” procura elaborar um programa que, por si só, garante uma “vida mental” e a “IA fraca” cria máquinas de processamento informacional, simulando a mente humana.¹⁷ A IA parece estar dividida em dois níveis ético-ontológicos: um nível artificial autônomo e criador de artefatos que pode ser moralmente responsável e outro nível dependente da mente humana. Por isso, a agência inteligente necessita ser explicada tecnicamente.

A análise técnica de Stuart Russell e Peter Novig é referência fundamental para a compreensão da IA. Nela, encontramos a história da IA e a noção de que os agentes autônomos são sistemas que agem sobre o meio a partir de um esquema lógico baseado em uma racionalidade padrão. Nessa definição, questionamos o que é inteligência? Russell¹⁸ esclarece que a IA está identificada com a racionalidade e funcionalidades. As funções, que correspondem às percepções do ambiente e geram ações com base nessas percepções, caracterizam os agentes autônomos. Essas funções envolvem a percepção de estados, a história percebida (memória), ações, argumentos e valores que criam uma performance de comportamento:

[...] um agente inteligente recebe percepções do mundo externo na forma de fórmulas em algum sistema lógico (por exemplo, lógica de primeira ordem) e infere, com base nessas percepções e sua base de conhecimento, quais ações devem ser realizadas para garantir os objetivos do agente. (Isto é, claro, uma simplificação grosseira). As informações do mundo externo são codificadas em fórmulas, e os transdutores para realizar esse feito podem ser componentes do agente.¹⁹

¹⁵ MINDELL; REYNOLDS, “Michaud, A. David Autor, David A. Mindell, and Elisabeth B. Reynolds: The Work of the Future—Building Better Jobs in an Age of Intelligent Machines”, pp. 63 – 64.

¹⁶ WALLACH; ALLEN, *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*.

¹⁷ SEARLE, *The Mystery of Consciousness*.

¹⁸ RUSSELL; NORVIG, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, p. 34.

¹⁹ BRINGSJORD; GOVINDARAJULU, “Artificial Intelligence” (tradução nossa).

Robôs, programas e jogos eletrônicos são exemplos de agência. Um agente inteligente possui sensores capazes de perceber o ambiente e coletar seus dados. Eles possuem atuadores (dispositivos que produzem movimento) condicionados por valores lógicos que dirigem a tomada de decisão. Cada vez que uma IA coleta dados do meio e atua sobre ele, mais o sistema aprende. Esse aprendizado leva ao desenvolvimento dos agentes autônomos de forma contínua, mas é bastante questionável quando se trata de linguagens abstratas:

[O] aprendizado de máquina fez muito pouco progresso no importante problema de construir novas representações em níveis de abstração mais altos do que o vocabulário de entrada. Na visão computacional, por exemplo, aprender conceitos complexos como sala de aula e cafeteria seria desnecessariamente difícil se o agente fosse forçado a trabalhar com pixels como representação de entrada; em vez disso, o agente precisa ser capaz de formar conceitos intermediários primeiro, como mesa e bandeja, sem supervisão humana explícita. Conceitos semelhantes se aplicam ao comportamento de aprendizagem: ter uma xícara de chá é uma etapa de alto nível muito importante em muitos planos, mas como ele entra em uma biblioteca de ações que inicialmente contém ações muito mais simples, como levantar o braço e engolir? Talvez isso incorpore redes de crenças profundas – redes bayesianas que têm várias camadas de variáveis ocultas [...]. A menos que entendamos tais questões, enfrentamos a tarefa assustadora de construir grandes bases de conhecimento de senso comum manualmente, uma abordagem que não tem tido bons resultados até o momento.²⁰

Essa complexidade do aprendizado de linguagens abstratas faz com que o agente autônomo trabalhe em meio às incertezas, pois a diversidade de variáveis leva a uma metodologia de aprendizado probabilística. Como solução para esse grande conjunto de variáveis, as redes bayesianas são modelos de probabilidade que utilizam cálculo de hipóteses quando novos dados são incorporados a um sistema. Isso leva à criação de algoritmos capazes de aprender a estrutura de novos dados. As redes bayesianas são utilizadas para tomada de decisões em agentes autônomos e no processamento de linguagem. A relação entre redes bayesianas e agentes autônomos é encontrada na obra de Arnan S. Rao e Michael P. Georgeff²¹ que trata dos BDI *Agents*.²²

O estudo do processamento de linguagem compreende as nuances da linguagem natural e sua conversão para a IA. Diversos sistemas de diálogo – *chatbots* – foram criados para simular conversas entre humanos e máquinas. Recentemente, um dos mais famosos produtos de inovação tecnológica utilizado, massivamente e “democraticamente” acessível, é o *chatgpt*. Esse processador de diálogos promove mudanças profundas na educação,²³ na

²⁰ RUSSELL; NORVIG, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, pp. 1046 – 1047 (tradução nossa).

²¹ RAO; GEORGEFF, “BDI agents: from theory to practice”, pp. 312-319.

²² BDI Agents: agentes autônomos capazes de representar crenças (Belief), desejos (Desire) e intenções (Intentions).

²³ MALFATTI, ChatGPT, “Education and Understanding”.

pesquisa²⁴ e na aprendizagem de conceitos.²⁵ A versão gratuita, que é de fácil acesso ao público, possui limites quanto à precisão de informações,²⁶ à coerência argumentativa, à base de dados atrasadas e à especialização de assuntos.²⁷

Observamos que, no caso do *chatgpt*, usuários sem condições financeiras ficam sujeitos a um produto menos sofisticado do que versões pagas (*gpt-4o*). Embora existam alternativas gratuitas, como Mistral 7B e LLaMA 2, elas precisam melhorar sua publicidade e difusão. Essa situação apresenta desigualdades evidentes quanto ao acesso igualitário às informações propostas pela democracia digital. Embora a IA esteja se democratizando com uma diversidade de aplicativos, esse acesso é dirigido a produtos que estão em testes ou em versões cujas informações são imprecisas e limitadas. Indivíduos com maior poder aquisitivo têm uma maior vantagem no acesso a melhores tecnologias. A IA pode aumentar desigualdades na democracia digital ao considerar habilidades, alfabetização digital e condições econômicas.

Democracia Digital e Responsabilidade Moral

A democracia valoriza a participação nas decisões políticas, na representatividade, na igualdade entre os cidadãos, na diversidade e liberdade de ideias. Como uma subdivisão, a democracia digital é um fenômeno político novo e possui problemas quanto ao acesso tecnológico, alfabetização digital e desigualdades econômicas. A relação necessária entre democracia, democracia digital e IA envolve mudanças nas novas formas de participação dos cidadãos por meio de uma infraestrutura tecnológica que controla e seleciona informações autonomamente. Essa infraestrutura possui sistemas capazes de influenciar as decisões dos cidadãos a partir do controle político-algorítmico da informação.

A filosofia política deve refletir sobre a democracia digital, compreendendo a distribuição da tecnologia entre os humanos e seu acesso. Partimos de que a compreensão do meio digital só é possível por uma alfabetização digital. Essa alfabetização elucida o funcionamento dos processos das plataformas na internet, explica a desinformação e a responsabilidade no compartilhamento de informações. Alfabetizar digitalmente as pessoas implica a melhoria da participação democrática, das decisões públicas, do exercício da cidadania eletrônica e altera o papel da governança no mundo digital.

A alfabetização digital não assegura o acesso e o entendimento básico de como as tecnologias funcionam na democracia digital. Os cidadãos devem ser educados para o direito à expressão pública de pensamento no meio digital:

Se os cidadãos pudessem escrever suas próprias notícias, criar seus próprios comentários políticos e postar suas opiniões diante de um público mundial, isso certamente teria implicações profundas para a voz política. Acadêmicos, como Michael Schudson (1999), falaram sobre “cidadania monitora”, sugerindo que a democracia pode funcionar razoavelmente bem mesmo se os cidadãos apenas prestarem atenção à política quando as coisas derem

²⁴ ABDELHAFIZ; ALI; MAALY, Am *et al.* *Knowledge, Perceptions and Attitudes of Researchers Regarding the Use of ChatGPT in Research*.

²⁵ CHATTERJEE; SCHOCKAERT, “Probing the conceptual space of ChatGPT and GPT-4”.

²⁶ BORJI, “A Categorical Archive of ChatGPT Failures”.

²⁷ OPEN AI. “Technical Report”.

obviamente errado. [...]. Dessa perspectiva, a Internet pode tornar o monitoramento mais eficaz. Pode permitir que os próprios cidadãos desempenhem parte do papel tradicionalmente reservado à imprensa organizada. Filósofos políticos também trabalharam nos últimos anos para expandir a noção de voz política com uma torrente de estudos sobre o que veio a ser chamado de democracia deliberativa. Grande parte do crédito inicial por reorientar a atenção acadêmica vai para Jurgen Habermas (1981, 1996); no entanto, o que John Dryzek (2002) chama de “virada deliberativa” no pensamento político [...]. Apesar de suas diferenças, todos esses democratas deliberativos concordam que a democracia deve ser mais do que apenas um processo de barganha e agregação de preferências. Todos sugerem que a verdadeira participação requer que os cidadãos se envolvam em discussões diretas com outros cidadãos. Os impactos políticos da Internet têm sido frequentemente vistos através das lentes que os democratas deliberativos fornecem. A esperança é que a Internet expanda a esfera pública, ampliando tanto o alcance das ideias discutidas quanto o número de cidadãos autorizados a participar.²⁸

Notamos um otimismo à ideia de que a internet permita voz e participação democrática. Isso é merecedor de críticas quando compreendemos o funcionamento e controle de informações no mundo digital. Boa parte das informações são gerenciadas pela IA, estruturando discursos aparentemente engajados, críticos a assuntos econômicos, políticos e sociais.

Determinados motores de busca na internet têm domínios na coleta e seleção de informações para o público. Os motores de busca determinam a visibilidade de informações e *sites*, os nichos de dominância na rede informacional e a perpetuação dos nichos de dominância na internet:

Primeiro, o *Googlearchy* sugere que o número de *links* apontando para um *site* é o determinante mais importante da visibilidade do *site*. *Sites* com muitos *links* de entrada devem ser fáceis de encontrar; *sites* com poucos *links* devem exigir mais tempo e mais habilidade para serem descobertos. Da mesma forma, *sites* com mais *links* devem receber mais tráfego. Segundo, o *Googlearchy* indica que o domínio de nicho deve ser uma regra geral da vida *online*. Para cada grupo claramente definido de *sites*, uma pequena parte do grupo deve receber a maioria dos *links* e a maior parte do tráfego. Comunidades, subcomunidades e sub-subcomunidades podem diferir em seus níveis de concentração; ainda assim, no geral, comunidades *online* devem exibir uma estrutura de boneca russa, dominada em todos os níveis [...]. Terceiro, o *Googlearchy* sugere que essa dependência de *links* deve tornar o domínio de nicho autoperpetuante. *Sites* fortemente vinculados devem continuar a atrair mais *links*, mais olhares e mais recursos com os quais melhorar o conteúdo do *site*, enquanto *sites* com poucos *links* permanecem ignorados.²⁹

²⁸ HINDMAN, *The Myth of Digital Democracy*, p. 7. (tradução nossa)

²⁹ HINDMAN, *The Myth of Digital Democracy*, p. 55. (tradução nossa)

Os motores de busca funcionam a partir de uma lógica de entrada de informações. Quanto mais informações um motor coleta na internet, maior a será a probabilidade de um *site* ter visibilidade nas redes sociais. Quando um assunto político é disseminado por palavras-chave usuais na internet, a visibilidade dos *sites* passa a ser maior. Ultimamente, palavras como fascismo, esquerda e direita são muito comuns na internet e causam impactos, proporcionando interpretações superficiais entre os usuários em geral. Como exemplo, declaramos que a maior parte dos usuários tende a procurar mais as palavras comunismo, patriotismo e conservadorismo do que a palavra democracia deliberativa.³⁰ Isso ofusca a elucidação do que sejam esses termos, pois carregam uma carga semântica que se diferencia na história e nas diversas interpretações teóricas, conceituais e ideológicas. Para uma democracia digital ser mais acessível e eticamente plausível, ela deve não só dar voz aos usuários, mas garantir uma educação consistente quanto ao aprendizado do funcionamento da IA. A concentração de nichos engloba palavras-chave e organiza-se como uma “boneca russa”: ao abrirmos um *site*, encontramos um *link* para outro *site* mais específico e assim sucessivamente. Uma “boneca russa” é como abrir uma boneca maior e encontrar uma menor: metaforicamente, isso representa a ideia de que temos uma comunidade de nichos maiores que outros (subcomunidades e sub-subcomunidades). A lógica de funcionamento e disseminação desses nichos é autoperpetuante, implicando um crescimento informacional toda vez que o assunto é alimentado por novos sites, comentários e compartilhamento de informações. Essa disseminação é um grande desafio para os profissionais que trabalham com a otimização dos motores de busca porque a IA generativa contribui para gerar volumes massivos de informação.

Esse efeito autoperpetuante leva a questões éticas sobre a responsabilidade moral dos usuários e dos agentes autônomos. Afinal, quem toma decisões políticas em uma democracia digital? O agente autônomo que controla o meio digital ou o seu usuário? Há problemas ético-ontológicos na tomada de decisões realizadas por agentes autônomos:

Nós, humanos, somos hábeis a escolher membros da nossa própria espécie, mas aspectos excessivamente sensíveis dessa “inteligência cultural” têm consequências imprevistas. Pinte um rosto bravo em um míssil, por exemplo, e ele parece não apenas rastrear seu alvo, mas “caçá-lo”. Isso pode levar à confusão sobre quem elogiar ou culpar quando as máquinas melhoram ou atrapalham nossas vidas. Robert Williams, por exemplo, pode ter sido a primeira pessoa a morrer como resultado de um robô, mas ele certamente não foi o primeiro a morrer como resultado de uma máquina — pense, por exemplo, nas perigosas condições de trabalho do início da revolução industrial. No entanto, é mais razoável culpar uma máquina porque ela tem um “braço” articulado em oposição a, digamos, um guindaste de ferro fundido? Eticamente, pode-se sustentar que, à medida que a diferença entre robôs e nós diminui, a justificativa para tratar robôs como nós aumenta. O problema, no entanto, é que muitas pessoas resistem a essa linha de raciocínio. Ainda hoje, “[a] dependência dos médicos em *helpware* leva às

³⁰GOOGLE TRENDS: pesquisa do termo “comunismo”.

questões de responsabilidade de quem exatamente é o culpado se um médico aceita a recomendação errada de uma IA”, e “[a] questão de como uma IA pode ser ‘credenciada’ é complexa” que “deu origem à ações judiciais”. Portanto, Bringsjord supõe que “embora essa confusão aconteça, diferenças significativas entre robôs e pessoas humanas persistirão”. De repente nos justificamos em tratar robôs como humanos ao postular novas noções como “agência moral artificial” e “responsabilidade moral artificial”? Responderei que não. Ou, para ser mais preciso, argumentarei que tais noções podem se tornar filosoficamente aceitáveis somente após questões metafísicas cruciais terem sido abordadas.³¹

Em primeiro lugar, um robô é um artefato físico ou virtual. A IA cria agentes autônomos que podem ser os *chatbots*. Nem toda máquina é um robô, e nem todo robô é uma IA: essa definição precisa estar clara. Existem robôs que funcionam sob a tecnologia da automação, pois seguem programações bem definidas e repetitivas. Na automação, a função de um robô, como um braço mecatrônico é bem definida na indústria automotiva. Robôs dotados de IA são agentes autônomos, pois aprendem com o meio, processam informações, resolvem problemas, tomam decisões e agem a partir de um sistema de *inputs* e *outputs*. A pergunta que fazemos é se um agente autônomo toma decisões, então devemos imputar responsabilidade moral nesses agentes? Essa pergunta implica problemas ético-ontológicas, pois exige uma tipologia de artefatos, classificando-os em máquinas, autômatos, robôs, agentes autônomos e andróides. Essa tipologia é trabalhada pela filosofia da tecnologia³² e exige explicações metafísicas sobre a distinção entre os artefatos, a natureza e os humanos. Existe a necessidade de explicações éticas quanto aos riscos e à responsabilidade aplicada às decisões de uma IA. A área de medicina está constantemente envolvida em problemas éticos entre IA e humanos: os modelos de linguagem adotados por médicos para apoiar suas decisões nos diagnósticos são criticados pela Organização Mundial de Saúde³³. A responsabilidade moral deve-se ao modelo de linguagem, ao programador ou ao usuário na tomada de decisões? Citamos o caso da medicina para exemplificar como a democratização da IA representa riscos para as ciências da saúde. Imaginemos essa democratização informacional inteligente nos processos de participação política: esses processos colaboram para tomada de decisões errôneas quanto à interpretação de informações, discussão e avaliação de dados para a governança e nas ações ideológicas de grupos sociais. Questionamos as ações, por vezes violentas, de usuários de internet em fóruns de discussão e em redes sociais a partir de práticas da desinformação: *fake news* ou negacionismo científico digital.

A responsabilidade moral estuda temas relacionados à liberdade, determinismo, atribuição de ações morais ou competência moral. Defendemos a noção de responsabilidade moral à atribuição de ações, pois a condição central é o reconhecimento de um *self* capaz de responder a determinados julgamentos sobre suas ações:

Em sua resposta a Wolf, Watson [...] concorda que algumas abordagens à responsabilidade — ou seja, visões de autorrevelação [...] — focam

³¹ CHAMPAGNE, “The Mandatory Ontology of Robot Responsibility”, p 1. (tradução nossa)

³² FRANSSEN; LOKHORST; VAN DE POEL, “Philosophy of Technology”.

³³ ONU NEWS. OMS aponta três riscos do uso da inteligência artificial na saúde.

estritamente em se o comportamento é atribuível a um agente. Mas Watson nega que essas atribuições constituam uma forma meramente superficial de avaliação. O comportamento que é atribuível a um agente é porque emana de seu sistema de avaliação e, frequentemente, revela algo interpessoal e moralmente significativo sobre a “orientação avaliativa fundamental” do agente [...]. Assim, atribuições de responsabilidade nesse sentido de responsabilidade-como-atribuibilidade são “centrais para a vida ética e avaliação ética” [...] O atribucionismo assemelha-se às visões de autorrevelação [...] na medida em que ambas focam na maneira como o comportamento de um agente responsável revela características moralmente significativas do *self* do agente.³⁴

O problema de atribuir responsabilidade moral em agentes autônomos é o seguinte: agentes autônomos possuem *self*? Esses agentes possuem um sistema de crenças pessoais amparados por uma consciência responsiva que julgue se a tomada de decisões é eticamente plausível? Thomas Metzinger³⁵ questiona a existência de uma unidade de consciência, considerando que ela é a aparência de um mundo, depende de condições biológicas e físicas para existir e que ela é parte de uma experiência com a natureza. Assim, defender a existência de um *self* é um tema muito mais complicado do que tomar certas posições filosóficas, pois envolve debates com a psicologia, neurociências e ciências da cognição. A necessidade de responder à questão metafísica e ontológica sobre a distinção dos humanos e artefatos permanece inalterada.³⁶ Se essa declaração mantém a distinção ontológica, então defendemos que os usuários, programadores e fomentadores são moralmente responsáveis na democracia digital porque têm consciência responsiva.

Considerações Finais

Declarar que a democracia digital aumenta o acesso à participação democrática é questionável. Observamos que a IA se difundiu para a população. A ideia de inclusão digital de populações economicamente e educacionalmente vulneráveis, exigindo uma alfabetização digital. Defender a igualdade, liberdade, participação e voz ativa é questionável no meio digital. Os modelos de linguagem são conduzidos por programações, algoritmos e controles de nichos informacionais.

Nem todos os usuários de internet exercem sua cidadania eletrônica sem a consciência do controle informacional e dos impactos de suas informações na alimentação do sistema. O direito à cidadania eletrônica ocorrerá, mas seu exercício é questionável. Nesse aspecto, isso se refere à obtenção de competências e habilidades para reduzir desigualdades sociais provenientes das novas tecnologias da informação. As tomadas de decisão moralmente responsáveis, no ambiente virtual, não devem ser atribuídas à IA. Embora os agentes morais autônomos tomem decisões a partir de várias camadas de processamento de informações, criando soluções que escapam do controle dos programadores, os sistemas de

³⁴ TALBERT, “Moral Responsibility”. (tradução nossa).

³⁵ METZINGER, *The ego tunnel: the science of the mind and the myth of the self*.

³⁶ CHAMPAGNE, “The Mandatory Ontology of Robot Responsibility”, p. 452.

deep learning não têm consciência e intencionalidade moral. A responsabilidade moral filosófica não deve ser confundida com a responsabilidade civil da ciência do direito. Em filosofia, a responsabilidade moral atribui a existência de uma consciência: a vivência consciente do mundo natural, subjetivo, social e cultural com seus valores. Em direito, a responsabilidade civil fundamenta-se nas obrigações legais de responder a um dano causado a outro independente da consciência moral ou intencionalidade. Concordamos que o debate, na ciência do Direito é relevante para se atribuir imputabilidade à IA por decisões erráticas.³⁷

Stuart Russell e Peter Novig³⁸ oferecem uma visão técnica sobre a IA e suficientemente clara quanto ao funcionamento dos agentes autônomos. Eles explicam os componentes estruturais dos agentes e associam a IA a uma racionalidade padrão. Declaram também que existem problemas na entrada de uma linguagem altamente abstrata. Isso compreende o desenvolvimento dos modelos de linguagem, como o *chatgpt*, pois esse sistema se democratizou na internet. O problema da IA, quando lida com a linguagem natural, está voltado para a semântica e o processamento de significados. É questionável se uma IA pensa por significados. Ela simula a construção de significados a partir de estruturas sintáticas.

Para a democracia digital e responsabilidade moral, os modelos de linguagem levam a imprecisões de termos, assuntos e incoerência argumentativa. Embora reconheçamos que o *chatgpt* é uma importante ferramenta de pesquisa, ela, por si só, não nos fornece garantias epistêmicas de que as informações geram conhecimentos válidos. Os robôs virtuais simulam um humano quando desenvolvem um texto, mas a informação gerada tem uma grande imprecisão, levando os usuários a acreditar em fontes pouco confiáveis. Nossa crítica, é que, nos processos democráticos, deliberamos a partir da qualidade do discurso. Para isso, subentende-se que os espaços de deliberação devem ser ampliados, porém, na *web*, falta controle na qualidade do discurso, pois nos deparamos com fontes de desinformação em larga escala. Apenas sujeitos alfabetizados digitalmente compreendem facilmente problemas na elaboração do discurso na internet. Isso leva à desigualdade digital, colocando em dúvida o direito à própria democracia no ambiente virtual:

Habermas argumenta que, juntamente com o princípio da democracia, o que ele chama de “gênese lógica dos direitos”, surge da “interpenetração” da forma jurídica e do princípio do discurso (D) [...]. O argumento é difícil de seguir. Ele começa com as premissas de (D) e a forma do direito moderno, e assume que a ideia de direito legítimo pressupõe a de um sujeito jurídico enquanto portador de direitos, não importa qual seja o conteúdo desses direitos específicos. A conclusão do argumento é um sistema de direitos, de cinco tipos diferentes:

1. Direitos básicos à maior medida possível de liberdades individuais iguais.
2. Direitos básicos à filiação a uma associação voluntária de consociados sob a lei.
3. Direitos básicos à acionabilidade de direitos decorrentes da proteção legal dos detentores de direitos.

³⁷ BUARQUE, *Responsabilidade Civil e Inteligência Artificial*.

³⁸ RUSSELL; NORVIG, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*.

4. Direitos básicos à oportunidade igual de participar dos processos de formação da vontade política e da produção de direito legítimo;
5. Direitos básicos a condições de vida social, tecnológica e ecologicamente salvaguardadas, na medida em que tal seja necessário para que os cidadãos exerçam os seus direitos civis.³⁹

Compreendemos que esses direitos estão presentes, mas funcionam precariamente na democracia digital, pois o acesso à participação de liberdade digital, à filiação, à proteção legal, às oportunidades igualitárias e à vida digital e tecnológica é restrita àqueles que possuem habilidades informacionais. A transparência das informações governamentais em relação ao público desfavorecido tecnologicamente e digitalmente coloca em dúvida a cidadania eletrônica e a confiança na própria democracia. É comum que os usuários enfrentem dificuldades ao acessar sites, aplicativos e dispositivos que operam com reconhecimento inteligente. Os governantes, os fomentadores, os programadores e os usuários possuem responsabilidade moral sobre o funcionamento dos agentes autônomos.

Não concordamos totalmente com a ideia de que a democracia digital é um mito, mas há muita propaganda em seus discursos otimistas. De fato, a democratização da informação por meio da IA precisa melhorar no desenvolvimento de seus modelos de linguagem. Não negamos sua inovação tecnológica e utilização pela sociedade, mas a educação precisa evoluir para alfabetizar as pessoas quanto ao letramento, à interpretação, às ciências, às tecnologias e ao mundo digital. Trata-se de uma tarefa difícil, implicando a construção de um paradigma educacional que direcione filósofos, cientistas políticos e tecnólogos para um entendimento menos preconceituoso e mais crítico sobre as inovações tecnológicas.

Referências bibliográficas

ABDELHAFIZ, A.S. & ALI, A., Maaly, A.M. *et al.* "Knowledge, Perceptions and Attitude of Researchers Towards Using ChatGPT in Research". In: *J Med Syst* 48, 26, 2024.

BORJI, A. "A Categorical Archive of ChatGPT Failures". In: *ArXiv, abs/2302.03494*, 2023. Disponível em: <https://arxiv.org/abs/2302.03494>. Acesso em 26/06/2025.

BRINGSJORD, S. e FERRUCCI, D. "Logic and Artificial Intelligence: Divorced, Still Married, Separated...?". In: *Minds and Machines*, 8, pp. 273–308, 1978.

BRINGSJORD e GOVINDARAJULU, Naveen Sundar. "Artificial Intelligence". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/artificial-intelligence/>. Acesso em: 15/07/2024.

BUARQUE, Gabriela. *Responsabilidade Civil e Inteligência Artificial*. Belo Horizonte: Fórum, 2022.

³⁹ FINLAYSON; REES, "Jürgen Habermas". (tradução nossa).

CHAMPAGNE, Marc, “The Mandatory Ontology of Robot Responsibility”. In: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 30: 3, pp. 448–454, 2021.

CHATTERJEE, Usashi; SCHOCKAERT, Steven. Probing the conceptual space of ChatGPT and GPT-4. In: *CEUR Workshop Proceedings*, [s/l], p. 1–14, 2023. Disponível em: <https://orca.cardiff.ac.uk/id/eprint/165641/>. Acesso em 26 de junho de 2025.

DENNETT, D, “Artificial Life as Philosophy”. In: *his Brainchildren: Essays on Designing Minds*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 261–263, 1998.

DUARTE, Natasha. AI Policy & Governance, Privacy & Data: Digital Decisions Tool. *Center for Democracy & Technology (AI & Machine Learning - Center for Democracy and Technology (cdt.org))*, 2017. Disponível em: <https://cdt.org/insights/digital-decisions-tool/>. Acesso em: 01/07/2024.

FINLAYSON, James Gordon e REES, Dafydd Huw, “Jürgen Habermas”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/habermas/>. Acesso em: 10/06/2024.

FLORIDI, Luciano. *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press. 2011.

FRANSSEN, Maarten, LOKHORST Gert-Jan e VAN DE POEL, eIbo, “Philosophy of Technology”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/technology/>. Acesso em: 25/05/2024.

GOOGLE TRENDS: pesquisa do termo “comunismo”. Disponível em: <https://trends.google.com/trends/explore?q=comunismo>. Acesso em: 24/06/2025.

HINDMAN, Matthew. *The Myth of Digital Democracy*. Princeton University Press, 2009.

MALFATTI, F. I. ChatGPT, education and understanding. In: *Social Epistemology*, [s/l], pp. 1–15, 2025. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/02691728.2025.2449599?src=>. Acesso em 26 de junho de 2025.

METZINGER, Thomas, *The ego tunnel: the science of the mind and the myth of the self*. Published by Basic Books, 2009.

MINDELL, David A. e REYNOLDS, Elisabeth B, “Michaud, A. David Autor, David A. Mindell, and Elisabeth B. Reynolds: The Work of the Future—Building Better Jobs in an Age of Intelligent Machines”. In: *Bus Econ* 58, pp. 63-64, 2023.

OMS APONTA TRÊS RISCOS DO USO DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NA SAÚDE. ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. In: Onu News, 2023. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2023/05/1814472>. Acesso em 01/08/2024.

OPEN AI. “Technical Report”. In: *ArXiv*, *abs/2302.03494*, 2024. pp. 1 – 100. Disponível em: <https://arxiv.org/abs/2303.08774>. Acesso em 26/06/2025.

RAO, Anand S.; GEORGEFF, Michael P. “BDI Agents: from theory to practice”. In: *Proceedings of the 1st International Conference on Multi-agent Systems (ICMAS-95)*. San Francisco, 1995.

RAPAPORT, W, “Syntactic Semantics: Foundations of Computational Natural-Language Understanding”. In: *Aspects of Artificial Intelligence*, J. H. Fetzer ed., Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 81 – 131, 1988.

RESCORLA, Michael, “The Computational Theory of Mind”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>. Acesso em: 20/07/2024.

RUSSELL, S., & NORVIG, P. *Artificial Intelligence: A Modern Approach 3rd edition*, Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2010.

SEARLE, J., *The Mystery of Consciousness*. London: Granta Books 1997.

SPREVAK, M. e COLOMBO, M. *The Routledge Handbook of the Computational Mind*. New York: Routledge, 2029.

TALBERT, Matthew, “Moral Responsibility”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/moral-responsibility/>. Acesso em: 15/07/2024.

TURING, Alan, “Computing Machinery and Intelligence”. In: *Mind*, LIX, pp. 433 – 460, 1950.

WALLACH, W. & ALLEN, C. (eds). *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. Oxford University Press, 2010.

Da defesa do luxo e do surgimento das sociedades modernas

Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman¹

Resumo: Este trabalho procura apontar alguns elementos que conformarão as sociedades modernas ocidentais, a partir de um recorte específico, qual seja, a defesa do luxo no século XVIII. Tendo por base o texto de Luiz Roberto Monzani *Desejo e prazer na Idade Moderna*, bem como as apologias do luxo realizadas por Voltaire e Ferguson, ambos representantes do Iluminismo, cujos textos seminais apresentam indícios dos elementos sob os quais as nascentes sociedades modernas se assentarão.

Palavras-chave: Luxo – Voltaire – Ferguson – sociedades – modernas.

The defense of luxury and the emergence of modern societies

Abstract: This work aims to appoint some elements that will outline the western modern societies beginning from the discussion about the defense of the luxe in the XVIII century. We will work with the book by Luiz Roberto Monzani *Desejo e prazer na Idade Moderna* but also with some seminal texts on the luxe, from the philosophers Voltaire and Ferguson, both names of the enlightenment, in which we aim to find some elements of the rise of modern societies.

Key-words: Luxe – Voltaire – Ferguson – societies – modern.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de Brasília e Pesquisadora-Tecnologista do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira - Inep. E-mail: assaddaka@gmail.com.

A querela do luxo na Era Moderna

A querela do luxo na modernidade, aqui discutida especificamente sob o ponto de vista dos apologistas, configurou-se como um debate filosófico bastante profícuo e longo (algo em torno de uma centena de anos entre os séculos XVII e XVIII).² Ademais, insere-se em um momento de profundas transformações sociais, quando da passagem de um mundo considerado “clássico”, pois ainda legatário da antiguidade, a um novíssimo estado de coisas jamais visto pelas sociedades ocidentais até então. A literatura filosófica e sociológica contemporânea é pródiga em demonstrar que as transformações ocorridas no século XVI em diante conformam até os dias atuais o mundo social em que vivemos.

As grandes navegações, a colonização, o comércio, o nascimento e fortalecimento da indústria, a passagem de uma sociedade mercantilista para uma sociedade capitalista, a disponibilização de mercadorias até então pouco acessíveis, mas também o desenvolvimento das ciências, da técnica e das artes engendra o início de um novo mundo, que vê nas comodidades do luxo o motor do progresso econômico e civilizacional.

Em sua obra *Desejo e prazer na Idade Moderna*, Monzani procura demonstrar que as mudanças ocorridas no plano material serão acompanhadas também por aquelas operadas no universo mental. A concepção clássica das paixões que mais precisamente se orientava na busca pelo Bem transcendente no plano ético – concepção teleológica – começa a se reorganizar em torno da ideia de desejo no século XVII e na ideia de prazer no século XVIII, ambas devido às recentes concepções mecanicistas da modernidade. De acordo com o autor, a antiguidade quase majoritariamente sempre

(...) teve uma concepção similar, com relação ao universo, do ponto de vista ético. Há valores objetivos aos quais os diferentes sujeitos devem se subordinar. O Bem é uma estrutura objetiva que está incrustada na realidade, e à qual os sujeitos devem se regular. Há uma hierarquia objetiva dos valores, que culmina na noção de “*summum bonum*”, que se mantém através dos séculos.³

O que vemos agora será, portanto, a alteração de um estado de coisas que regulavam não apenas as paixões humanas, mas que caminhará concomitantemente ao mundo material que se insurge na modernidade. Paralelamente, advém a “resistência” que tem a forma de um apelo aos valores antigos de simplicidade, frugalidade, e de virtudes morais. “De fato, a “Resistência das Mentalidades” ao novo, essa viscosidade que nos liga fortemente ao já conhecido, essa inércia natural a que estamos submetidos tem muito a ver com tudo isso”.⁴

Segundo Luiz Roberto Monzani,⁵ será neste momento possível averiguar as acepções morais sobre a virtude (o cultivo do indivíduo para o seu próprio bem e o de sua coletividade) deslocarem-se para a ideia de que o egoísmo e a valorização dos desejos e paixões individuais

² MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*; LEITE, “Debate transformado em querela: panorama sobre a relação entre o luxo e as paixões”.

³ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 66.

⁴ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 48.

⁵ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*.

trazem mais riquezas e benesses para a nação do que a defesa de uma “vida simples”, que se perfaz apenas na busca por atender necessidades quase que apenas fisiológicas.

Em assim sendo, a querela do luxo demonstra ser um terreno profícuo para percepção da leitura que os *philosophes* realizavam sobre os momentos históricos de então, as possíveis consequências esperadas (ou não) por estas novas mudanças, bem como o vislumbre de uma nova “antropologia do homem” (nova concepção da vida passional) que seria decorrente das incipientes matrizes de pensamento que se conformavam na modernidade. A importância deste debate filosófico reside, portanto, no fato de que podemos lê-lo, principalmente, como a defesa intelectual de um mundo e de uma forma de vida que se insurgem na modernidade. A querela é por si reveladora tanto de uma determinada época, a idade das luzes, como daquilo que só restará explícito com o passar dos anos:

É claro que a caracterização mais comum e correta da Ilustração é a de que foi a época da emancipação por excelência, do exercício crítico da razão contra os pré-juízos que habitam a mente dos homens em todos os campos: religião, política, falsa moral ascética etc. etc. Sem dúvida, o Iluminismo foi o tempo dessa prática. Mas, como toda época, teve duas faces. Luzes, mas também sombras. O que deve nos chamar a atenção aqui é muito mais esse outro lado da época. Tentar desenterrar e desentranhar esse outro lado do século XVIII, até agora pouco explicitado, onde o imaginário, a fantasia e o desejo governam subterraneamente o discurso dos homens.⁶

Uma das acepções em voga sobre o luxo será aquela que o definirá como um dado natural contra o qual qualquer embate já estará perdido, uma vez que tal conceito apenas sintetizaria fatos supostamente reconhecidos como a necessidade humana de deter o controle sobre a técnica, que tanto pode atender às nossas necessidades básicas quanto àquilo que a excede.⁷ Interessante notar que Monzani vê aí o processo de laicização da sociedade ocidental. E arriscamos dizer que assim o é porque a naturalização desta paixão, cuja busca não precisa e não pode ter fim, prepara o terreno para a concepção de homem, cuja liberdade começa a partir do momento em que possui a prerrogativa da busca pela consecução de seus desejos: por meio do trabalho, do capital, do comércio, da industrialização, da técnica. Este novo homem não é mais legatário nem de uma moral clássica nem de uma moral religiosa. Na verdade, estes “grilhões” de um mundo que está ficando no passado, perdem paulatinamente a capacidade de terem seus valores influenciando em arena pública.

É preciso notar, ainda, que o argumento preponderante será o material, quer dizer, a nova acepção relativa ao luxo diz respeito ao momento histórico relacionado à formação do Estado e das regras de mercado. É preciso fazer a defesa de um tipo de comércio e de um tipo de vida que possibilite que as ideias relativas à conformação da nova economia floresçam. Nesta nova acepção, a produção e o consumo de um maior número de bens possíveis, ou seja, o luxo é o próprio motor da sociedade.

Não à toa a busca por novos prazeres, por novas comodidades, pela satisfação de desejos da moda, desejos que se renovam continuamente são caracterizados como inclinação natural do homem, tônica do momento presente flagrada pela imaginação humana, em que

⁶ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 52.

⁷ FERGUSON, *Do luxo*.

a inquietude, a insaciabilidade, a inadequação entre necessidade e satisfação aparecem como o lugar “onde o imaginário, fantasia, desejo governam o discurso dos homens”.⁸ Lugar este maquinado pela indústria, pela circulação de novas mercadorias, pelo gosto, pelo luxo. Poderíamos complementar com as intuições antevistas por Bernard Mandeville, outro importante apologista do luxo: os meios de existência da sociedade política não dependerão mais do cultivo da amizade aristotélica ou da busca pelo bem comum na *pólis*, mas da natureza essencialmente egoísta do homem, na utilidade que a busca da consecução dos seus desejos pode trazer para a sociedade.⁹ É, portanto, é mais precisamente neste autor, a emergência de uma sociedade atomizada que vemos assistir no rastreo desta história das mentalidades.

E, nesse sentido, não será mais possível dar um passo a traz. A defesa do luxo ganha a querela, pois acompanha as mudanças já em curso nas sociedades modernas. É a esta conclusão que chegam os apologistas do luxo, que devem, antes, serem vistos como apologistas das sociedades modernas,¹⁰ como veremos em detalhes da análise dos textos dos apologistas em questão. Ainda assim, tais transformações foram tão profundas que até hoje ainda procuramos compreender o que exatamente aconteceu com “as mudanças operadas no universo mental dos homens”.¹¹

Voltaire e Adam Ferguson: apologistas do luxo e das civilizações modernas

Tomando como textos de pesquisa o verbete *luxo* do Dicionário Filosófico (1764) e o poema *Le mondain* (1736), ambos de Voltaire, e o texto *Do luxo* (1773), de Adam Ferguson (ambos apologistas do luxo e expoentes do Iluminismo francês e escocês, respectivamente), deslindaremos as teses em defesa do luxo, bem como aqueles elementos que parecem acenar no horizonte para o surgimento da nascente sociedade moderna.

Para os apologistas aqui discutidos, o luxo não é apenas um dado “moderno”. E mais de uma vez aparecerão argumentos relativos ao luxo como valor simbólico em outras sociedades, mas também como fatores representacionais de pujantes civilizações. Para Voltaire, isso é possível ser verificado em várias outras sociedades em tempos imemoriais, já que o luxo é uma engenharia humana que nos possibilita vivermos melhor, continuamente. A problemática apresentada está então no fato de não consideramos o luxo como algo do qual já fazemos uso há séculos, mas julgarmos o luxo aquilo como algo que possamos pretensamente nos abster. Ledo engano, dirá Voltaire, estamos continuamente envolvidos a novas necessidades de viver de modo cada vez mais agradável. Já para Ferguson o luxo é um dado da “natureza humana”, contra o qual os discursos moralistas e religiosos seriam vãos.¹² E assim o é porque na “natureza humana” reside tanto o desejo de possuir as artes (as técnicas) de produção de bens que atendam tanto às nossas necessidades primevas quanto àquelas do bem usufruir a vida.

No verbete “luxo” do Dicionário Filosófico de 1764, Voltaire começa sua argumentação por meio de um retrato da constituição do Império Romano. O recurso retórico

⁸ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 52.

⁹ MANDEVILLE, *A fábula das abelhas*.

¹⁰ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*.

¹¹ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 65.

¹² MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*.

do autor reside em demonstrar que a própria existência de tão grandioso empreendimento só é possível porque houve pilhagem e destruição das aldeias que faziam fronteira com o nascente reino. Enquanto houvesse pouco que pilhar neste primeiro momento, estes homens eram tidos como “homens desinteressados e virtuosos”. A partir do momento em que o Império Romano não apenas tem condições de usurpar e usufruir de toda a riqueza que vai “desde os confins do Adriático até o Eufrates”, “quando tiveram bastante espírito para gozar o fruto de suas rapinas”, “quando cultivaram todas as artes, apreciaram os prazeres e até os fizeram gozar aos vencidos, então cessaram, diz-se, de ser sábios e honestos”.¹³

Importante notar que Voltaire não evita usar palavras como pilhagem, roubo, destruição; ou seja, nem moraliza estas ações, como também não opta por escamoteá-las, já que, afinal, são ações que trazem vantagens para a civilização como um todo, como ele demonstrará em mais de um argumento.

Ele assente: é preferível dizer que não se deveria roubar do que argumentar que não se deveria deixar de usufruir de todos os bens advindos da pilhagem e do seu consequente “luxo”, pois é a riqueza advinda destas ações, do acúmulo, do uso e de seu usufruto que possibilitarão os avanços científicos e técnicos refletidos no desenvolvimento da agricultura, do comércio, da indústria e das artes, e na possibilidade mesma de gozá-las: “o espírito para gozar o fruto de suas rapinas”.¹⁴

É quase impossível não ler o verbete procurando vesti-lo do olhar contemporâneo sobre o que já acumulamos quanto aos contornos das nossas sociedades. Mas, precisaríamos evitar esta leitura retroativa quando é exatamente isto que buscamos? Os elementos precursores de um movimento da psicologia humana moderna, bem como os resultados observados concomitantes a esta nova forma de pensamento. O argumento é claro: quem poderia abrir mão desta riqueza quando sabe todas as benesses que ela promove?! O maior contraexemplo é Esparta, que não se valendo das riquezas adquiridas na guerra, ou seja, não se valendo do luxo, já que prefere conservar sua pobreza, não pode produzir “grandes homens em todos os gêneros”, como em Atenas.

A forma retórica de argumentação que aparece no verbete luxo já havia sido encontrada no poema satírico e apologético de Voltaire *Le Mondain* de 1736. Encontramos no poema de Voltaire o mesmo argumento ora apresentado. Ele inicia seu poema remetendo-se à “cosmologia antiga romana”, aos “bons velhos tempos”, ao “jardim de nossos primeiros pais”, “a casa de Adão e Eva”, um lugar ainda que aparentemente idílico, nele não há nada que nos possa ser caro.

É possível averiguar o que foi dito nos seguintes versos de tradução de Rafael Leite:¹⁵

Quando a natureza estava na sua infância
Nossos bons ancestrais viviam na ignorância
(...) O que havia para se conhecer? Nada tinham deles
Eles estavam nus, isso é de uma clareza que não se pode tingir;
Quem não tem nada, nada pode dividir.

¹³ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, p. 143. Verbetes: Luxo.

¹⁴ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, p. 143. Verbetes: Luxo.

¹⁵ VOLTAIRE *apud* LEITE, “Debate transformado em querela: panorama sobre a relação entre o luxo e as paixões”, p. 131.

A argumentação ao longo do poema pretende demonstrar que há sempre um saudosismo antiquado quanto ao passado. Este passado pode ser aquele de há dois mil anos ou há dois séculos: careceria a alguns modernos a percepção de que estaríamos melhor que nossos antepassados.

A filosofia do progresso “espiritual, material e político” de Voltaire não se confunde, no entanto, com a ideia de que viveríamos no melhor dos mundos possíveis de Leibniz, que ele refuta em seu romance *Cândido ou o Otimismo*. Mas em sua percepção um tanto otimista de que é possível prosseguir, embora nem sempre de modo linear, e desde que atuemos para isso, a fim de que o mundo seja cada vez melhor. Como também disse Voltaire “Algum dia, tudo será melhor – eis a nossa esperança”.

Sem dúvida, podemos considerar esse um dos lados escuros do Iluminismo. A ideia de que um progresso das técnicas, econômico, e inclusive social, enseja a retórica presente nos discursos econômicos liberais contemporâneos, mesmo depois dos novos imperialismos, das catastróficas grandes guerras, e, claro, desde que tivemos a clara ideia do que foi a primeira grande barbárie colonial (colonização da América e escravização das populações africanas): a acumulação capitalista, o Estado liberal, o livre mercado como os principais arautos das liberdades, desde a individual até a econômica.

Os textos de Voltaire falam por si quando relativizam as conquistas que engendram a acumulação, quando clama pela possibilidade de trabalho do camponês, que poderá com ela comprar sua liberdade, quando cita de onde vêm as riquezas das conquistas europeias, que intui propiciarem as condições para a nascente industrialização, mas cujas consequências reais para o resto da humanidade são muito pouco discutidas. Para Voltaire, no entanto, será o progresso das ciências e da técnica que fará com que possamos usufruir de “engenhosidades e comodidades” como a de um bom vinho, por exemplo. Voltaire agradece a “natureza sábia”, no poema *Le Mondain*, que o fez nascer neste tempo quando pode usufruir do luxo, dos prazeres, das artes, e até da limpeza.

Eu agradeço à Natureza sábia
Que, para meu bem, me fez nascer nesta época
Tão difamada por nossos pobres doutores:
Esta época profana é perfeita para meus costumes
Amo o luxo e até mesmo a volúpia,
Todos os prazeres, as artes de toda espécie
O asseio, o paladar, os ornamentos:
Todo homem de bem tem tais sentimentos.¹⁶

No estado de natureza pura o sol maltrata a pele, não há tesouras que aparem os cabelos ou as unhas, não há nada de útil que se possa fazer por si ou pela humanidade, como não há nada que usufruir, pois as condições para o luxo inexistem. “A seda e o ouro não brilharam em sua casa”.¹⁷ Não há, portanto, o que invejar ou admirar, já que “Lhes faltava

¹⁶ VOLTAIRE *apud* MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 22. Tradução do poema *Le Mondain* realizada por Monzani.

¹⁷ VOLTAIRE *apud* LEITE, “Debate transformado em querela: panorama sobre a relação entre o luxo e as paixões”.

engenhosidade e comodidades”.¹⁸ A virtude cantada nos antigos inexistia porque não havia uma escolha a ser feita entre o vício e a virtude. “Que faisais-tu dans les jardins d'Eden? Travaillais-tu pour ce sot genre humain”.¹⁹ Na verdade, eles estavam em pura ignorância. E Voltaire termina seu poema: “Quel est le train des jours d'un honnête homme? Entrez chez lui: la foule des beaux-arts, Enfants du goût, se montre à vos regards”.²⁰

A argumentação se prolonga ao longo do poema para gradualmente mostrar as primeiras facilidades da técnica - a tesoura que me permite cortar os cabelos e as unhas - as comodidades como uma cama e um vinho, até os prazeres e gostos como o das artes e os do ornamento. Assim, a acepção do luxo caminha inclusive para o supérfluo. É possível averiguar também um “elogio da máquina”, quase um futurismo séculos antes: “Le superflu, chose très nécessaire, A reuni l'un et l'autre hémisphère. Voyez-vous pás ces agiles vais seaux”.²¹ E qualquer “homem honesto” possui estas reflexões sobre o luxo ou deveria admiti-lo.

Como também pode ser visto da disputa com um padre no poema de Voltaire *Défense Du Mondain ou Apologie du Luxe*,²² em que após uma longa discussão aquele também admite que o luxo lhe traz apenas benesses e que a vida como “a de nossos pais” não tem nada que ser invejada. Anteriormente vivíamos em ignorância, portanto, e isso não deve ser confundido com virtude, já que não haveria escolha alguma a realizar. Usufruíamos o que havia disponível, assim como hoje não deixaríamos de dormir “em um bom leito para dormir ao relento”. Ou como dirá Ferguson:

Um censor do luxo nascido num casebre e acostumado a dormir sobre o feno jamais proporia que os homens retornassem às florestas e às cavernas em busca de abrigo, mas reconhece que é razoável e útil tudo o que já conhece, e só vê excesso e corrupção nos refinamentos mais recentes, de última geração.²³

O texto *Do luxo* de Adam Ferguson, expoente do iluminismo escocês, foi escrito alguns anos após a publicação dos textos de Voltaire. O texto pretende-se assim ser um ensaio crítico sobre a querela do luxo. Já no primeiro parágrafo, Ferguson aponta para o fato de que o termo não representa um conceito bem acabado, uma vez que possui diferentes acepções.

Interessante notar, portanto, que na falta de um conceito bem acabado sobre o que vem a ser o luxo, os apologistas engendram significações inusitadas quase nada intuitivas pelo senso comum. Embora seja possível averiguar diversas acepções sobre o termo nos textos consultados, sobrepõe-se a ideia inovadora de que o luxo nada mais é que apenas o desenvolvimento da técnica transcorrido o tempo do estado de natureza até a idade da civilização. A premissa apresentada é suficientemente forte para que seja impossível refutar todos os encadeamentos lógicos dela advindos. A crítica a tal argumento como dirá Ferguson, só poderia advir de um bárbaro:

¹⁸ VOLTAIRE *apud* LEITE, “Debate transformado em querela: panorama sobre a relação entre o luxo e as paixões”.

¹⁹ VOLTAIRE, *Le mondain*.

²⁰ VOLTAIRE, *Le mondain*.

²¹ VOLTAIRE, *Le mondain*.

²² LEITE, “Debate transformado em querela: panorama sobre a relação entre o luxo e as paixões”.

²³ FERGUSON, “Do luxo”, p. 96.

O argumento contra as comodidades da vida, extraído de consideração superficial de que elas não são necessárias, cai tão bem ao selvagem, que se recusa a aprender os rudimentos da indústria, quanto ao moralista, que insiste que esta é dispensável.²⁴

Segundo o autor, o senso comum nos diz que o luxo é aquilo que “os homens concebem com vistas a uma vida confortável e tranquila”, entendendo-se isso não como modos de atender às suas necessidades reais, mas antes “servem ao prazer da fantasia”, tais como casas, móveis, serviçais, requintes à mesa e etc. No entanto, como bem aponta Ferguson, a querela gira em torno de sabermos se o termo refere-se a tudo o que leva à “prosperidade de uma nação”: “mecenas das artes”, “patrono do comércio”, “propulsor da grandeza e da opulência nacional”, ou se o termo se refere propriamente a um “vício”, a uma atividade corruptora, uma vez que a partir do estabelecimento de uma “medida da necessidade humana”, o excedente se configuraria como excessivo (luxo não como excesso, mas como excedente à subsistência), e, portanto, à “fonte de presságio do declínio e ruína da nação”; desfrutes do que é tido como ornamental, mas que também traz em si as acepções a hábitos como “a libertinagem, devassidão, prodigalidade”, etc.²⁵

Novamente, sintetizam-se no texto de Ferguson algumas teses já antevistas nos textos de Voltaire, a saber: a concepção de que o luxo não pode ser tomado nem na acepção da virtude nem na acepção do vício, pois o luxo deve antes ser concebido quanto a qualificativos de gosto, de época, de culturas, de geração, e quanto às faculdades físicas individuais: assim, para alguns homens, as características de uma determinada vestimenta representariam um excesso, enquanto que para outros em absoluto, como também o fato de as artes mecânicas serem tomadas por tão luxuriosas quanto mais recentes forem e quanto mais os moralistas sugerirem poder dela se abster; ainda, relativamente à vaidade das culturas, diz Ferguson, todas apresentam distinções de vaidade representadas em símbolos de luxo: “a vaidade está inclusive no índio americano, em suas ricas plumagens e colares, em suas peles tingidas, no tempo que desperdiça com a pintura”; é relativa à geração, pois “os mais velhos são predispostos à severidade, os mais jovens à leviandade”²⁶; aquilo que é “materialmente necessário à preservação da vida humana” será sempre relativo a cada indivíduo que porta em si concepções bastante diferenciadas quanto as suas necessidades físicas e àquelas relativas às morais. Mais ainda: o conceito de luxo como arrematado por Voltaire não tem a acepção comum do excesso necessariamente, pois o excesso é em tudo visto como pernicioso, inclusive o excesso na frugalidade. O luxo por si não pode ser extravagante quando na verdade é visto agora como meio de supressão de carências, básicas ou não, e, no entanto, ilimitadas. “Esse argumento já andava difuso e representou uma verdadeira viragem na questão do luxo. O que se defende agora é que, bem dosado e usado com bom espírito, ele realmente constitui um bem precioso da civilização”.²⁷

²⁴ FERGUSON, “Do luxo”, p. 96.

²⁵ FERGUSON, “Do luxo”, p. 95.

²⁶ FERGUSON, “Do luxo”, p. 96.

²⁷ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 39.

Do luxo como motor do comércio, da indústria e da nação

Outra importante virada no conceito de luxo e, digamos, seu principal arremate restará na agora conquistada legitimidade que a ideia carregará consigo também para o terreno político e econômico, além daquele já observado no plano moral.

A busca do prazer pelo luxo engendra não apenas um bem-estar individual, mas possui a prerrogativa de proporcionar o desenvolvimento do Estado. O comércio e a indústria como produtos e produtores do luxo será a ocorrência feliz do desenvolvimento econômico e político do Estado, mas também da possibilidade mesma de progresso civilizacional. É neste ambiente que valores como a tolerância, a justiça e a liberdade poderão florescer.

Os que acusam o luxo de corruptor o fazem por entenderem o luxo como promotor de uma busca infundável por novas e desnecessárias comodidades, por promover desigualdades de riqueza a fim de atender a uma mínima parcela da sociedade, por vislumbrarem o luxo como sendo benesses que não se espriam para os seus concidadãos. Dirão os apologistas: os detratores do luxo, os moralistas e os religiosos, alguns raros filósofos, não podem entender que uma época se vai e com ela também a escassez dos bens, a escassez de alimentos, a incipiência das artes mecânicas e de concepções bárbaras dos costumes, que deverão ser substituídas por um novo estado civilizatório que só a riqueza poderá proporcionar, porque apenas a desigualdade econômica possibilita o investimento na indústria, desenvolvimento das artes mecânicas, o desenvolvimento do comércio, das trocas civilizacionais, a abundância de bens e o usufruto generalizado.

Retomando argumento já exposto no verbete de Voltaire,²⁸ o luxo é produto da civilização como o é do trabalho dos homens livres, que assim o são porque enriquecem e, em assim o fazendo, podem ajudar sua nação pelo desenvolvimento do comércio. O luxo é descrito, portanto, como “mãe das artes e do trabalho feliz”, mas também “das necessidades e dos prazeres novos”. O luxo cria prazeres novos porque permite que se renove e caminhe a fim de ofertar cada vez mais requinte e benesses. Ao passo que “todos os prazeres deste mundo servem ao luxo”: o luxo é tanto produto da civilização, do comércio e da indústria como é o desenvolvimento destas tecnologias que permitem o desenvolvimento do luxo e dos demais prazeres.

Para Voltaire, assim como o luxo é causa e consequência da “riqueza das nações”, assim como ele é um para o camponês e outro para o nobre, ele também está situado no tempo e no espaço, algo assaz visto como geracional e até antinatural: aquilo que se tornou um luxo com o advento de utensílios como tesouras, chinelas, roupas há alguns séculos ou milênios, e ao que, muito provavelmente, clamou a ira dos moralistas, hoje não pode ser considerado mais do que o mínimo para se viver em sociedade.

Ainda mais, o luxo ou o progresso civilizacional é aquilo que permite que passados séculos e séculos de civilização um nativo de qualquer comunidade primitiva viva de modo muito menos aprazível que um cidadão inglês, e, complementaríamos seguindo a argumentação de Voltaire, que um pobre cidadão inglês, pois o luxo não diz respeito apenas aos deleites dos ricos, mas às mínimas possibilidades civilizacionais dos pobres.

²⁸ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*. Verbetes Luxo.

Chega-se à morte tanto na miséria como gozando daquilo que nos pode tornar a vida agradável. O selvagem do Canadá subsiste e atinge a velhice como o cidadão inglês que tem cinquenta mil guinéus de renda. Mas quem irá comparar, jamais, o país dos iroqueses à Inglaterra?.²⁹

Ademais, o luxo precisa ser posto em perspectiva: o camponês se vale do luxo quando pode usufruir de alguns requintes civilizacionais. Aquele luxo que é visto como excesso, em acordo com as possibilidades de usufruto que possui um nobre, será visto como uma quimera. Daí a frase citada por Voltaire presente no verbete “Sabei que se o luxo enriquece um grande estado põe a perder um”.³⁰ Para Voltaire, nos estados pequenos onde não há desigualdades, não pode haver luxo. Mas será este mesmo luxo que poderá fazer desta nação uma grande nação, já que o luxo só pode advir da desigualdade, ou seja, da própria riqueza.

Argumento paralelo ao de Voltaire, o luxo em Ferguson é também compreendido como consequência do comércio, da acumulação de riquezas, do progresso das artes mecânicas, e, portanto, da possibilidade de usufruto das comodidades e conveniências que se configurará como “modo de vida necessário à civilização e mesmo à felicidade”.³¹ Mas, para tanto, é necessário que haja desigualdade entre os homens, pois são as fortunas as responsáveis por possibilitar tal empreitada civilizacional.

Mas, se, ao contrário, o luxo é reconhecido como um dos elementos que contribui para a prosperidade e o lustro de uma nação, consideramo-lo como uma consequência inofensiva da distribuição desigual de riqueza, método pelo qual as diferentes classes da sociedade se tornam mutuamente dependentes e úteis. Os pobres aprendem a praticar as artes; os ricos os recompensam por isso; e, com o aparente desperdício de recursos, ganha o poder público, que se torna cada vez mais rico graças à influência deste apetite desmedido por delicadezas, que lhe parece acenar com sua própria decadência e ruína.³²

É neste sentido que se faz necessário que haja uma clara distinção entre as classes, pois o avanço civilizacional depende de que haja um grande acúmulo de fortuna proporcional ao investimento no comércio e nas artes mecânicas. É necessária a diferenciação entre as classes porque isso enseja um maior controle sobre aquelas que precisam ser controladas: “o luxo só é seguro em sociedades na qual os membros se distribuem em classes desiguais e onde a ordem pública se constitui em subordinação regular”.³³ E é por isso que o luxo é adverso a governos democráticos, enquanto que “altos graus de luxo parecem salutareis e mesmo indispensáveis a governos monárquicos e a governos mistos, nos quais, além de encorajar as artes e o comércio, ressalta os privilégios constitucionais e hereditários tão importantes para esses sistemas”.³⁴

²⁹ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, p. 143. Verbetes Luxo.

³⁰ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, p. 143. Verbetes Luxo.

³¹ FERGUSON, “Do luxo”, p. 95.

³² FERGUSON, “Do luxo”, p. 98.

³³ FERGUSON, “Do luxo”, p. 98.

³⁴ FERGUSON, “Do luxo”, p. 98.

Como dirá Monzani,

Desde Mandeville, tem-se clara consciência da distinção de classes e sua necessidade, num regime econômico baseado em novas premissas. Mas nenhum dos autores parecia muito preocupado com isso, e nem com o destino das classes menos favorecidas. Na verdade, propugnava-se que se deveriam manter no seu lugar e sob rigorosa e estrita vigilância.³⁵

Será a observação feita por Monzani no excerto acima que nos alertará para o fato de que para além de um certo otimismo havia, na verdade, descaso entre os apologistas do luxo relativamente ao prenúncio que este novo estado de coisas trazia para as camadas mais pobres. Ou como no seguinte:

Foi de uma forma trabalhosa que se conseguiu perceber algo que para nós é uma verdade elementar: a produção e consumo do supérfluo é um fenómeno económico que tem implicações morais e não vice-versa.³⁶

Os apologistas perceberam que o luxo pode vir sim a ser o corruptor de um Estado, mas não por suas consequências diretas ou indiretas, já que estas nunca serão más por si mesmo, mas apenas quando não forem direcionadas para o bem comum. É plausível a ocorrência de corrupção em nações que acumulam grandes fortunas, mas não dispõem de mecanismos que dificultem sua ocorrência. Assim, “diferentes medidas de luxo são convenientes a diferentes constituições de governo”.³⁷

Mas também, como nos diz Ferguson, virtude ou corrupção independem do luxo. A corrupção será apenas uma consequência da riqueza quando não houver virtudes morais naquele que a detém. É, portanto, “depravação do caráter humano” e “disposição particular de cada indivíduo”, pois os homens erram antes “não pelo conforto excessivo, mas porque preferem isso em detrimento de seus amigos, de seu país ou dos homens em geral”.³⁸ Portanto, o argumento contra o possível mal causado pelo luxo não versará por meio de um projeto moral, mas político.

O Estado é o responsável pela ingerência, em acordo com as leis, por inviabilizar os efeitos adversos que poderiam advir do luxo. A boa administração do Estado, a garantia da propriedade, da limitação do clero, do acesso às informações bem como outras “seguranças jurídicas”, quando subordinada ao espírito de comunidade auxiliam na consecução da felicidade individual e da sociedade.

Assim, se o luxo engendra algum tipo de receio por parte da sociedade, ele deve ser corrigido por meios políticos e não morais.³⁹ Novamente vemos se repetir aqui argumentos que nos remetem a algo que nos soa bastante familiar: a corrupção proveniente do luxo ou de governos corruptores pode ser coibida com um aparato estatal próprio a cada sociedade. Não há mal moral por si só, mas apenas quando dele não podermos obter benefícios

³⁵ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 43.

³⁶ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 49.

³⁷ FERGUSON, “Do luxo”, p. 98.

³⁸ FERGUSON, “Do luxo”, p. 97.

³⁹ MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 49.

públicos, e apenas quando não houver instâncias de controle social inscritas de modo a regular o comportamento social e moral dos indivíduos.

Ainda que possa soar um tanto anacrônico, os textos analisados e o estudo de Monzani parecem apontar sim para os elementos das sociedades modernas, ocidentais, industrializadas, liberais emergentes no século XVIII. Enquanto o egoísmo e o desejo governam os homens e os negócios sem nenhum tipo de regulador moral inscrito nas práticas sociais, o Estado deverá promover o equilíbrio de forças internamente a cada sociedade.

As consequências advindas deste estado de coisas, que engendram uma nova antropologia do homem, e conformam as sociedades contemporâneas, são bastante conhecidas dos filósofos e sociólogos contemporâneos, assim como todas as suas incoerências e veleidades inscritas nas retóricas do bem comum sob o liberalismo.

Referências Bibliográficas

FERGUSON, Adam. “Do luxo”. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.). *O iluminismo escocês*. São Paulo: Alameda, 2011.

LEITE, Rafael de Araújo e Viana. “Debate transformado em querela: panorama sobre a relação entre o luxo e as paixões”. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa/Bahia, v.17, n.1, p.33-47, junho/2018.

LEITE, Rafael de Araújo e Viana. “Voltaire e o Luxo: D’o Mundano ao Antimundano?”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Número 27, p. 129 a 144, abr., 2016.

MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. São Paulo: Ed. Unicamp, 1995.

VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000022.pdf>.

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Disponível em: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/navigate.pl?toutvoltaire.699>.

VOLTAIRE. *Le mondain*. Disponível em: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.261:1.toutvoltaire>.

VOLTAIRE. *Observations sur le commerce, le luxe, les monnaies et les impôts*. Paris : Garnier, 1879.

VOLTAIRE. *Philosophical Dictionary*. New York. Carlton House. Disponível em: http://lib1.org/_ads/E73B965F8A2ACF53A38F329169396C53.

A divisão originária do social: Lefort contra Marx

*Albano Pina*¹

Resumo: O presente artigo versa sobre o conceito de “divisão social”, ou “divisão *do* social”, tal como formulado por Claude Lefort. Partindo dum confronto entre Lefort e Marx, pretende-se explicitar o sentido desse conceito, articulando-o ainda com outra noção lefortiana fundamental, que é a noção de “revolução democrática”. Por fim, num terceiro nível de análise, interessa-nos relacionar os dois conceitos, explorando algumas das consequências sociológicas e políticas que deles resultam quando considerados em conjunto.

Palavra-chave: Claude Lefort – Marx – divisão social – democracia – ideologia – simbólico

The originary division of the social: Lefort contra Marx

Abstract: This article addresses the concept of “social division”, or “division *of* the social”, as formulated by Claude Lefort. Beginning with a confrontation between Lefort and Marx, it aims to clarify the meaning of this concept, further articulating it with another fundamental Lefortian notion: the “democratic revolution”. Finally, at a third level of analysis, the article seeks to relate these two concepts, exploring some of the sociological and political consequences that emerge when they are considered together.

Keywords: Claude Lefort – Marx – social division – democracy – ideology – symbolic

¹ Professor Auxiliar Convidado do Departamento de Comunicação, Filosofia e Política da Universidade da Beira Interior (UBI). E-mail: albanopina@ubi.pt

A “divisão originária do social” — ou, mais simplesmente, a “divisão do social” — é um dos conceitos-chave da filosofia de Claude Lefort. No entanto, e à semelhança do que acontece com outras ideias da sua lavra, ela não apresenta um sentido preciso. Tal vagueza, diga-se, tem certamente a ver (como mostraremos) com a própria indeterminação da “coisa”. Mas é também resultado de um discurso intertextual, por vezes quase apenas alusivo, que exige da parte do leitor um trabalho redobrado de interpretação. No quadro deste esforço hermenêutico, reveste particular relevância a referência a Marx, onde Lefort vai beber muitos dos seus temas, o instrumentário conceptual e uma certa forma de colocar os problemas, sem necessariamente adotar as mesmas soluções.

A título de enquadramento histórico, importa lembrar que Lefort, como muitos intelectuais daquele tempo, fez toda a sua formação dentro do marxismo: colabora desde cedo (1945) com a *Temps Modernes*; milita, entre 1944 e 1949, no PCI (Partido Internacionalista Francês); funda juntamente com Castoriadis a revista *Socialisme ou Barbarie*, nela publicando vários artigos de intervenção política. Só que a partir de 1958, e de forma cada vez mais marcada ao longo dos anos sessenta, ele vai romper com o marxismo. Por vários motivos. Lefort não aceitava, por exemplo, a ideia dum partido revolucionário. Entendia que a revolução devia ocorrer de baixo para cima, e não de cima para baixo, sob o comando duma vanguarda. Opunha-se até a que os intelectuais tentassem influenciar ideologicamente as classes trabalhadoras, por considerar que isso, por si só, já constituía um condicionamento inaceitável. Outra divergência importante prendia-se com o estatuto da União Soviética. Para muitos marxistas “ocidentais”, a União Soviética continuava a ser um estado proletário; para Lefort, ela já se tinha convertido irremediavelmente num Totalitarismo. E além destes, houve ainda outros fatores de rutura, que não temos agora ensejo de aprofundar, e que estiveram em parte relacionados com a própria situação política francesa e europeia da época². Seja como for, o que importa frisar é que Lefort, apesar do seu corte com o movimento marxista, prosseguiu sempre um intenso diálogo com Marx.

Segundo Lefort, Marx teve o grande mérito de reconhecer, pela primeira vez, o caráter “essencialmente *histórico*”³ do capitalismo. “Essencialmente histórico” no sentido em que o capitalismo, pela sua própria constituição, implica um contínuo movimento, uma contínua oscilação entre fases de crescimento e fases de crise; está em perpétua mudança, ao contrário dos sistemas produtivos anteriores. Nos sistemas anteriores (esclavagismo, feudalismo), as crises eram anomalias, e não algo que decorresse do normal funcionamento da economia. No capitalismo, as crises são um efeito natural, necessário, da acumulação de capital. E daí, como Marx percebeu, o extraordinário dinamismo desse sistema, em comparação com os precedentes. O que Marx não percebeu, diz-nos Lefort, foi o verdadeiro significado e alcance da outra grande mudança que acompanhou o surgimento do capitalismo, e que ele chama “revolução democrática”.⁴ Se, efetivamente, o modelo capitalista representava um salto, uma descontinuidade em relação a toda a história passada, o mesmo acontecia com a democracia moderna. Até então, o poder estivera vinculado à figura do monarca, o qual, graças ao seu corpo duplo — simultaneamente mortal e divino, simultaneamente individual e coletivo (como o próprio corpo de Cristo) — podia incarnar a unidade e identidade do reino. Com a revolução democrática, o poder *desincorpora-se*, isto é,

² Sobre a relação do autor com o marxismo, consultar LEFORT, “Entretien avec l’Anti-Mythes”.

³ LEFORT, “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes”, pp. 484-485.

⁴ LEFORT, “Sur la démocratie: la politique et l’institution du social”, pp. 8-9.

deixa de estar ligado a um corpo específico e constitui-se como *lugar vazio*.⁵ Repetimos: ele *constitui-se* como lugar vazio, o que não significa que passe a haver um “vácuo de poder”, ou que o poder passe a estar “desabitado”, mas sim que os seus detentores, doravante, serão sempre temporários. Ou seja: onde antes o rei era o intérprete exclusivo e vitalício do interesse coletivo, agora esse lugar (ou essa função) estará sob permanente disputa. E do mesmo modo que já não existe um detentor “natural” do poder, também já não existem leis nem saberes incontestáveis. Aliás, é essa indefinição, ou essa *indeterminação* (quanto à sua identidade, quanto à sua ordem, quanto à sua forma) que caracteriza a sociedade democrática⁶. Não podemos por isso reduzi-la, como muitas vezes se faz, a um conjunto específico de instituições, que começaram a aparecer no fim do séc. XVIII, em França e nos Estados Unidos, e que a partir daí se espalharam depois para outros países. Porque a democracia moderna, mais do que um regime político, consiste numa experiência imprevisível, numa aventura sem destino, numa interrogação sem resposta — ou cuja resposta está, precisamente, na constante repetição de pergunta; no retornar, por assim dizer, ao *enigma* da sua própria existência.

Contudo, não é assim que ela se interpreta. Desde o começo, a democracia sempre tentou ocultar a sua natureza estruturalmente indeterminada.⁷ É isso que Lefort chama “ideologia” (ou “ideologias”) no sentido original de Marx, quer dizer, no sentido dum sistema de crenças mistificadoras e incorporadas de maneira inconsciente nas práticas coletivas. Mas com uma diferença importante em relação a Marx: é que, para Marx, a ideologia sempre existiu — sempre esteve ligada ao domínio das classes dominantes (primeiro, o domínio dos escravagistas; depois, o dos senhores feudais, etc.);⁸ para Lefort, a ideologia é um fenómeno *especificamente* moderno, que devemos entender à luz das novas condições instauradas pela revolução democrática.⁹ Com efeito, esta revolução, ao libertar a sociedade dos antigos garantes e referências transcendentais, deu-lhe, pela primeira vez, a possibilidade de viver dum modo autenticamente *histórico*, isto é, numa relação tensa e constante com a sua própria indeterminação. Mas ao mesmo tempo, e pelo mesmo motivo, deu-lhe também a ilusão da auto-transparência, levando-a a acreditar que tudo nela era passível de conhecer, como se ela se tratasse dum objeto inerte, acabado, semelhante aos das ciências naturais. Ou seja: a ideologia, no fundo, é uma resposta desesperada; é um expediente da sociedade para tentar repor a ordem perdida. Pense-se, por exemplo, na ideologia burguesa do séc. XIX, e da primeira metade do séc. XX. Os grandes valores burgueses da Família, da Propriedade, da Pátria, da Civilização são isso mesmo: uma tentativa desesperada de encontrar ordem e certezas onde elas já não existiam.

Portanto, como B. Flynn ressalta, Lefort acaba por *inverter* a concepção de Marx, que achava que a ideologia encobria a verdadeira “realidade” social (identificada com a *estrutura* das relações produtivas).¹⁰ Ora, na verdade, não há nenhuma estrutura real, por detrás da superfície ideológica. E o que a ideologia visa ocultar é justamente este fato da absoluta indeterminação e falta de estrutura da sociedade. Sem dúvida, a sociedade estrutura-se, ou

⁵ LEFORT, “L’image du corps et le totalitarisme”, pp. 170-173.

⁶ LEFORT, “L’image du corps et le totalitarisme”, pp. 174-175.

⁷ BRECKMAN, “Retour sur ‘l’idéologie invisible’ selon Lefort”, p. 41.

⁸ Ver p. ex. MARX, *A Ideologia Alemã*, pp. 55-57.

⁹ LEFORT, “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes”, pp. 507-510.

¹⁰ FLYNN, *The Philosophy of Claude Lefort*, p.187.

melhor, *divide-se* sempre de determinada forma (segundo uma certa organização de classes, das instituições, das funções sociais). Não podemos é pensar que ela exista ou possa existir *sem* divisão. Porquê? Porque o social *coincide* com a divisão, tem a forma duma divisão. Não temos, dum lado, o social, e do outro as divisões que o estruturam. Para isso, teríamos de supor (como Marx) que houve um passado remoto em que a sociedade formava um bloco homogêneo, indiviso e indistinto de indivíduos, e que a unidade primitiva foi, a dado momento, destruída pela introdução de uma *primeira* divisão — que Marx localiza na divisão de sexos (derivando depois geneticamente, a partir daí, a divisão do trabalho e as próprias divisões de classe).¹¹ Mas supor que houve, no passado, uma comunidade desse género (indivisa) seria ignorar que o social sempre esteve dividido, que ele só se institui *através* da divisão. E seria também ignorar o modo como a divisão, enquanto divisão *originária*, necessariamente condiciona a nossa perspetiva do social.

Chegados aqui, convém esclarecer o significado do termo “originário”. A divisão é “originária” em que sentido? O que é que distingue o “originário” da “origem”? Em termos muito simples, podemos dizer que a diferença é que a “origem” representa um início, um evento que *termina* em dado momento para dar lugar a algo novo, enquanto o “originário”, pelo contrário, *permanece* co-presente àquilo que origina.¹² Lefort insiste muito neste ponto, e na importância de distinguir as duas coisas. Por exemplo, num texto de 1971, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, escrito em colaboração com Marcel Gauchet, lemos assim: “toda a tentativa de inscrever a origem numa cronologia, de descrever a sua ocorrência como a de um evento, leva-nos inevitavelmente a perder de vista a dimensão do originário”.¹³ Portanto, o originário não deve ser confundido com a origem. Embora essa confusão seja muito frequente, sobretudo no âmbito da filosofia política. É o que acontece, dum modo bastante claro, nas teorias contratualistas clássicas (de Hobbes, Locke, Rousseau), que seguem todas o mesmo método: começam por construir *ex post* um estado mais primitivo, anterior à maturação política da comunidade, e depois explicam, a partir dele, o desenvolvimento da sociedade civil.

Qual é o problema desta abordagem (que era a abordagem típica do contratualismo, e que também será a abordagem de Marx, pelo menos na *Ideologia Alemã*)? O problema, segundo Lefort, é que ela dissimula a nossa relação ao originário, que nunca ocorre nos termos de uma apreensão pura e imediata. A este propósito, vale a pena citar outra passagem, ainda do mesmo artigo de 71, onde Lefort afirma que devemos compreender o originário “segundo o duplo movimento de apagamento e apresentação em que a origem se revela”.¹⁴ O que é que isto significa? Significa que só há dois modos de apreender a divisão da origem; significa que ela só *aparece*, só se apresenta de duas maneiras: pelo seu “apagamento”, isto é, pela sua negação *imaginária*, tal como o totalitarismo a tenta operar;¹⁵ ou pela sua “apresentação”, isto é, pela sua expressão *simbólica*, tal como ela ocorre no conflito democrático. E tanto num caso como no outro, estamos a falar de um processo que se desenrola, por assim dizer, “atrás das nossas costas”, fora do campo da experiência, de modo

¹¹ MARX, *A Ideologia Alemã*, p. 38.

¹² TASSIN, “De la division”, p. 63.

¹³ GAUCHET; LEFORT, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, p.12.

¹⁴ GAUCHET; LEFORT, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, p.10.

¹⁵ Voltaremos a esta questão adiante.

que a divisão nos aparece sempre já sob a forma dissimulada (como uma falsa unidade, como unidade meramente imaginada), ou simbolicamente traduzida na luta política.

Mas apesar deste caráter originário da divisão, todas as sociedades (mesmo as democráticas) pressupõem uma instância unificadora, capaz de lhes devolver, do exterior, uma imagem inteira e indivisa de si próprias. É aqui que entra a conhecida noção de “lugar do poder”. Lefort rejeita a visão instrumental do poder. O poder, para Lefort, não é um mero instrumento a que sociedade recorre para tomar decisões coletivas, e em seguida mobilizar os recursos necessários à execução dessas decisões; o poder é, antes de mais, o “lugar” em que a sociedade se reconhece enquanto tal.¹⁶ Sem esse lugar, onde ela encontra o princípio da sua unificação, não haveria propriamente um espaço social, mas apenas uma massa de indivíduos justapostos no mesmo espaço físico. Portanto, o poder desempenha um papel sobretudo *simbólico*: funciona como uma espécie de reflexo onde a sociedade se pode contemplar *como se fosse* uma, como se não estivesse intrinsecamente dividida. Ou seja, paradoxalmente, ela só ganha unidade dividindo-se em dois pólos opostos: um pólo social e um pólo político. Neste aspeto, há uma clara influência da psicanálise lacaniana, transposta para o plano da reflexão política. Refiro-me, mais precisamente, ao chamado “estádio do espelho”, que Lacan considerava uma etapa crucial no desenvolvimento da criança.¹⁷ O que é que acontece nessa fase? Porque é que ela é tão importante para o desenvolvimento infantil, e em particular para a formação da subjetividade? O que acontece nessa fase é que a criança, quando vê a sua imagem refletida no espelho, reconhece-se pela primeira vez como uma *totalidade coerente*. Até aí, a criança experimenta o seu corpo e as suas emoções dum modo fragmentário. Mas a partir da fase do espelho (que acontece algures entre os seis e os dezoito meses), ela começa a representar-se de forma unitária, até adquirir, pouco a pouco, o sentido do Eu subjetivo. Claro que a imagem especular é uma imagem ilusória, ou imaginária, porque, mesmo depois do confronto com o espelho, o sujeito continuará a sentir-se dividido, partido, fragmentado (e daí, depois, toda a problemática da alienação, que Lacan vai discutir em profundidade ao longo da sua obra). Seja como for, essa experiência é fundamental para entrar no mundo simbólico, e para poder estabelecer relações com outros sujeitos. Se a criança não formasse uma imagem unitária do seu Ego, permaneceria eternamente fechada num nível pré-subjetivo, incapaz de comunicar com o exterior e consigo própria.

Ora, Lefort vai de certo modo “socializar” este modelo psicanalítico.¹⁸ Tal como acontecia com o sujeito, também a sociedade está, desde o início, dividida entre si mesma e o seu Outro, entre o pólo social e o pólo político. O que quer dizer que a sua identidade depende, fundamentalmente, da sua divisão. Ela só existe enquanto tal, só se constituiu em sociedade porque se dividiu numa outra instância, localizada simbolicamente no exterior. Temos assim, dois desdobramentos essenciais da divisão originária: um primeiro desdobramento inconsciente (onde entram as divisões de classe, culturais, preferenciais, etc.); e um segundo desdobramento, *consciente*, em que o social se reconhece no seu “reflexo” político. Ou, se os quisermos distinguir com terminologia tomada do idealismo alemão: na primeira divisão, o social existe “em si”, ao passo que na segunda ele existe “em si” e “para si” (apresentando-se a si mesmo, simbolicamente unificado, no “lugar do poder”). Donde se deduz, portanto, que não há sociedade sem política, isto é, sem um grau mínimo de unidade

¹⁶ POLTIER, *Claude Lefort*, pp. 55-65.

¹⁷ LACAN, “Le stade du miroir”.

¹⁸ MOYN, “Claude Lefort, Political Anthropology and Symbolic Division”, pp. 60-61.

e coerência simbólica, que apenas a política pode proporcionar. Marx, como sabido, recusava esta ideia da necessidade da política. Para Marx, a política era uma contingência histórica, era um mero prolongamento da luta de classes. Por isso, quando, no futuro, as classes desaparecessem, desapareceria também, com elas, a própria política.¹⁹ Só que uma sociedade apolítica, diz-nos Lefort, seria uma sociedade amorfa, irreconhecível para outras e para si mesma. Ou seja, na prática, seria uma sociedade inexistente.

Mas se assim é, se o social, para existir como todo unitário e coerente, depende sempre do poder — em cuja imagem ele se confronta a si próprio, do exterior, como o “Outro do seu Outro” —, se assim é, perguntar-se-á, qual afinal a diferença entre a democracia e os restantes regimes? A diferença, como já antes referimos, está no fato de que o poder (o “lugar do poder”), em democracia, permanece *vazio*, subtraindo-se a qualquer tentativa de ocupação. É em seu torno que se travam os conflitos. É em seu nome que se enunciam as diversas interpretações do interesse público. Mas tal interesse, na realidade, não existe. Ou antes: só existe na medida em que determinada força, ou determinada opinião, se torna hegemônica, materializando-o em leis e num programa governativo. E como, nas democracias modernas, ninguém tem, nem pode adquirir, um direito natural ao governo, como o poder já não pertence, naturalmente, a nenhuma pessoa ou grupo — seja ela o rei, os *aristoi*, ou o conjunto dos homens livres (que era o que acontecia na democracia antiga) —, um governo durará apenas enquanto durar o consentimento. Findo o consentimento, finda igualmente a legitimidade, que terá de ser, de novo, conquistada por outra força concorrente, sujeita às mesmas condições precárias de governação a que estava sujeita a anterior.

Na verdade, esta “crise da legitimidade” é um dos traços distintivos da Era Moderna. Com o colapso dos fundamentos religiosos e tradicionais do Antigo Regime, a autoridade passa a fundar-se exclusivamente em si própria, quer dizer, na sua capacidade para se justificar face àqueles sobre os quais se exerce (que já não a veem como a encarnação particular duma entidade superior, incontestável, mas como a mera depositária de uma confiança condicional, que a qualquer momento lhe pode ser retirada). Num contexto assim, de extrema instabilidade e incerteza, a figura do povo ganhou uma nova importância, tornando-se a referência última da nova sociedade e das respetivas instituições. De fato, a soberania popular (também por vezes chamada “soberania nacional”) vem desempenhar, nas democracias modernas, o mesmo papel antes desempenhado, no Antigo Regime, pela soberania divina. Mas ao contrário da soberania divina, que encarnava na pessoa concreta do Rei, e tinha nele uma expressão visível, palpável da sua própria unidade, a soberania popular nunca se apresenta de modo unitário, encarnada em certa pessoa ou certa entidade claramente delimitada. E por isso, nós nunca a vemos nem sentimos diretamente. O momento onde, em tese, ela deveria exprimir-se de forma mais pura (o momento das eleições) corresponde, na realidade, ao momento da sua máxima divisão. Nas eleições, a suposta unidade do povo fragmenta-se, invariavelmente, numa multiplicidade infinita de votos anónimos.²⁰ Ao sujeito “povo”, cujo nome figura em todas as constituições escritas, como se fosse a coisa mais real e evidente do mundo, substitui-se assim uma massa confusa de escolhas, aspirações e desejos opostos. E para conseguir extrair, dessa massa confusa, o sentido exato da vontade popular, é necessário todo um complexo mecanismo de mediação,

¹⁹ MARX, *Misère de la Philosophie*.

²⁰ LEFORT, “Permanence du théologico-politique?”, p. 293.

que envolve, a jusante, os partidos, e, a montante, o aparelho legislativo, além das comissões eleitorais, os órgãos de comunicação, etc.

Sem dúvida, as instituições democráticas (como os parlamentos) são um produto concreto, visível, do poder instituinte do social. Só que o social nunca coincide com as instituições por ele produzidas. Pois como dirá Castoriadis, numa frase que podia muito bem ter sido pronunciada pelo próprio Lefort, com quem estava perfeitamente alinhado neste assunto em particular:

O social é aquilo que todos somos e que ninguém é, aquilo que nunca está ausente e quase nunca está presente enquanto tal, um não-ser mais real que todo o ser, aquilo em que estamos por completo imersos, mas que jamais apreendemos “em pessoa”. O social é uma dimensão indefinida, [...] é aquilo que apenas pode apresentar-se na e pela instituição, mas que é sempre infinitamente mais que a instituição, visto que é a um tempo, paradoxalmente, aquilo que preenche a instituição, aquilo que é moldado por ela, aquilo que lhe subdetermina constantemente o funcionamento e aquilo que, no fim de contas, a funda (...).²¹

Ou seja: contrariamente à opinião da sociologia, há uma distância profunda, insuperável, entre o instituinte e o instituído, o real e o simbólico, o social e os seus produtos. Razão pela qual não o podemos conhecer *totalmente*, como se conhecem os objetos das ciências naturais.

Neste aspeto, de resto, todos os regimes são iguais. Mas a democracia, na sua configuração moderna, é a única a reconhecer abertamente a *diferença* entre o real e simbólico. Portanto, quando Lefort fala na “indeterminação democrática” não está apenas a referir-se ao caráter infundado das democracias modernas; não está apenas a defender que elas são um evento contingente, assente no puro vazio da sua falta de fundamento. O que Lefort pretende designar, com o termo “indeterminação”, é o fato de não compreendermos, de não alcançarmos sequer essa ausência (esse fundamento em falta). Porque, justamente, o social nunca coincide consigo mesmo; há sempre algo, em si próprio, que o ultrapassa, e que o estrutura como que do exterior, mas sem o transcender realmente²². Quer isto dizer que a sociedade moderna, apesar de ter eliminado a transcendência absoluta de um Outro divino, não eliminou a alteridade; limitou-se a socializá-la — descobriu-se, a si própria, como um enigma. E a democracia, se a entendermos num sentido mais profundo, ou “filosófico”, consiste no contínuo questionamento desse enigma, para o qual não há solução.

Houve, decerto, várias tentativas de o solucionar. Primeiro, através da ideia de povo, depois através da ideia de nação, de proletariado, de geração. A existência de um sujeito constituinte, com legitimidade para representar — positiva ou negativamente — o todo social, é aliás, um pressuposto básico de qualquer constituição. Mas o que vimos constatando, passados dois séculos e meio das primeiras revoluções democráticas, é que o conflito não só não diminuiu como aumentou, multiplicando-se sob novas formas. Sinal de que o enigma

²¹ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, pp.153-154.

²² DI PIERRO, *Claude Lefort's Political Philosophy*, p. 221.

continua por resolver, e de que nenhum sujeito pode pacificar, em definitivo, a incerteza democrática quanto à sua própria origem.

Esta incerteza, como explica Lefort, é ainda a principal causa do totalitarismo. Com efeito, o totalitarismo nasce para preencher, pela força, o vazio deixado pelo fim da monarquia. Através do ditador (ou do “egocrata”), a sociedade recupera, de modo imaginário, a antiga segurança; ganha um sentido pleno, embora ilusório, da sua identidade. E isto, sem passar sequer pela mediação dum deus transcendente, misterioso, como outrora acontecia. No totalitarismo, o poder coincide imediatamente com o social; não há entre eles a menor opacidade, o mínimo de distância.²³ E se o estado totalitário, dada a sua pretensão de controlo absoluto, não tolera a opacidade, muito menos admite, obviamente, qualquer forma de divisão (porque isso seria pôr em causa a própria integralidade do todo). Mas fazendo uma análise mais atenta, fica claro que o totalitarismo, na verdade, não elimina a divisão; limita-se a deslocá-la para o exterior, para uma entidade “estranha” ao corpo social (que tanto podem ser os judeus, os burgueses, os espiões, os sabotadores). Portanto, a sociedade totalitária, para existir enquanto todo coerente, continua a depender simbolicamente do exterior. Só que, agora, o Outro já não é representado como uma auto-externalização, e sim como um inimigo, como um alvo a abater.²⁴ E este é o paradoxo fundamental do totalitarismo: por um lado, ele nega o conflito, por outro, afirma-o (porque se removesse de vez o conflito, se eliminasse de fato o inimigo, perdia a razão de ser).

Em suma, e para concluir: a divisão persiste sempre, não obstante a ideologia. Como vimos antes, o objetivo da ideologia (das várias ideologias modernas), é ocultar a originariedade da divisão — esconder o fato de que o social se institui através da divisão. Ora, se a divisão é originária, no sentido em que a divisão socializa, e o social divide, tudo num único movimento (que corresponde, em última análise, ao próprio movimento da história); se não há, como achava Marx, um real “mais real” do que a divisão, pois toda a realidade social está, desde a origem, dividida, já não se trata de saber como unificá-la, ou como lhe dar um novo fundamento. Trata-se sim de reconhecer, pela crítica da ideologia, que esse quesito não tem resposta; que a sociedade é em si mesma (principalmente depois da revolução democrática) algo de infundado. E trata-se ainda de reconhecer, na própria ausência de fundamento, a sua maior força, aquilo que a projeta, para lá da ordem presente, em direção a um futuro aberto, cheio de muitas incertezas, novos desafios, problemas imprevistos; mas cheio também de novos recursos, outros significados e infinitas possibilidades.

Referências bibliográficas

BRECKMAN, Warren. “Retour sur ‘l’idéologie invisible’ selon Lefort”. In: *Raison Publique*, n. 23, 2018, pp. 37-54.

CASTORIADIS, Cornelius. *L’institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.

²³ LEFORT, “L’image du corps et le totalitarisme”, pp. 174-175.

²⁴ MARCHART, *Post-Foundational Political Thought*, p. 96.

DI PIERRO, Mattia. *Claude Lefort's Political Philosophy. Democracy, Indeterminacy, Institution*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.

FLYNN, Bernard. *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*. Evanston: Northwestern University Press, 2005.

GAUCHET, Marcel; LEFORT Claude. “Sur la démocratie: la politique et l’institution du social”. In: *Textures*, n. 2-3, 1971, pp. 7-78.

LACAN, Jacques. “Lu stade du miroir”. In: *Écrits I*. Paris: Seuil, 1999, pp. 92-99.

LEFORT, Claude. “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes”. In: *Les formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978, pp. 478-569.

LEFORT, Claude. “L’image du corps et le totalitarisme”. In: *L’invention démocratique*. Paris: Fayard, 1994, pp. 159-176.

LEFORT, Claude. “Permanence du théologico-politique”. In: *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil, 2001, pp. 275-329.

LEFORT, Claude. “Entretien avec l’Anti-Mythes”. In: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007, pp. 223-260.

MARX, Karl. *Misère de la Philosophie*. Paris: Payot, 2002.

MARX, Karl; Engels. *A Ideologia Alemã*. Lisboa: Presença, vol. 1, 1974.

MARCHART, Oliver. *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MOYN, Samuel. “Claude Lefort, Political Anthropology and Symbolic Division”. In: PLOT, Martín (ed.). *Claude Lefort: Thinker of the Political*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, pp. 51-70.

POLTIER, Hugues. *Claude Lefort*. Paris: Michalon, 1997.

TASSIN, Étienne. “De la division”. In: *Raison Publique*, n. 23, 2018, pp. 55-74.

Resenhas

***The Case for Rage: Why Anger is Essential to Anti-racist Struggle,* de Myisha Cherry¹**

Letícia da Silva Bello²

Ao lado de filósofas como Martha Nussbaum³, Amia Srinivasan,⁴ Céline Leboeuf⁵ e Laura Silva,⁶ o livro de Myisha Cherry, *The case for rage*, é parte de uma literatura filosófica recente que busca compreender o *status* normativo da raiva em diferentes contextos do Norte Global. Esse debate é dividido em duas posições: uma que, apesar de legitimar a raiva enquanto uma emoção com potencial instrumental, argumenta que a raiva é normativamente problemática – cujo expoente é Nussbaum. E outra posição que argumenta que a raiva é tanto política quanto moralmente valiosa, representada por Srinivasan e Leboeuf. Nesta última posição parece se encontrar Cherry, oferecendo duas grandes contribuições: primeiro, o refinamento da noção de raiva ao descrevê-la como uma emoção multidimensional, ou seja, uma emoção que contém objetivos, alvos e expressões variadas, ao contrário de ser uma emoção exclusivamente vingativa. Esse refinamento segue *insights* previamente apontados por Srinivasan e desenvolvidos por Silva, opondo-se às definições clássicas que apontam para a raiva como a percepção de uma ofensa ou injustiça seguida, necessariamente, do desejo de retribuição. A definição vingativa é primeiro desenvolvida por Aristóteles, reforçada por Sêneca e, recentemente, defendida por Nussbaum. Cherry, ao se opor a essa definição, delimita sua análise a um tipo específico de raiva, que não possui nenhum componente vingativo – esse tipo é denominado de ‘raiva lordeana’ em homenagem à escritora e filósofa Audre Lorde. Essa diferenciação entre tipos de raiva resulta na segunda grande contribuição da autora: aprofundar o debate sobre os diferentes papéis da raiva lordeana na luta antirracista.

Em relação à sua primeira contribuição, Cherry desenvolve um quadro analítico no qual é possível distinguir os diferentes tipos de raiva a partir dos seguintes elementos: alvo, objetivo, tendência de ação e perspectiva que informa a emoção. No caso da raiva lordeana, Cherry a define como uma emoção direcionada a uma situação que é percebida como racista, fornecendo energia para agir contra essa situação inicial; essa ação é, necessariamente, baseada na ideia de liberdade de todas as pessoas. Assim, o tipo de raiva defendido por Cherry difere das definições tradicionais na literatura por três motivos: 1. não contém o desejo de retribuição e, ao contrário, é uma emoção vinculada à liberdade e ao amor,⁷ 2. especifica e

¹ Resenha do livro CHERRY, Myisha. *The Case for Rage: Why Anger is Essential to Anti-racist Struggle*. New York: Oxford University Press, 2021.

² Doutoranda (2022-2026) em filosofia no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Pesquisa na linha de Ética e Filosofia Social, desenvolvendo a tese sobre a instrumentalidade política da raiva nos diários de Carolina Maria de Jesus.

³ NUSSBAUM, *Anger and Forgiveness: resentment, generosity, justice*.

⁴ SRINIVASAN, *The Aptness of Anger*.

⁵ LEBOEUF, *Anger as a Political Emotion: a phenomenological perspective*.

⁶ SILVA, *Anger and its desires*.

⁷ Cherry, *The Case for Rage: Why Anger is Essential to Anti-racist Struggle*, p. 92.

delimita o alvo da emoção como sendo uma situação racista e 3. é uma emoção cuja energia que move à ação se fundamenta em princípios generosos, e não violentos. Além disso, esses elementos permitem organizar melhor as duas posições acima mencionadas, na medida em que as variações nos elementos descritivos causam, também, variações nas conclusões normativas acerca do papel dessa emoção. A segunda contribuição da obra de Cherry é articulada em torno dessa organização que classifica como apropriados ou inapropriados os tipos de raiva a partir de seus elementos descritivos. Ao passo em que a autora defende um tipo de raiva que é, conceitualmente, antirracista, e desenvolve detalhadamente o papel dessa emoção na luta contra o racismo, também demonstra que os outros tipos de raiva não são defensáveis na esfera política. Tipos de raiva que possuem, em seus objetivos, a eliminação do outro ou a retribuição, por exemplo, são considerados inapropriados. Apesar do título sugerir uma defesa abrangente da raiva, é evidente que Cherry defende um tipo cuja definição é menos vulnerável às críticas fundamentadas em princípios liberais, como os de Nussbaum.⁸ O título de seu livro, portanto, induz ao erro: como mencionado acima, Cherry aparenta estar ao lado de defensoras da raiva. Contudo, basta avançar um pouco além da capa de sua obra que se percebe que a autora está mais próxima de Nussbaum nesse debate.

Para construir sua defesa da raiva lordeana, Cherry utiliza o primeiro capítulo, *Painting in Broad Strokes*, para defender sua concepção multidimensional, acima descrita. No segundo capítulo, *Fitting Fury, Rightful Rage*, Cherry analisa dois casos de racismo dos Estados Unidos e seus respectivos protestos antirracistas, com o objetivo de demonstrar que a raiva lordeana é cabível e apropriada nessas situações. O primeiro caso ocorreu em 2015, com protestos que surgiram depois que estudantes universitários brancos utilizaram de *blackface* em uma festa de *Halloween*, enquanto o segundo caso é o mais recente movimento *Black Lives Matter*, resultado de uma série de condutas violentas advindas de policiais norte-americanos. Cherry atribui aos ativistas desses protestos a experiência e expressão da raiva lordeana. Nesse sentido, a emoção não tinha como objetivo apenas punir os estudantes que fizeram *blackface* ou condenar os policiais que abusam de seu poder, mas, antes, de denunciar uma estrutura opressora e reivindicar por mudanças sociais radicais. Desse modo, a raiva lordeana adquire um *status* de cabível ao seu alvo e também de ser apropriada moralmente. Trata-se de um debate recorrente na literatura cognitivista, em que as emoções são suscetíveis a critérios de avaliação. Para que uma emoção seja cabível, ela deve ter suas expressões adequadas ao seu alvo; isto é, a raiva é cabível nos protestos *BLM* na medida em que o objeto consiste em injustiças raciais. O debate sobre a raiva ser ou não apropriada, por sua vez, é significativamente importante para compreender o *status* normativo da emoção. Ao definir a raiva lordeana enquanto uma emoção que, necessariamente, objetiva a mudança social, Cherry torna essa emoção, também necessariamente, apropriada. Em contrapartida, quando a raiva almeja o sofrimento de alguém, como a definição tradicional de Nussbaum aponta, tem-se uma raiva inapropriada que, por definição, não é a ‘lordeana’.

No capítulo 3, intitulado *Rage in Work Clothes*, Cherry sistematiza três formas em que a raiva opera para alcançar seu objetivo de combater o racismo: ela comunica a injustiça, preserva a dignidade da pessoa oprimida e motiva a luta política. Essas formas pelas quais a raiva combate injustiças não são novas no debate contemporâneo. María Lugones,⁹ Céline

⁸ Cherry, *The Case for Rage: Why Anger is Essential to Anti-racist Struggle*, p. 5.

⁹ LUGONES, “Hard-to-handle anger”.

Leboeuf e bell hooks,¹⁰ respectivamente, já defenderam pontos similares. A novidade de Cherry concentra-se em argumentar que esses ganhos acontecem através de elementos considerados positivos, e não através da hostilidade e agressividade tradicionalmente atribuída à raiva. Para a autora, a raiva lordeana é motivacional porque é constituída de uma vontade (*eagerness*) por mudar estruturas injustas, de uma crença em si própria acerca de sua capacidade de mudar essas injustiças e de um otimismo por um futuro melhor. Enquanto que, para Cherry, a raiva lordeana é constituída de elementos positivos, para Lugones, a raiva que comunica injustiças não o faz através de diálogos calmos e deliberados mas, muitas vezes, através de explosões de raiva (*outbursts*).¹¹ Para Leboeuf, a raiva preserva a dignidade do indivíduo através de elementos fenomenológicos também explosivos que auxiliam na não-internalização de narrativas opressoras, destacando o caráter expansivo da emoção.¹² Para hooks, ainda, a raiva motiva a luta social a partir de tendências de confronto que podem ser violentas ou, como denominado pela autora, *matadoras* (*killing rage*).¹³

Até o momento, Cherry demonstra uma perspectiva completamente positiva da raiva lordeana, destoando da maioria da literatura sobre o tema. A explicação que Cherry nos oferece para uma definição de raiva desprovida de elementos negativos e hostis é baseada na ideia de que, se a raiva lordeana é direcionada a estruturas sociais – como o racismo sistêmico –, então é provável que ela seja construtiva e não destrutiva. É controverso, contudo, que a raiva antirracista seja tão construtiva, positiva e otimista. Autores como a já mencionada bell hooks, James Baldwin¹⁴ e Frantz Fanon¹⁵ descrevem a raiva direcionada ao racismo como uma ‘raiva matadora’, ‘uma doença perigosa’ e ‘uma enchente que toma conta do ser’, respectivamente. Nessas articulações da raiva, a emoção não tem um aspecto positivo e construtivo tão delineado como na definição de Cherry. Há, nessas descrições, elementos que possibilitam articulações menos otimistas da emoção, diferente da abordagem de Cherry que prevê apenas delineamentos positivos da raiva lordeana. Mesmo sem fazer uma distinção tão clara acerca dos elementos fenomenológicos da emoção, Cherry aponta que a raiva lordeana tem sua energia direcionada ao ativismo político, sendo uma raiva metabolizada que é precisamente direcionada a objetivos construtivos e não ao sofrimento de outros.¹⁶ Desse modo, diferente de construções tradicionais da raiva que a relacionam com tendências de confronto e hostilidade, Cherry define a raiva lordeana como sendo completamente ligada a elementos positivos, construtivos e não-hostis. A sua explicação para a raiva lordeana ser naturalmente positiva não parece perdurar ao escrutínio, no entanto. Por que, afinal, deveríamos aceitar que a raiva direcionada ao racismo não é violenta? Não é óbvio o porquê do combate ao racismo estar naturalmente relacionado com ações não-hostis e livre de qualquer agressividade, especialmente quando observamos as definições de hooks e Baldwin, já mencionados, que alertam justamente para o fato da raiva antirracista ter o potencial de se tornar perigosamente violenta, hostil e destrutiva. Trata-se de um argumento que carece sustentação na medida em que, ao analisar outras definições de raiva antirracista, não fica claro o motivo da raiva de Cherry ser desprovida de violência ou hostilidade. Cherry

¹⁰ hooks, *Killing Rage: Ending Racism*.

¹¹ Lugones, “Hard-to-handle anger”, p. 137.

¹² Leboeuf, “Anger as a Political Emotion: a phenomenological perspective”, p. 23.

¹³ Hooks, *Killing Rage: Ending Racism*, p. 8.

¹⁴ BALDWIN, *Notes of a Native Son*.

¹⁵ FANON, *Black Skin, White Masks*.

¹⁶ Cherry, *The Case for Rage: Why Anger is Essential to Anti-racist Struggle*, p. 24.

enfaticamente argumenta que apenas a raiva lordeana é moral e politicamente justificada, na medida em que outros tipos de raiva são, em algum nível, relacionados a componentes destrutivos. Mas é, de fato, necessário despir a raiva de todas suas características hostis para que ela seja uma emoção valiosa na luta antirracista?

No quarto capítulo, *Breaking Racial Rules Through Rage*, Cherry demonstra que a raiva lordeana é, em si mesma, uma forma de resistir à opressão, pois cumpre o papel de quebrar com regras e estereótipos ao direcionar a raiva a pessoas brancas, quando estas são perpetuadoras do racismo. Ela destaca aspectos da emoção que auxiliam a resistir às regras raciais difundidas na sociedade, como a ideia de que a branquitude é intocável e sagrada ou que apenas homens brancos podem sentir raiva. Já no capítulo 5, *Rage Renegades*, Cherry escreve especificamente para os aliados da luta antirracista. Ela destaca que pessoas que não sofrem a opressão racial e que detêm privilégios sociais em relação à raça devem ter cautela ao expressar a raiva. No sexto capítulo, *Anger Management*, Cherry propõe quatro técnicas para se certificar de que a raiva lordeana será benéfica, eficaz, construtiva, apropriada e virtuosa: (1) demonstre a sua raiva; (2) suporte a raiva lordeana de outras pessoas, (3) certifique-se de que seus objetivos e planejamentos estejam sempre em mente ao sentir raiva lordeana; e (4) resista àqueles que querem reprimir sua raiva. Ao sugerir essas práticas, torna-se evidente que Cherry articula a raiva lordeana com uma espécie de regulação emocional, na qual o indivíduo deve elaborar racionalmente a sua emoção e deliberar quais são os melhores meios de expressá-la. Não se trata de uma defesa da raiva, mas antes de uma raiva regulada em uma emoção não-hostil e não-violenta, similar ao que Martha Nussbaum defende ao elaborar a ‘raiva de transição’.¹⁷

O sétimo e último capítulo do livro, intitulado *The End of Rage?*, articula reflexões referentes à possibilidade de um mundo livre de raiva. Como resposta, Cherry retoma um argumento já apresentado em trabalhos anteriores,¹⁸ que consiste em afirmar que as perguntas mais importantes não são sobre as expressões da raiva, mas sobre seus alvos. Seu livro é combativo e articula elementos da raiva à luta antirracista de uma forma que oportuniza a reflexão acerca dos pressupostos políticos de teorias morais que rejeitam por completo a expressão da raiva. Por esses motivos, sua obra é de grande valor para o debate contemporâneo sobre o tema. Além disso, Cherry demonstra um compromisso teórico com uma série de filósofas que trabalharam sobre a raiva antes dela. Ela retoma teses de filósofas como Amia Srinivasan, que afirma que a raiva é uma forma de apreciar as injustiças do mundo; é influenciada por Marilyn Frye,¹⁹ que defende a raiva como uma forma de reivindicação de valores e respeito próprio. Os argumentos de Maclaster Bell,²⁰ que defendem a raiva como uma forma de odiar o que é mau, também são incorporados à defesa de Cherry, bem como os argumentos de María Lugones, que articulam a epistemologia da raiva. As influências de bell hooks, que defende a raiva como motivadora para a luta antirracista e da própria Audre Lorde,²¹ que reivindica a raiva como uma fonte de energia para a mudança social, também são evidentes no texto de Cherry. Desse modo, ao retomar as filósofas

¹⁷ Ver também: NUSSBAUM, *Transitional anger*; NUSSBAUM, “From Anger to Love: Self-Purification and Political Resistance”.

¹⁸ CHERRY, *More Important Things*.

¹⁹ FRYE, “A note on anger”.

²⁰ BELL, “Anger, Virtue and Oppression”.

²¹ LORDE, *The Uses of Anger: Women Responding to Anger*.

feministas e antirracistas que argumentaram a favor da raiva, Cherry reconhece suas influências, mas se distancia delas e, por fim, parece se posicionar ao lado de Nussbaum ao argumentar por uma raiva regulada e livre de hostilidades que busca mudança social.

Apesar do valor de sua contribuição, é necessário reconhecer que não há argumentos acerca da raiva como essencial para a esfera política. Trata-se da defesa de um tipo muito limitado de raiva, que necessita atender a critérios bastante específicos para que seja defensável. Desse modo, Cherry está de acordo com a tese de Nussbaum, a qual argumenta que a raiva, em geral, deve ser eliminada, mas que há um tipo de raiva – regulada – que é útil à esfera política. Não há elementos suficientes para distinguir a raiva de transição, de Nussbaum, da raiva lordeana, de Cherry: ambas se relacionam com princípios virtuosos de liberdade, otimismo e amor. Myisha Cherry desvia de uma crítica à tese de Nussbaum e, em vez disso, entra em um consenso inesperado no qual a noção de raiva é defendida enquanto uma emoção regulada. Apesar desse consenso, o(a) leitor(a) tem muito a ganhar com a análise da abordagem de Cherry. A autora oferece contornos importantes para o debate normativo da raiva, especialmente ao propor elementos analíticos para compreender as diferentes dimensões dessa emoção, bem como ao articular suas expressões à luta antirracista. O livro de Cherry, para o público mais amplo, oferece uma completa análise da raiva e seus usos contra o racismo. Mas para o público especializado no debate normativo da raiva, seu livro nos incita a questionar: qual o real alcance da raiva lordeana? A crítica proposta aqui demonstra que Cherry se distancia de autores e ativistas mais radicais que consideram ações violentas como valiosas para a luta antirracista – como, por exemplo, a tradição de autores e ativistas abolicionistas que defendem a violência necessária como prática de autodefesa e emancipação. Nesse sentido, Cherry defende a raiva ligada ao amor, e a destitui de elementos violentos, também criticando tipos de raiva violentas enquanto indefensáveis politicamente. Assim, a distância entre Cherry e Nussbaum não é tão grande quanto se pensa, visto que ambas acabam por defender uma raiva regulada e positiva, eliminando os tipos de raiva que são violentas ou que se alinham às defesas mais radicais de libertação.

Referências bibliográficas

BALDWIN, J. *Notes of a Native Son*. Boston: Beacon Press, 2012.

BELL, M. Anger, “Virtue and Oppression”. In: *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the non-ideal*. Springer Science. TESSMAN, Lisa (org). New York: 2009. pp 165-185.

CHERRY, M. “More Important Things”. Boston Review, 2020. Disponível em: <https://www.bostonreview.net/forum/agnes-callard-philosophy-anger/myisha-cherry-more-important-things/>. Acesso em 17/07/2025.

CHERRY, Myisha. *The Case for Rage: Why Anger is Essential to Anti-racist Struggle*. New York: Oxford University Press, 2021.

FANON, F. *Black Skin, White Masks*. Translated by Charles Lam Markmann; Forewords by Ziauddin Sardar and Homi K. Bhabha. Sidmouth, Pluto Press. 2008.

FRYE, M. “A note on anger”. In: FRYE, M. *The Politics of Reality: essays in feminist theory*. Crossing Press, 1983.

hooks, bell. *Killing Rage: Ending Racism*. New York: 1 ed. Henry Holt and Company, 1995.

LEBOEUF, C. “Anger as a Political Emotion: a phenomenological perspective”. In: CHERRY, M; LORDE, A. *The Uses of Anger: Women Responding to Anger*. New York: The Feminist Press, Spring - Summer, 1997.

LORDE, A. *The Uses of Anger: Women Responding to Anger*. New York: The Feminist Press, Spring - Summer, 1997.

LUGONES, M. “Hard-to-handle anger”. In: LUGONES, M. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

NUSSBAUM, M. *Transitional anger*. Journal of the American Philosophical Association, 2015.

NUSSBAUM, M. *Anger and Forgiveness: resentment, generosity, justice*. New York: Oxford University Press, 2016.

NUSSBAUM, M. From “Anger to Love: Self-Purification and Political Resistance”. In: *To Shape a New World: essays on the political philosophy of Martin Luther King, Jr.* SHELBY, Tommie; TERRY, Brandon. (Org.). Londres, 2018.

SILVA, L. “Anger and its desires”. *European Journal of Philosophy*, p. 1115–1135, 2021.

SRINIVASAN, A. *The Aptness of Anger*. London: John Wiley & Sons Ltd, 2017.

A política como etocracia no iluminismo do Barão de Holbach¹

O pensamento político do iluminismo francês certamente é mais do que *O espírito das leis*, de Montesquieu, e *Do contrato social*, de Jean-Jacques Rousseau. É também *Etocracia, ou O governo fundamentado na moral*, do Barão de Holbach, obra que a editora Unesp colocou à disposição do público brasileiro em 2022, um ano antes do seu autor completar trezentos anos de nascimento, ele que faleceu em 1789, a poucos meses da tomada da Bastilha. A tradução é de Regina Schopke e Mauro Baladi, uma dupla de impressionante fôlego intelectual, de muitas e importantes contribuições nessa atividade fundamental, em especial no que concerne a textos do século XVIII francês. Felizmente, são de uma estirpe de tradutores extremamente respeitosos com a letra do escrito original. Repetindo o trabalho rigoroso e leal das suas traduções de *Sistema da natureza*, *Teologia portátil* e *A moral universal*, todos de Holbach, publicados pela editora Martins Fontes na década passada, Schopke e Baladi deixaram a interpretação de *Etocracia* para quem é de ofício interpretar, ou seja, o leitor. Em outras palavras, ao lermos o *Etocracia* do português de Schopke e Baladi e o cotejarmos com o francês de *Éthocratie* do próprio Holbach, a constatação é de que os tradutores, pelo bem e pelo mal, não tentaram melhorar ou atualizar a escrita de Holbach, portanto, que por meio do português dos seus tradutores estamos de fato lendo Holbach.

Empirista, materialista, determinista, ateu e otimista da ciência no seu *Sistema da natureza*, de 1770; moralista, universalista, consequencialista e eudemonista em *A moral universal*, de 1776; em *Etocracia*, também de 1776, a epistemologia, a metodologia, a ontologia e a moral de Holbach se completam com um pensamento político que poderíamos classificar, no geral, de moderado, reformista, modernizador e com pretensões não utópicas e pragmáticas de administrar o poder real de uma França à mercê de um contexto político tenso e delicado, que foi o do início do reinado de Luís XVI, monarca que literalmente perderá a cabeça com a radicalização política de 1793. Liberal ao reconhecer direitos naturais como o direito à autopreservação, à propriedade privada e à liberdade de pensamento, crença e expressão, republicano ao vincular organicamente o interesse particular ao interesse geral, ao mesmo tempo elitista e meritocrático com base em critérios cognitivos e morais, o livro *Etocracia* é, na definição do próprio autor, antes de tudo um “ensaio”,² no sentido talvez de um exercício intelectual não definitivo e experimental.

Contrariando Holbach diríamos, sem exageros, que *Etocracia* é muito mais do que um “ensaio”, é um projeto de Estado da razão, um programa de governo iluminista, cuja meta principal é injetar racionalidade no funcionamento das instituições e das relações sociais e colher os frutos morais e políticos desse empreendimento. Nesse sentido, o livro consiste

¹ Resenha do livro HOLBACH, Barão de. *Etocracia ou O governo fundamentado na moral*. Tradução de Regina Schopke e Mauro Baladi. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

² HOLBACH, *Etocracia*, p. 11.

num documento propositivo de um regime norteado por critérios e valores como a verdade, a virtude, a justiça e a felicidade, e que seria viabilizado por iniciativas, sempre de cima para baixo, como a educação moral e cívica dos cidadãos, a exigência de obediência de todos às leis, incluindo os poderosos, a recompensa pelos méritos e o castigo pelos vícios e crimes, bem como a busca da equidade e da preponderância do interesse público sobre o interesse privado, tudo isso culminando, como consequência, na realização da felicidade coletiva, a qual, para Holbach, coincidiria com a felicidade individual. Em suma, *Etocracia* de Holbach contém, não propriamente uma teoria, e sim uma perspectiva política e administrativa baseada no rigor da razão e nas informações da experiência para recuperar efetivamente Estados corrompidos pelo despotismo.

Na prática, ao menos na convicção e na esperança de Holbach, um exemplar desse regime já existia em estado embrionário no mundo real: a monarquia de Luís XVI, iniciada em 1774, dois anos antes da conclusão do livro. Holbach, inclusive, não só dedica seu *Etocracia* a Luís XVI como destina seus últimos parágrafos a elogiá-lo e a registrar de forma eloquente, como um ideólogo oficial, o anúncio da aurora de uma França gloriosa sob o seu governo. E não só o livro é dedicado ao monarca violentamente destituído pela Revolução Francesa, como este parece ser o seu destinatário e interlocutor principais. No fundo, o que encontramos em *Etocracia* é um pensador progressista e prudente, receoso com os indícios de uma revolução iminente, oferecendo, como um conselheiro, ideias edificantes e justas para um rei que ele acreditava esclarecido, em início de governo, com a intenção de torná-lo um rei filósofo cada vez mais sábio na condução do Estado francês.

Em comparação com o *Sistema da natureza* e *A moral universal*, obras de Holbach com mais de oitocentas páginas cada uma nas suas edições brasileiras, *Etocracia* é um livro relativamente curto, de pouco mais de duzentas páginas. Ele é composto por uma “Advertência” e catorze capítulos escritos em tom programático, com diretrizes e propostas morais, políticas e administrativas para serem imediatamente implantadas.

Etocracia começa, na “Advertência”, com uma defesa da ideia de uma reforma moral e política para a França e da sua exequibilidade, com base numa distinção entre um governo da virtude e o seu antípoda, o despotismo, ou tirania. No capítulo I, Holbach desenvolve uma clara argumentação a favor da necessidade de uma união visceral entre moral e política, entre razão e poder, para a realização dessa reforma. No capítulo II, ele trata das leis fundamentais de um bom governo, ou seja, das leis de proteção aos direitos de liberdade, propriedade e segurança dos indivíduos. Na sequência, Holbach passa por vários assuntos da vida institucional e coletiva do cotidiano. Holbach reflete sobre o papel e os deveres do soberano para com os seus súditos (capítulo III), sobre a utilidade ou não da nobreza para a pátria (capítulo IV), sobre os deveres dos militares (capítulo V), dos juízes (capítulo VI), do clero e da religião (capítulo VII). O autor também tematiza, já no capítulo VIII, os deveres dos ricos e dos pobres, a concentração da propriedade e da riqueza e as suas consequências sociais e morais, apresentando como solução a entrega das terras improdutivas para os pobres e indigentes que queiram nelas produzir.³ A ciência e a liberdade de pensamento e expressão são os temas do capítulo IX, a educação pública e a formação moral das mulheres são os assuntos do capítulo X, e o casamento e a vida privada são analisados no capítulo XI. Sobre os crimes e a pena de morte Holbach se posiciona no capítulo XII. Como lidar com

³ HOLBACH, *Etocracia*, p. 107

os vícios, em especial com os maus hábitos provocados pelo universo do teatro, lemos as opiniões de Holbach no capítulo XIII, julgamentos que muito lembram as objeções de Rousseau ao teatro na sua *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, de 1758. Por fim, no capítulo XIV, *Etocracia* finaliza com um apelo a Luís XVI para que este efetue a reforma dos costumes e das instituições que fará da França o reino da virtude, isto é, o reino da prevalência do interesse público sobre o interesse particular, e por conseguinte, o reino da felicidade geral.

Contudo, antes de tudo, temos a dedicatória de *Etocracia*. Ela é totalmente direcionada a Luís XVI, que é definido e descrito por Holbach, dentre outros adjetivos dignificantes, como um “monarca justo, humano e benfazejo; amigo da verdade, da virtude e da simplicidade”⁴. Elogios similares são repetidos no desfecho de *Etocracia*. Lá Holbach enaltece mais uma virtude desse político inspirador: refere-se a ele como um “generoso monarca”⁵. Mas é no penúltimo parágrafo de *Etocracia* que Holbach exprime todo o seu entusiasmo com a vontade política e as luzes daquele que será guilhotinado como representante do atraso: “Tais são, augusto Luís, os benefícios que pode esperar de teus cuidados um grande império, ao qual a aurora de teu reinado já concebe as mais doces esperanças”⁶.

Os elogios de Holbach no *Etocracia* não são todos de Luís XVI. O barão também faz questão de destacar o desempenho dos conselheiros desse soberano esclarecido. No entender de Holbach, a conduta desses senhores era tão justa e esclarecida quanto a do próprio monarca. É o caso do ministro das finanças Anne Robert Jacques Turgot, economista e político iluminista, tratado por Holbach como “virtuoso Turgot”⁷. Turgot, comemora Holbach, teria estabelecido impostos mais justos, atacado privilégios da velha França e incentivado a liberdade econômica, que é o que todo governo bem organizado, no seu entender, deveria fazer.

De fato, assim como o seu adversário Voltaire, que conviveu com Frederico II, e o seu confrade Diderot, que tinha em Catarina II um paradigma de monarca esclarecida, Holbach também foi um simpatizante do chamado “despotismo esclarecido”. Além de Luís XVI, Holbach não perde a oportunidade, na própria *Etocracia*, de elogiar Catarina II, a qual, na sua avaliação, seria uma “sábia imperatriz”⁸. Ocorre que, para Holbach, não haveria nada de ilegítimo no poder absoluto em si. O problema estaria na sua condução e nos resultados do seu exercício. Nas mãos de um soberano justo, raciocina Holbach, o poder absoluto seria uma arma deveras eficaz no combate às iniquidades e aos vícios do mundo, bem como um meio promissor para reformar os costumes dos Estados corrompidos.⁹ Em outras palavras, conduzido com virtude, o poder absoluto aniquilaria o despotismo propriamente dito, o governo corrupto por excelência, numa palavra, a tirania, da face da Terra. Teríamos assim uma disputa entre dois tipos de despotismo: um despotismo do bem, um despotismo da virtude, o despotismo esclarecido, e o despotismo do mal, a tirania, aquele cuja alma seria constituída de ignorância, vícios, escravidão e sofrimentos. Ora, seria então a etocracia um despotismo esclarecido, isto é, um despotismo do bem?

⁴ HOLBACH, *Etocracia*, p. 7.

⁵ HOLBACH, *Etocracia*, p. 234.

⁶ HOLBACH, *Etocracia*, p. 233.

⁷ HOLBACH, *Etocracia*, p. 130.

⁸ HOLBACH, *Etocracia*, p. 156.

⁹ Cf. HOLBACH, *Etocracia*, pp. 13 e 19.

Embora Holbach não explicita claramente essa posição no seu *Etocracia*, podemos inferir que a etocracia, na prática, seria um governo baseado no poder absoluto de um soberano justo, portanto, de um político esclarecido. A propósito, lemos no *Etocracia* que o despotismo seria o melhor dos governos se sempre fosse exercido por homens virtuosos, o que, lamenta Holbach, raramente acontece.¹⁰ Nesse sentido, poderíamos dizer que a etocracia seria sim um modelo de despotismo esclarecido, de um despotismo da virtude, porém, não necessariamente. Desde que realize a virtude e, por consequência, a felicidade dos cidadãos, esse governo, na prática, conforme a tipologia do próprio Holbach, poderá se apresentar como uma monarquia, uma aristocracia, uma democracia ou ainda como um governo misto. Importante salientar que Holbach não é preciso ao definir etocracia. Sua explicação não vai além do vago e geral da definição de dicionário: “governo dos costumes”.¹¹

Falemos também das epígrafes de *Etocracia*. Das duas, uma delas é de Sêneca, o filósofo preceptor do déspota e cruel Nero, e ajuda a entender a ideia vaga de etocracia do livro: “O governante assegura os bons costumes em um Estado”.¹² Ou seja, numa etocracia, o governante deve encarnar a virtude e assumir a responsabilidade de ser o grande guia dos seus súditos no encaminhamento destes para uma vida virtuosa, para uma sociedade justa e, por conseguinte, para uma sociabilidade feliz. Nesse sentido, e nas palavras do próprio Holbach, a etocracia seria “um projeto de união entre moral e política, a ideia de uma legislação conforme a virtude”.¹³

Mas de que virtude exatamente se trata aqui? Que virtude seria esta que, de acordo com Holbach, constituiria a base inabalável de um poder justo e de um governo sábio?

Um levantamento atento pelas páginas de *Etocracia* nos mostra que a virtude tão reverenciada e cobrada por Holbach seria, no fundo, o conjunto das virtudes pagãs, cristãs e modernas misturadas na consciência e na sensibilidade moral do século XVIII. Na prática, esses bons hábitos, essas escolhas e condutas corretas, seriam os deveres sociais, dentre eles a justiça – no sentido pouco claro de equidade –, a generosidade, a beneficência, a caridade, o trabalho, a simplicidade, a concórdia, a gratidão, a decência, a prudência, a honestidade, a moderação, o patriotismo, a tolerância, entre outros. Ocorre que, transformados em normas jurídicas, tais valores e preceitos serão cobrados dos cidadãos em suas condutas pelas autoridades, e vice-versa, não só na forma de juízo moral, mas legalmente, como uma obrigação civil passível de punição caso não seja cumprida. Portanto, na etocracia de Holbach, que será um governo de luzes e firmeza,¹⁴ o Estado terá um papel bastante atuante na sociedade: funcionará, primeiramente, como um aparato de ensinamento, via educação pública, dessas virtudes, preparando moralmente os cidadãos; em segunda lugar, exercerá o poder de cobrança da prática dessas virtudes dos cidadãos, tendo na legislação o seu principal instrumento de pressão pelo seu cumprimento. Nas palavras de Holbach, “é confundindo a legislação com a moral que os homens terão princípios seguros e conhecerão seus deveres nas diversas posições ocupadas”¹⁵. Desse modo, teremos então a realização da justiça e,

¹⁰ Cf. HOLBACH, *Etocracia*, p. 19.

¹¹ HOLBACH, *Etocracia*, p. 11.

¹² HOLBACH, *Etocracia*, p. 9.

¹³ HOLBACH, *Etocracia*, p. 11.

¹⁴ Cf. HOLBACH, *Etocracia*, p. 12.

¹⁵ HOLBACH, *Etocracia*, p. 83.

consequentemente, uma sociedade ordenada, de cidadãos felizes, uma vez que, no entender de Holbach, sem justiça não haverá felicidade.

Saindo do plano mais abstrato dos valores e da concepção para o plano dos assuntos políticos de caráter mais concreto e rotineiro, encontramos no livro de Holbach a problematização de muitos destes, inclusive, numa perspectiva bastante atual. Consciente da complexidade da política real e dos limites mesmo do mais sábio dos soberanos, Holbach destaca, primeiramente, a necessidade da existência de um conselho de representantes da nação, instância na qual as leis deveriam ser feitas e eventualmente retificadas pelos deputados, e onde as discussões sobre impostos e gastos públicos deveriam ocorrer com frequência e, sobretudo, com transparência. Holbach argumenta nesse sentido que deveriam existir leis rigorosas que dificultassem ao Estado gastar mais do que arrecada em tributos, pois o endividamento público sempre será um risco à estabilidade institucional da sociedade, o que abriria brechas para a tirania.

Tendo em vista a racionalidade e a organização administrativas, Holbach propõe ainda no seu *Etocracia*: 1) que o soberano estabeleça conselhos permanentes para cuidar de cada uma das competências do Estado; 2) que todos os ministros devam prestar contas à população de suas ações públicas; 3) para que a nação seja verdadeiramente justa e feliz, devem ser respeitadas como leis fundamentais três direitos humanos básicos: o direito à liberdade, cujo exercício seria limitado, sendo este limite a liberdade do outro; o direito à propriedade privada, desde que esta seja obtida e mantida de forma honesta e justa; e o direito à segurança e autopreservação, desde que os meios para garanti-lo não sejam nocivos à sociedade.

Um dos desdobramentos dessas três leis fundamentais de um bom governo, mais precisamente do direito à liberdade, é, segundo Holbach, o direito de crença religiosa. Este, por sua vez, impõe ao Estado a necessidade da laicidade como condição institucional, que significa, na prática, a não interferência do poder político nas doutrinas e na vida das seitas, bem como o combate deste poder a toda forma de intolerância religiosa. Outro desdobramento seria a liberdade de expressão e de imprensa. Um governo justo e sábio deverá garantir a liberdade de expressão e de imprensa. Para Holbach, apenas o despotismo temeria a liberdade de crítica, ao passo que um governo justo e sábio sempre saberá tirar proveito dessas críticas.

Quanto ao imposto mais uma vez, afirma Holbach que esse bom governo deveria cobrá-lo proporcionalmente à riqueza de cada súdito, não sobrecarregando os camponeses tampouco isentando os ricos desse dever patriótico.

Ainda nessa linha das políticas práticas, Holbach escreve que a educação pública deveria ser a principal preocupação de um bom governante, mas que, vergonhosamente, não é uma prioridade dos governos reais, pois, sem uma educação pública que imponha desde a infância um “catecismo moral”,¹⁶ jamais teremos cidadãos justos.

Barão que herdou um título de nobreza comprado por um tio burguês, Holbach também critica a nobreza hereditária, questionando não só a sua legitimidade como casta social, mas, sobretudo, a sua utilidade para a nação, afinal, que benefícios as sucessivas gerações de duques e baronesas que só sabem desfrutar de privilégios públicos e oprimir camponeses ofereceram ao conjunto da sociedade? Holbach aproveita ainda para fustigar o

¹⁶ HOLBACH, *Etocracia*, p. 160.

que ele mesmo chama de “governo feudal”, e que ele mesmo define como “banditismo”,¹⁷ uma vez que este explora, sem nenhuma piedade, “direitos bárbaros” como a servidão e vários tributos cobrados injustamente dos camponeses pobres.

Para finalizar, um dos momentos mais interessantes de *Etocracia* é quando Holbach pensa a relação entre ricos e pobres dentro desse regime. O pensador abre o capítulo VIII, intitulado “Leis morais para ricos e pobres”, citando Aristóteles e iniciando uma reflexão sobre riqueza e pobreza com a ideia de que a virtude do rico deveria ser sempre a beneficência. Por outro lado, afirma que as grandes fortunas são, no geral, frutos da violência, da esperteza, enfim, da injustiça.¹⁸ Assim sendo, pressionado pelo bom governo da etocracia, caberá ao rico ser justo e demonstrar efetivamente sua consciência virtuosa tratando os pobres com dignidade, isto é, reconhecendo nesses cidadãos os produtores da riqueza que ele, rico, acumula e goza. Holbach, evidentemente, não é um igualitarista, no entanto, aprendeu estudando a história, que a desigualdade das riquezas numa sociedade, se não encontrar limites, pode levá-la à degeneração moral e a males sociais que podem arruinar a sua ordem política. Portanto, o que um soberano justo deve fazer, segundo Holbach, é impedir a formação de riquezas injustas, bem como o acúmulo delas nas mãos de poucos. Esse soberano, como já salientamos, deve impedir que terras fiquem incultas, determinar que as propriedades ociosas sejam destinadas aos pobres que nelas queiram produzir, e não só os pobres, mas todos os mendigos e desocupados, os quais também devem ser integrados à sociedade pelo trabalho.

Para os que têm em mente o Holbach antirreligioso e ateu do *Sistema da natureza* ou o implacável crítico do cristianismo de *História crítica de Jesus Cristo* – livro este que esperamos ser uma das próximas traduções da dupla Schopke e Baladi –, estes ficarão surpresos, alguns até desapontados, de não encontrar no *Etocracia* uma utopia ou proposta de uma república atea. Ao contrário, o ateísmo é mencionado uma única vez no livro, e de forma nada precisa.¹⁹ Enfim, ao que tudo indica, na etocracia de Holbach o Estado será laico e não ateu, inclusive, com a religiosidade como um direito garantido. Esta seria a maneira mais sábia de conduzir uma sociedade constituída por indivíduos cuja natureza, apesar de universal, também comportaria necessidades e interesses singulares conflitantes.

Portanto, em *Etocracia*, encontramos um pensamento político moderado e pragmático nos seus meios e republicano e iluminista nos seus fins.

Referências bibliográficas

HOLBACH, B. *Etocracia ou O governo fundamentado na moral*. Trad. de Regina Schopke e Mauro Baladi. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

¹⁷ HOLBACH, *Etocracia*, p. 51.

¹⁸ HOLBACH, *Etocracia*, p. 103.

¹⁹ “Um Deus desprovido de justiça e de bondade parece tão contrário às ideias de perfeição que temos da divindade que conduziria ao *ateísmo* (*grifo nosso*) alguns pensadores que não soubessem conciliar essa doutrina intolerante com os atributos divinos”. HOLBACH, *Etocracia*, p. 93.