

INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 8, Número 16, julho-dezembro de 2024

Faculdade Dom Luciano Mendes
Mariana - MG



Organizadores

Cristiane Pieterzack
Edvaldo Antonio de Melo
Maurício de Assis Reis

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	2
ANTROPOLOGIA FUNDAMENTO DA ÉTICA CICERONIANA	5
SOBRE LA PERSONA HUMANA: ALGUNAS PROBLEMÁTICAS ACTUALES.....	20
REFLEXÃO SOBRE A NOÇÃO DO “EU”: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DE EMANUEL LÉVINAS	33
RELIGIÃO COMO POLÍTICA: UMA CONSTATAÇÃO A PARTIR DO ATEÍSMO ANTROPOLÓGICO DE FEUERBACH	48
ARGUMENTO DA MORALIDADE A FAVOR DO TEÍSMO EM C.S. LEWIS.....	58
GIORGIO AGAMBEN E O ESTADO DE EXCEÇÃO	75
O RACISMO COMO TEMA FILOSÓFICO.....	91

APRESENTAÇÃO

Neste ano de 2024, a Faculdade Dom Luciano, instituição pertencente a Fundação Marianense de Educação, deu início às comemorações dos 280 anos de criação da Diocese de Mariana: a primaz de Minas. A Faculdade é filha deste instituição quase tricentenária. As iniciativas foram implementadas com a realização da VII Semana Dom Luciano que abordou a temática sobre a história da Arquidiocese de Mariana ao longo dos seus 280 anos, que inclui desde a sua criação, destacando os papéis dos bispos, arcebispos, cúria, cabido, seminários, instituições de educação, processos de beatificação arquivos e museus. Além disso, a *VII Semana Acadêmica Dom Luciano* promoveu um resgate histórico-cultural do estado de Minas Gerais, propiciando o conhecimento acadêmico-científico e a prática de pesquisas relacionadas à arte sacra, em suas distintas expressões – arquitetura, música, iconografia, imaginária, retórica, cultura material e intangível.

Com alegria, a Faculdade Dom Luciano Mendes apresenta o novo número da Revista de Filosofia *Inconfidentia* (v.8, n.16). Os artigos do presente volume abrangem diversas áreas da filosofia, a saber, antropologia, moral, política e decolonialidade. Os textos são oriundos dos vários períodos da História da Filosofia e apresentam questões pertinentes para os nossos dias.

No primeiro artigo, intitulado “Antropologia fundamento da ética ciceroniana”, escrito por Dom Edmar José da Silva e Uéverson Cirqueira dos Santos, oferece uma visão panorâmica da antropologia que fundamenta a ética de Cícero, enfatizando sua concepção integral da natureza humana. De acordo com os autores, o estudo revela como Cícero vislumbra o homem em sua complexidade. A análise também aborda a ideia embrionária de pessoa, destacando a importância da razão no agir virtuoso e na construção da vida ética.

No segundo artigo, “Sobre a pessoa humana: alguns problemas atuais”, Jaime Juárez Flores e José Manuel Luna Conde apresentam as questões pertinentes ao conceito de pessoa na atualidade. O texto oferece uma reflexão sobre várias concepções sobre o status da pessoa. Coloca-se em questão o “reconhecimento” e porque implica a ideia de um jogo que delimita o critério para considerar uma pessoa como pessoa. Pode alguém realmente reconhecer outro

“outro” como pessoa? Qual é a base deste reconhecimento? Se propõe uma visão do ser humano a partir da relevância biológica e do seu desenvolvimento social, com o que se trata de esclarecer porque somente o ser humano corresponde apenas ao ser pessoa. Num segundo momento, analisam-se alguns dos problemas atuais que visam a despersonalização como uma relativização do conceito “pessoa”: no início da vida, o uso das pessoas e a morte do ser humano.

No terceiro artigo, “Reflexão sobre a noção do ‘eu’: contribuições a partir de Emanuel Lévinas”, Carlos Rafael Pinto propõe uma reflexão filosófica a partir Lévinas, destacando a perspectiva singular do autor em relação à ética e à responsabilidade frente ao outro. De maneira que, no que se refere à sua filosofia, é crucial compreender a importância que Lévinas atribui à noção de alteridade, considerando que a significação do rosto não acontece sem a presença do eu, estabelecendo algumas conexões com a literatura, a arte, o discurso religioso e a psicanálise.

No quarto artigo, “Religião como política: uma constatação a partir do ateísmo antropológico de Feuerbach”, João Paulo Rodrigues Pereira desenvolve a ideia de religião como política no pensamento do referido autor, demonstrando que essa concepção se fundamenta no ateísmo antropológico, que surge como consequência da própria necessidade da humanidade. O texto está organizado em quatro partes. Na primeira, trata-se da reforma da filosofia a partir de uma crítica à filosofia hegeliana; na segunda, desenvolve-se a ideia de negação da religião como a transformação específica de sua época; na terceira, apresenta-se a concepção de religião como política, na qual o Estado assume o lugar de Deus como providência; por fim, na quarta, apresentam-se os traços do ateísmo antropológico de Feuerbach como fundamento da concepção de religião como política.

No quinto artigo, “Argumento da moralidade a favor do teísmo em C.S. Lewis”, José Alex Maia Machado apresenta um estudo sobre Deus na filosofia, marcado por intensos debates seja para defender sua existência ou para negá-la. Dentre vários autores que trabalham sobre a questão apresentada, encontra-se C. S. Lewis que, através de sua obra *Cristianismo Puro e Simples*, apresenta argumentos para defender a possibilidade da lei natural ser estabelecida a partir de uma visão cristã de mundo.

No sexto artigo, “Giorgio Agamben e o estado de exceção”, Romildo Gomes Pinheiro trata do biopoder em Agamben em debate com Foucault e Schmidt. A argumentação consiste em demonstrar que a leitura de Agamben do biopoder é pautada no abandono da perspectiva de

Foucault por meio de um retorno a Carl Schmitt. Este retorno visa dar conta da história contemporânea num duplo sentido: tanto no mapeamento da generalização do estado de exceção no século XX, notavelmente com o advento do Fascismo e do Nazismo, por meio de uma genealogia do estado de exceção nos momentos bonapartistas da história; quanto na apreensão de uma situação de época qualificada de pós-histórica, com o fim das filosofias da história do século XX.

No sétimo artigo, “O racismo como tema filosófico”, Pamela Cristina de Gois apresenta a discussão atual e de suma importância para a filosofia brasileira: a questão da decolonialidade. De acordo com a autora, apesar dos esforços governamentais, ainda enfrentamos grandes dificuldades para a aplicabilidade da lei 11.645/08, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena nas escolas públicas e privadas do Brasil. A primeira delas é a formação de professores direcionada para pesquisas relacionadas aos temas em questão. Quando pensamos na filosofia, o problema é ainda maior. A história dessa disciplina continua a ser ensinada nas universidades a partir de um único lugar de origem, no caso, a Grécia. Além disso, a filosofia tem seu escopo de pesquisa direcionado principalmente ao continente europeu, ou seja, de forma geral, não reconhece outros territórios para sua produção epistemológica.

Os Editores:

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Maurício de Assis Reis

ANTROPOLOGIA FUNDAMENTO DA ÉTICA CICERONIANA

Edmar José da Silva*
Uéverson Cirqueira dos Santos**

Resumo: Este artigo oferece uma visão panorâmica da antropologia que fundamenta a ética de Cícero, enfatizando sua concepção integral da natureza humana. Cícero entende a alma como dividida entre apetites e paixões, que formam a parte irracional, e a razão, que dignifica o homem e lhe confere a capacidade de escolhas e ações livres. Ao explorar a dualidade da alma, o papel central da razão na conduta moral e a noção de liberdade, o estudo revela como Cícero vislumbra o homem em sua complexidade. A análise também aborda a ideia embrionária de pessoa, destacando a importância da razão no agir virtuoso e na construção da vida ética. Com isso, buscamos esclarecer como a visão ciceroniana da natureza humana impacta seus princípios éticos, conectando a antropologia à sua concepção de virtude e ao modo de agir correto, guiado pela racionalidade.

Palavras-chave: Cícero, antropologia, ética, alma, razão.

Abstract: This article offers a panoramic view of the anthropology that underpins Cicero's ethics, emphasizing his comprehensive conception of human nature. Cicero understands the soul as divided between appetites and passions, which form the irrational part, and reason, which dignifies man and grants him the capacity for free choices and actions. By exploring the duality of the soul, the central role of reason in moral conduct, and the notion of freedom, the study reveals how Cicero envisions man in his complexity. The analysis also addresses the embryonic idea of the person, highlighting the importance of reason in virtuous action and in the construction of an ethical life. In doing so, we seek to clarify how Cicero's view of human nature impacts his ethical principles, connecting anthropology to his conception of virtue and the right way of acting, guided by rationality.

Keywords: Cicero, anthropology, ethics, soul, reason.

INTRODUÇÃO

O Arpinate, Marco Túlio Cícero,¹ como um confesso seguidor de Sócrates, trilha um caminho semelhante ao dele, buscando um norte na máxima délfica do “conhece-te a ti mesmo”. Sendo

* Edmar José da Silva é bispo auxiliar da Arquidiocese de Belo Horizonte-MG. Pós-graduado em Metodologia do Ensino Superior e mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma/Itália. Foi professor de Filosofia e Diretor Geral da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana-MG.

** Uéverson Cirqueira dos Santos é bacharel em Filosofia, pelo Ateneu Pontifício Regina Apostolorum de Roma/Itália, graduando em Teologia pelo Instituto Teológico São José, Mariana-MG.

¹ Cícero nasceu em 106 a.C. em Arpino. Aproximou-se desde jovem da filosofia, cultivando-a com interesse e constância. Todavia, o amor pela filosofia não absorveu por inteiro todas as energias e interesses de Cícero. Ele, com efeito, foi prioritariamente levado à vida pública, à vida forense e à vida política. Por isso, a sua escolha de fundo foi pela retórica, pela oratória. Sua carreira oratória começa já em 81 e em 76/75 inicia sua atividade política, com a eleição para questor. Daí em diante Cícero ligou amiúde o seu nome a clamorosos processos e a importantes acontecimentos políticos. Morreu em 43 a.C., assassinado pelos soldados de Antônio. Dos seus mestres de filosofia já falamos, e falaremos ainda no texto. As numerosas obras filosóficas de Cícero que nos chegaram foram escritas no último período da sua vida. Em 46 escreveu os *Paradoxa Stoicorum*, em 45 os *Academica* (dois diálogos intitulados a Catulo e a Lúculo, dos quais fez uma segunda edição, na qual apareciam como interlocutores Ático e Varrão: dos *Academica priora* restou-nos o livro II [Lucullus], dos *Academica posteriora* o livro I e fragmentos). De 45 é também o *De finibus bonorum et malorum*. Em 44 foram publicadas as *Tusculane disputationes* e o *De natura deorum*, e em 44 foi escrito o *De officiis*. A estas obras acrescentem-se: o *De fato*, o *De divinatione*, o *Cato*

assim, para agir bem moralmente, é necessário ter os conhecimentos da integralidade do nosso ser, pois é no perfeito acordo com a própria essência que o homem se torna bom, isto é, honesto.

De acordo com o que afirmamos, assim se expressa o orador romano:

Penetremos, portanto, a natureza das coisas, e busquemos no mais íntimo delas quais são as suas necessidades. De outra maneira jamais poderemos conhecer-nos a nós mesmos. E, como este preceito é demasiado alto para que pareça obra humana, foi atribuído a um deus. E, assim, Apolo Pítio manda-nos conhecer a nós mesmos. Consiste o conhecimento em entender as potências do nosso corpo e da nossa alma, e em seguir aquela vida que busca o harmonioso desenvolvimento destas faculdades (CÍCERO, 2020, p. 178).

1. ALMA

Inicialmente abordaremos os dois princípios que compõem o homem na perspectiva do Arpinate (2020, p. 128), a saber, a alma e o corpo. A alma era entendida pelos estoicos como um *pneuma*, isto é, um sopro divino, responsável pelos movimentos do corpo. Ao ver ciceroniano, a alma seria algo divino do qual o homem participa. Assim afirma ele: “o espírito humano, porém, separado da mente divina, não pode ser comparado com nenhuma outra coisa a não ser com o próprio deus, caso seja permitido se dizer isso”. (CÍCERO, 2014, p. 423).

Dessa forma, Cícero atribui à alma humana um elemento proveniente da ideia do *logos* estoico e o funde com a transcendência platônica. Isso é algo inaugural, mas depois esta perspectiva será retomada e melhor desenvolvida pelos Padres da igreja que irão usar dessa nova concepção para fundamentar a sacralidade e a dignidade da pessoa humana, que é imagem e semelhança de Deus. Na compreensão de Cícero, a alma não é tripartida assim como é no entendimento platônico, porém:

Dividida em duas partes tal é a sua natureza! - é efetivamente duplo: uma parte, que é constituída pela *hormé* grega, reside nos desejos que arrastam o homem ora por aqui ora por acolá; a outra reside na razão, que ensina a explicar aquilo que deveria ser feito bem como aquilo que se deveria evitar fazer. (CÍCERO, 2017, p. 54).

Marco Túlio apresenta uma visão dual da alma, destacando a importância da razão e da mente como guias para a conduta moral e a busca pela virtude, ao mesmo tempo em que reconhece a presença dos impulsos e desejos que podem interferir nesse processo.

Sobre as partes da alma, Cícero utiliza um mecanismo semelhante ao de Platão para explicar suas funcionalidades: divide-a em duas partes, uma é partícipe da razão e a

maior de senectute e o Laelius de amicitia. Recordemos ainda as obras políticas *De republica* e *De legibus*. Do *De re publica* chegaram-nos os dois primeiros livros, não completos, fragmentos do III, do IV. do V e grande parte do livro VI, que já na antiguidade teve vida autônoma com o título *Somnium Scipionis* (REALE, *História da filosofia grega e romana v. 6*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 198).

outra desprovida de razão. A parte que participa da razão é provida de mente, que Cícero entende como uma força cognitiva e juíza da verdade. A outra parte, desprovida de razão, é uma força contrária e se identifica com o corpo, produzindo, assim, todos os tipos de desordens e deturpações na alma, sendo capaz de embotar a mente, mas não de alterar sua condição primordial: a indestrutibilidade (NOGUEIRA BORGES, 2016, p. 65).

Essa divisão da alma proposta pelo Arpinate requer uma explanação que aborde a dinâmica dos apetites, desejos e impulsos e sua interação com a razão. Nesse sentido, também será explorado como essas forças atuam na alma e como podem afetar a busca pela virtude e pela conduta ética.

1.1. Apetites, desejos e impulsos (Hormé)

A primeira parte da *psique*, a *hormé*, equivale aos desejos, impulsos e apetites. É a *hormé*, conforme a doutrina psicológica dos estoicos, que apresenta uma representação de determinado objeto, de maneira que dependerá de um assentimento do *logos*, que poderá gerar uma apreensão adequada ou inadequada sobre algum objeto, assim dando origem à opinião, *doxa*. A apreensão inadequada acontece quando o *logos* está vacilante, gerando dessa forma um juízo errôneo, que é causa de todas as desmedidas e desregramentos (VALENTE, 1984, p. 229-230).

Diogo da Luz nos aclara essa psicologia estóica nos seguintes termos:

As opiniões, passionais ou não, efetuam-se por meio de assentimentos (*συγκατάθεσις*) às representações. Entender que a morte é um mal, por exemplo, é assentir à representação “a morte é um mal”. Nesse sentido, todo aquele que tem essa opinião sobre a morte, em uma ocasião de perigo de vida, não conseguirá encarar a situação de forma sensata, mostrando-se perturbado. Por outro lado, se ele perceber que a morte é algo natural à condição humana, que naturalmente ninguém vive para sempre, então conseguirá encarar a situação de perigo de forma equilibrada, da mesma forma como um sábio faria. Para assentir de forma correta é preciso entender a natureza e alinhar as opiniões àquilo que é natural (LUZ, 2019, p. 117).

O entendimento da natureza do *páthos*, ou seja, da paixão, para os estoicos é puramente intelectualista. Cícero diz nas *Discussões tuscianas* (2014, p. 223) que os filósofos da *stoá* seguiram essa concepção do socratismo, que afirmava que a doença e o sofrimento da alma eram resultado apenas da ignorância, ou ainda, dos juízos equivocados. A esse estado da alma humana, Cícero dá o nome de perturbação, *perturbatio*, atribuição terminológica que apriori demonstra o distanciamento considerável da noção intelectualista presente na filosofia do pórtico, porque, para Marco Túlio a paixão será “uma ruptura de equilíbrio na sociedade hierárquica das faculdades” (VALENTE, 1984, p. 236). Em outras palavras, a paixão será um mal ordenamento interno da alma, no qual a parte racional está submetida à parte instintiva, o que deveria ser o contrário, porque o próprio Arpinate nos diz: “é necessário que procedamos de modo a que os apetites se submetam à razão” (CÍCERO, 2017, p. 54).

Esse desarranjo psíquico, conforme o filósofo latino, provocaria a falta de domínio de si, ou em termos gregos pode se dizer ἀκρασία (*akrasía*). Para o Arpinate, o indivíduo que é autárquico, o contrário do *akrático*, consegue manter a harmonia interior, e não padece da perturbação, isto só é possível se o homem dispor a razão como “senhora e rainha de tudo, que, indulgente por si mesma e mais avançada, se torna a virtude perfeita. Assim que essa dê uma ordem àquela parte do espírito que deve obedecer” (CÍCERO, 2014, p. 193). A concepção de Cícero impõe ao homem o dever de saber ordenar as duas partes da alma, de maneira que cada uma dessas partes se relacione justamente com a outra.

Ao vermos como o Arpinate entende a alma, é notável a grande semelhança de suas ideias com a do seu grande mestre Platão que na sua obra *Fedro* (246 a) nos expõe sua doutrina sobre a tripartição da alma, que alegoricamente é tida como uma biga que tem dois cavalos de naturezas distintas: um é manso, dócil, nobre e puxa a alma para as coisas elevadas (parte irascível); o outro é bravo, indócil e arrasta a alma para as coisas baixas (parte concupiscível). Ambos são conduzidos pelo cocheiro, que tenta dar a medida justa a cada uma das partes (parte racional). Em Cícero, o condutor seria a razão, senhora e rainha da alma. Rachel Gazolla corrobora com o que foi afirmado:

Somos um lugar de forças contrárias por natureza — afirmação jamais negada por qualquer filósofo grego anterior, e é um trabalho de Hércules, o herói dos estóicos, que temos de exercer para buscar a tranqüilidade da vida (ou *eudaimonía*) enquanto equilíbrio dessas forças, sem retirar nenhuma delas, pois estaríamos mutilando, se assim fosse, nossa própria natureza (GOZOLLA, 2006, p. 193).

O magno filósofo romano, assim como os estóicos, enfatiza que buscar a tranquilidade da vida, ou a eudaimonia, implica encontrar um equilíbrio entre essas forças contraditórias. Não se trata de eliminar ou reprimir nenhuma delas, pois isso resultaria em uma mutilação de nossa própria natureza. Em vez disso, é necessário exercer um verdadeiro trabalho de Hércules, um esforço hercúleo, para encontrar esse equilíbrio.

Esse equilíbrio não significa que todas as forças em nós sejam igualmente valorizadas, mas sim que elas sejam harmonizadas de maneira adequada, com a razão exercendo um papel importante nesse processo. O próximo tema a ser abordado, sobre o *logos* ou a razão, nos permitirá compreender como esta pode ser um guia fundamental para alcançar esse equilíbrio e encontrar a tranquilidade da vida.

1.2. Razão (*Logos*)

Ao discorrer sobre uma parte da alma, a *hormé*, somos necessariamente instigados a tratar também da outra parte, a razão, mas o que é a razão como parte da alma? Qual é a sua função além de rainha e condutora da *hormé*? Qual é a sua importância na antropologia ciceroniana? De início deve se ter em mente, que a razão é indispensável na valoração de um ato moral (VALENTE, 1984, p. 232), porque, como afirmamos acima, um ato é moral na mesma medida em que for racional, portanto, a razão em Cícero toma uma posição de destaque. O Arpinate é um seguidor dos estóicos no tocante à compreensão do *logos*, isto é, da razão. No entanto, o filósofo, em certos momentos, diverge dos estóicos. Na perspectiva ciceroniana, assim como para qualquer estóico, o mundo é governado por um *Logos* imanente, que dá uma lei infalível e necessária a cada coisa. Conforme a metafísica dos estoicos, a alma humana é racional “na medida em que dele participa” (VALENTE, 1984, p. 53). Sendo assim, o *logos* para os estóicos é primeiramente uma força cósmica que garante uma ordem universal.

Com o filósofo romano, a ideia de razão tem várias matizes, visto que a razão, que se encontra na alma humana, é transcendente e não apenas uma parte do todo, ao qual ela deve se submeter. A *homologia* estóica é abandonada em parte por Cícero, pois esta torna a virtude humana sem mérito humano, tira a autonomia do indivíduo. De acordo com o estoicismo tradicional, a razão que está no homem não é dele, ou seja, não é individual, mas sim, parte do *logos* universal, ao qual ele deve se conformar.

1.2.1. Razão e dignidade humana

Cícero se afasta da ortodoxia do pórtico, visto que para ele há uma distinção entre o *Logos* universal do mundo e o *logos* individual da alma humana. Sendo assim, a razão pertencente ao homem transcende a razão que está nas coisas à sua volta. A concepção do Arpinate rompe com o *logos* imante e instaura uma transcendência humana que aproxima ainda mais a natureza humana da natureza divina. Constata-se essa inovação quando ele afirma:

E como pela natureza foi dado algo diferente a outro superior, que cada um mantém como seu, nem desiste dele, assim ao homem foi dado algo mais eminente. Embora eminentes devam ser consideradas aquelas coisas que admitem alguma comparação, o espírito humano, porém, separado da mente divina, não pode ser comparado com nenhuma outra coisa a não ser com o próprio deus, caso seja permitido se dizer isso (CÍCERO, 2014, p. 423).

O que se nota facilmente ao esmiuçar a compreensão de Cícero sobre a razão humana, é que ela é uma das fontes da dignidade do homem e o fundamento da moral. A reflexão emanada da

racionalidade do homem faz com que ele tenha consciência e descubra “o lugar em que ocupa na escala dos seres, sua posição no cosmo, o papel que lhe é dado e que ele deve desempenhar” (FERNANDES TAVARES, 2012, p. 82). Isto posto, entende-se que a razão faculta no homem uma obrigação “uma posição a manter, eis a ‘função’ do homem, o seu ‘dever’”(VALENTE, 1984, p. 135).

A partir daqui se pode perceber a importância da precedência da investigação da natureza do homem, sobre a perspectiva ética, tendo em vista que só é possível compreender as ações verdadeiramente morais do ser humano a partir da sua condição essencialmente humana. Assim, a antropologia antecede a moral que lhe dá fundamento.

Cícero tem a racionalidade como uma potencialidade da alma humana, a qual posiciona o homem em um nível mais elevado do que os outros animais. A parte racional do homem para o Arpinate, diz Andrea é “il tratto peculiare della dignità umana, la capacità di trasformare l’animalità in umanità” (RACCA, 2020, p.13)². A faculdade da razão, se assim podemos dizer, possibilita o ser humano operar determinadas ações que estão para além do mundo animal, ou seja, o elemento racional é a delimitação entre a besta e o ser humano.

A diferença mais marcante entre o homem e os animais é a seguinte: o animal, porque é comandado pelos sentidos e possui uma percepção do passado e do futuro muito pequena, só é capaz de se adaptar, ele mesmo, àquilo que é do domínio do presente, do momento; enquanto o homem, porque é dotado de razão, pela qual compreende a relação de causa e consequência e pode estabelecer analogias, ligando e associando o presente ao futuro, compreende facilmente o curso de toda a vida, fazendo os preparativos necessários para a sua conduta. (CÍCERO, 2017, p. 17)

Dessa forma, a capacidade de raciocínio do homem o coloca em uma posição única em relação aos animais, permitindo-lhe desenvolver uma compreensão mais profunda da vida e tomar decisões com base em princípios racionais, além de buscar um prazer mais refinado e duradouro na busca do conhecimento e da virtude.

E, contudo, essencial, em toda a investigação relativa ao dever, ter sempre presente o facto de ser o homem naturalmente superior em relação aos animais domésticos e restantes feras; eles não têm sentimento algum a não ser a voluptuosidade, para a qual são totalmente impelidos pelo instinto. A mente humana, porém, é alimentada pela atividade de aprender e de pensar, sempre investigando ou qualquer coisa realizando pelo prazer de ver ou de ouvir (CÍCERO, 2017, p. 55).

² Tradução: “o traço peculiar da dignidade humana, a capacidade de transformar a animalidade em humanidade” RACCA, 2020, tradução nossa).

Em consonância com o que foi apresentado até o momento, a razão do homem é transcendente de forma que, ao colocar-se a refletir e a raciocinar, pode ir além do tempo, e do espaço; já os animais estão imersos nessa realidade do imediato de tal forma que se torna impossível que eles rechacem um objeto proposto pelos seus instintos, pois estão acorrentados à necessidade (VALENTE, 1984, p. 136). Por sua vez, o homem não está sujeito a esses grilhões da necessidade, porque entre o estímulo e a escolha está a razão, a qual compete deliberar, que é um dos papéis do *logos*.

1.2.2. Razão e suas funções

Por fim, além de expor a razão como parte da alma, se faz oportuno ademais, apresentar as funções da razão que estão desenvolvidas no tratado de Cícero *Sobre os deveres*. De acordo com o estudioso Bruno D'Ambros no seu artigo, oito são estas funções: *Intelectual, econômica comunicativa, social, estética, domesticadora, terapêutica e veridictiva*. (D'AMBROS, 2019, p. 274- 281). Faremos uma breve explanação apenas das quatro últimas funções, considerando que elas estabelecem relações íntimas com a moral ciceroniana.

A primeira, a função estética da razão, corresponde à quarta virtude que compõe o honesto segundo o Arpinate, o *decorum*. Ao ver do filósofo romano, o homem tem uma sensibilidade: aquilo que é belo e formoso, a razão (*ratio*) potencializa e faz com que o ser humano capte a ordem (*ordo*) a conveniência (*decus*) e o modo (*modus*), de tal forma que é possível naturalmente sentirmos a beleza moral das ações e das palavras, fator que dá a capacidade ao homem de agir de modo harmonioso e formoso:

Na verdade, não é simples manifestação da natureza e da razão que o homem seja o único animal a sentir o seguinte: o que é a ordem e que espécie de coisa é aquilo que é conveniente, tanto nos atos como nas palavras. Portanto, é ele este único animal a possuir um sentido de beleza, de elegância ou de conveniência do mundo visível, da natureza e da razão, alargando a analogia do mundo dos sentidos ao mundo do espírito, considerando que a beleza, a consistência e a ordem devem ser ainda muito mais preservadas, quer através das nossas próprias decisões quer pelas nossas ações. (CÍCERO, 2017, p. 18).

A segunda função da razão é a domesticadora, já mencionada acima. Em suma, ela é a primazia da razão sobre os movimentos irracionais da alma. Isto consiste em “A razão comandar e o apetite obedecer” (CÍCERO, 2017, p. 54). Além disso, a esta função compete refrear e domar os sentimentos de tamanha confiança e exaltação que provêm dos homens prósperos, que devem ser submetidos a uma educação e adestramento da razão, como “os cavalos que, devido às repetidas escaramuças e aos combates, exultam de ferocidade a fim de poderem mais

facilmente ser lidados” (CÍCERO, 2017, p. 50) e no caso dos homens para “poderem descortinar a fragilidade das coisas humanas e a inconstância da fortuna” (CÍCERO, 2017, p. 50).

Em terceiro lugar, a função terapêutica que acalma as perturbações da volúpia e das paixões que sem a razão tornam-se descomedidas, conturbadas e imoderadas. Desse modo, precisando do auxílio da *ratio*, que irá tranquilizar esses movimentos impetuosos que afligem a alma do homem, pode-se notar uma correspondência desta função com a virtude da temperança.

Por último, temos a função veridictiva à qual concerne o papel de orientar o homem sempre para a verdade das intenções e dos atos (CÍCERO, 2017, p. 51), isto é, a razão deve sempre levar o homem à veracidade de suas ações, seja nos interesses da esfera privada ou pública. Compete à razão, nessa função, desvelar o mal que está camuflado de bem, sendo assim, função veridictiva opõe-se fortemente à malícia, que é uma maldade com roupagem de bondade (CÍCERO, 2017, p. 154). Dessa forma, o Arpinate contraria todos aqueles que pensam que a inteligência da razão é sinônimo de astúcia. Segundo Cícero, a astúcia é um desvio da razão que almeja somente vantagens utilitárias avessas à honestidade. Tendo isso em mente, o filósofo romano diz que:

As leis tratam a astúcia de uma certa maneira, enquanto os filósofos, de outra - as leis, porque podem garantir um forte controlo, os filósofos, na medida em que recorrem à razão e à inteligência. Na verdade, a razão requer que nada se faça com espírito de insídia, falsidade ou intento malicioso (CÍCERO, 2017, p. 150).

Assim, é importante reconhecer que o uso da astúcia, se exercido de maneira ética e justa, pode ser uma habilidade valiosa para lidar com situações complexas, mas deve estar sempre alinhado com os princípios da razão e da retidão moral. O verdadeiro filósofo busca a verdade, a sabedoria e a virtude, utilizando sua inteligência de forma íntegra e benéfica para a sociedade.

A escolha livre é outra questão fundamental pois a razão pode ser utilizada de modo errôneo, com uma astúcia que prejudica as pessoas ou ser usada com decoro e sagacidade, edificando a comunidade humana. Isso depende apenas do ser humano. Somente ele pode decidir entre duas possibilidades, graças à sua liberdade humana.

2. LIBERDADE HUMANA, ATRIBUTO ANÍMICO

Antes de tratar da compreensão de corpo, que é a segunda parte que resta explicar acerca da antropologia ciceroniana, é pertinente abordar a propriedade essencial que emana da natureza da alma, a liberdade. Sem a liberdade humana não poderíamos falar de moralidade, porque não

poderíamos responsabilizar o homem pelos seus atos. Tendo Embaadados nesta afirmação, é preciso explicar onde se origina essa liberdade humana.

O homem tem a capacidade de aceitar ou rechaçar algo, pois ele não está submetido aos instintos como os animais, isso graças à vontade (*voluntas*), conceito filosófico que segundo Jacqueline (1958) pertence a Cícero. Segundo esta comentadora, Cícero teve o mérito de ter sido o a consagrar em prosa latina o valor filosófico deste termo, que equivale ao termo grego *βούλευσις*, (deliberação). No entanto, em Cícero, a vontade ainda não é uma faculdade da alma humana, como é para Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Nele, a noção de vontade se aproximaria talvez dos estóicos, os quais diziam que a “vontade é a que deseja algo com a razão” (CÍCERO, 2014, p. 313).

Nos escritos do Arpinate, implicitamente se entende que a vontade tem o papel de deliberar (*consilium*), ou seja, escolher o bem e fugir do contrário, porque por natureza todos os homens buscam aquilo que parece um bem e evitam o mal (CÍCERO, 2014, p. 313). Deste modo, nota-se que em Cícero, assim como para os gregos, o exercício da vontade não difere do ato intelectual, mas em vez disso, é um trabalho da própria *ratio*, o qual se assemelha a um cálculo que é seguido de um desejo em vista de um agir prático. Sobre este tema, afirma Pohlenz:

O heleno não conhece a vontade como uma função mental especial, mas apenas como o esforço que resulta do conhecimento ou concepção de um bem ou objetivo pelo qual vale a pena lutar. O querer espontâneo é chamado βούλεσθαι, βουλή e é assim caracterizado como o resultado da consideração intelectual que contém o impulso para agir. O ponto de partida para ações não puramente impulsivas é, portanto, um ato intelectual, e o querer é apenas a consequência desse processo mental, o efeito prático que ele desencadeia na alma (POHLENZ, 1947, p. 304 apud VALENTE, 1984, p. 167).

A adesão é o ato da vontade que sucede ao ato deliberativo (HATINGUAIS, 1958, p.64). Este dá poder ao homem de consentir com algo exterior que lhe confronta, ou assentir a uma escolha da deliberação. Estes dois atos volitivos só são possíveis porque o movimento voluntário da alma não tem causas antecedente nem externas. Isso significa que alma tem sua causa em si mesma, e não fora de si. Pode-se dizer então que a alma tem o princípio de movimento nela mesma e com este argumento, além de defender a liberdade do homem, Cícero defende a imortalidade da alma.

Graças ao auto movimento da alma humana (CÍCERO, 2014, p. 69-71), o homem pode escolher, pode determinr-se e aderir a algo. Se não possuíssemos esse auto movimento anímico, o homem seria impotente no exercícios do querer. Cícero no *De fato* cita o exemplo do estóico

Crísipo, o qual se utiliza da imagem de um cilindro, exemplo que corrobora com a conclusão ciceroniana do auto movimento anímico.

“Portanto” - diz ele- “como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não lhe deu rotação, assim aquela representação apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravará sua imagem em nossa alma, mas nosso assentimento estará em nosso poder, e, do mesmo modo que se disse do cilindro, impulsionado de fora, ele se moverá quanto ao resto por sua própria força e natureza” (CÍCERO, 2001, p. 31).

Cícero conclui então que:

Não se deve procurar uma causa externa para os movimentos voluntários das almas, pois o próprio movimento voluntário contém em si aquela natureza, de tal forma que esteja em nosso poder e nos obedeça, e isso não sem causa, pois desse fato a causa é a própria natureza (CÍCERO, 2001, p. 22).

A liberdade na concepção estoica era tida apenas como uma conformação com o Logos universal, com o destino, em outras palavras. A consequência lógica dessa antropologia incorre em aporia ética, pois, a partir da premissa fundante do estoicismo, não era possível responsabilizar o homem por seu ato, já que ele foi induzido e determinado pela racionalidade providencial. Tocante a isso, Andityas Soares afirma que:

Uma das maiores dificuldades da filosofia estoica consistiu em encontrar o lugar da liberdade na sua tessitura determinista e assim conceber o homem como ser moral ao qual podemos premiar ou censurar pelos seus próprios atos e não em razão do imodificável plano do universo. Mas como coadunar a liberdade essencial do homem, base da Ética estoica, com o fatalismo de um destino planejado desde sempre? (SOARES, 2013, p. 8).

O Arpinate reivindica uma liberdade diferente para o gênero humano quando afirma que os movimentos voluntários da alma não possuem causas externas, pois a própria natureza da alma é a sua causa. A liberdade proposta por Cícero é transcendente, interior e acima de tudo, transforma o homem em um sujeito ético e autor de atos voluntários (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 104), sobre os quais deve agora responder por suas consequências.

Nota-se após essa descontinuidade empreendida por Cícero, uma mudança de paradigma na ética, pois agora não é apenas o *logos* o parâmetro de valoração do agir humano e da moralidade, mas também “a intencionalidade que faz do ato humano um ato moral” (VALENTE, 1984, p. 57). O mesmo vale para vontade, porque segundo Cícero “uma ação intrinsecamente correta é apenas justa enquanto voluntária” (CÍCERO, 2017, p. 24). O mesmo cabe para o ato injusto: ele só é injusto na medida em que “é produto de uma deliberação premeditada” (CÍCERO, 2017, p. 23). Sendo assim, toda ação moral deve ser acompanhada do elemento racional e volitivo do homem. Logo, de acordo com Milton (1984, p. 76), o orador e

filósofo romano obteve por meio dessas formulações originais um verdadeiro progresso na reflexão moral.

3. CORPO

Depois de aprofundarmos as partes e os desdobramentos da alma, ainda nos resta investigar sobre o segundo elemento que compõe a natureza humana segundo Cícero, o corpo. Diferente da alma, o corpo, segundo o Arpinate, é inanimado, material, composto e perecível. Percebe-se que o corpo, pelos seus atributos, possui uma natureza contrária da alma. Na antropologia ciceroniana há um nítido seguimento da dualidade platônica, pois para o Arpinate, assim como para Platão, o corpo é uma substância e a alma outra substância. Se nota essa dualidade na seguinte passagem:

Pois de certo o corpo é como que um recipiente ou algum receptáculo do espírito; o que quer que é feito por teu espírito, é feito por ti. Em consequência, se esse conhecer não fosse divino, esse preceito de todo espírito penetrante não seria atribuído a um deus (CÍCERO, 2014, p. 69).

O mesmo é afirmado noutra passagem:

Tu na verdade esforça-te e assim tem que tu não és mortal, mas este corpo; de fato nem tu és isso que essa forma declara, mas a mente de cada um é esse cada um, não essa figura que se pode mostrar com o dedo. Por tanto, que tu és deus fica sabendo, visto que deus é que vive, que sente, que lembra, que provê, que tanto rege e modera e move esse corpo a que foi preposto, quanto aquele principal deus, este mundo; e, como o próprio deus eterno move o mundo mortal a partir de alguma parte, assim a alma sempiterna move o frágil corpo. (ALVES, 2011, p. 254-255)

No campo ético, Cícero irá temperar superar a dualidade antropológica, integrando corpo e alma. Isso ocorre de tal forma que chega até contrapor o Arpinate à concepção dos estóicos que reduziam o homem à sua dimensão racional, e aos epicuristas que não relacionavam adequadamente a razão do homem com sua corporeidade. No projeto educativo do Arpinate, não se busca cultivar apenas o espírito, mas também “o corpo se educa e se aperfeiçoa a fim de contribuir para a plena realização do homem” (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 116). Conforme o filósofo romano, a formação do corpo é como a modelagem de uma escultura: exige-se constantemente o contato entre o escultor e a matéria. A nível antropológico, dá-se uma conformação simultânea entre corpo e alma (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 118).

A proposta ciceroniana lança novo olhar para o corpo, o qual tem valor ético, pois o homem através de seu corpo assimila e integra os valores morais captados pela razão, a fim de saber

lidar moderadamente com seus sentidos, com seus prazeres e com suas paixões, e assim poder alcançar a perfeição da natureza humana que é corpo e alma.

4. O GERME DO CONCEITO DE “PESSOA”

Por fim, está o conceito de *persona* que fecha as questões da antropologia ciceroniana. O termo latino *persona* (*per se unum*) é derivado do grego *πρόσωπον* (*prósôpon*), que quer dizer, rosto, cara, máscara. Essa palavra grega designava no teatro a máscara que correspondia ao estilo da personagem que deveria ser representada por um ator (ALOYSIO, 2009, p. 209-210).

Com *persona*, Cícero diferencia o ser do animal, que é acabado e estático, e o ser do homem, que consiste em “fazer a si mesmo, e de se fazer tal qual deve ser. A sua virtude está em se conquistar a si próprio, em desenvolver a sua natureza” (VALENTE, 1984, p. 136). Sendo assim, o Arpinate não rompe totalmente com o sentido do termo original, já que para ele, *persona* seria um “papal” que a natureza dá ao homem, fazendo dele um artista, e assim, a ética se transforma em estética, pois os atos bons são aqueles que são belos segundo o ponto de vista da dramatização da natureza individual (VALENTE, 1984, p. 107-113). Desse modo, Cícero fundamenta o *decorum* numa natureza dinâmica e singular:

É ainda necessário compreender termos nós sido criados pela natureza de certo modo dotados com duas personalidades, das quais uma a todos é comum-advindo do facto de sermos, todos nós, participantes na atividade racional, qualidade pela qual nos evidenciamos dos animais, dela provindo tudo aquilo que é honesto e conveniente, ao qual deve a razão o conhecimento do dever; a outra, por outro lado, foi a cada um concedida individualmente. Tal como entre os diversos corpos são grandes as diferenças que vemos: uns, por causa da sua rapidez, a correr, enquanto outros, bons para a luta devido à sua pujança física, o mesmo valendo em relação à aparência pessoal, existindo nuns a dignidade, enquanto noutros, a beleza; o mesmo se verifica com as almas: existem entre elas grandes e numerosas diferenças (CÍCERO, 2017, p. 56).

Noutra passagem também afirma:

Devemos agir deste modo de maneira a que não tenhamos de nos opor às leis universais da natureza e a que, preservada esta, sigamos a nossa própria índole e por este modo, embora se verifique existirem naturezas melhores do que outras, tenhamos, contudo, a oportunidade de orientar as nossas realizações segundo a nossa própria natureza; nem mesmo se conseguirá, com efeito, coisa alguma lutando contra a natureza ou perseguindo algo que não nos é possível alcançar. A partir disto melhor se vê qual seja aquilo que é conveniente visto nada poder ser conveniente quando se revela sendo contra ‘a vontade de Minerva’, como aliás se afirma, isto é, em contradição ou em oposição à natureza (CÍCERO, 2017, p. 57-58).

O conceito de *persona*, em certo sentido, é a síntese da antropologia de Cícero, porque ele contém a integralidade singular de cada homem. “Vê-se, assim, como *persona* permite a Cícero

construir o sujeito ético” (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 114) que é possuidor de um corpo e de uma alma que o distingue dos demais seres e que lhe faz livre, possibilitando determinar-se, fazer-se e moldar-se.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao término deste artigo, trilhamos um caminho que, de certa maneira, nos torna aptos a compreender melhor as temáticas abordadas por Marco Túlio Cícero. Sua ética e política dependem de um fundamento remoto que as justifiquem, e este é a natureza humana, que oferece as explicações aos fenômenos humanos. Os temas propriamente antropológicos não são o foco do filosofar ciceroniano, pois sua filosofia está voltada para a práxis política. No entanto, é impensável empreender uma compreensão profunda da dinâmica política e suas implicações nos cidadãos sem antes entender a "política" que se encontra no interior do homem. O estabelecimento dos conceitos de honestidade no âmbito da ética ciceroniana só são possíveis graças ao modo como Cícero entende a natureza humana, que lhe oferece universalidade, objetividade e estabilidade para erigir uma moral pautada nos deveres inerentes a essa natureza comum a todos os homens.

Recapitulemos concisamente os elementos antropológicos essenciais que fundamentam a ética e a política ciceroniana no presente artigo. Primeiramente, a dualidade entre corpo e alma, que enfatiza que o ser humano não é apenas um ente material, mas possui uma dimensão espiritual que deve ser cultivada. Dentro dessa dualidade, as potências da alma — a razão e as paixões — desempenham um papel crucial, pois a razão deve orientar e dominar os impulsos irracionais, permitindo ao indivíduo agir de forma ética e moralmente consciente. A primazia da razão, portanto, é vista como a força orientadora que possibilita a reflexão ética e a ação moral, sendo essencial para a busca da virtude e do bem comum, tanto na vida pessoal quanto na estrutura política.

Além disso, a liberdade é um componente central na filosofia de Cícero, pois permite ao indivíduo exercer suas potências da alma, fazer escolhas e assumir responsabilidade por suas ações. O conceito de “persona” complementa essa visão ao estabelecer que cada indivíduo, por meio de suas escolhas, desempenha um papel ativo na busca do bem coletivo, refletindo a responsabilidade ética que fundamenta a ação política. Portanto, Cícero não apenas elabora uma teoria política, mas também um entendimento profundo da natureza humana que sustenta a

moralidade e a prática política, reforçando a ideia de que a justiça e a ordem social são inextricavelmente ligadas à compreensão e à realização da essência humana.

REFERÊNCIAS

ALOYSIO ULLMANN, R. Indivíduo. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 39, n. 2, p. 205-213, maio/ago. 2009. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/6834>>. Acesso em 08 dez. 2024.

ALVES MAIA JUNIOR, J. O Sonho de Cipião no “De Re Publica”, de Cícero. *Scientia Traductionis*. Florianópolis-SC, n. 10, p. 243-257, nov. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/1980-4237.2011n10p241>>. Acesso em 08 dez. 2024.

AUVRAY-ASSAYAS, C. *Cícero*. Trad. Jane Pessoa. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

CÍCERO. *De Fato*. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

_____. *Discussões Tusculanas*. Uberlândia: Edufu, 2014.

_____. *Dos deveres*. Lisboa: Edições 70, 2017.

D’AMBROS, B. R. As funções da razão no *de officiis* de M. T. Cícero. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 274-281, Jan./Jun. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/18039>>. Acesso em 08 dez. 2024.

FERNANDES TAVARES, J. M. *A filosofia da justiça na obra de Marco Túlio Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia do Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/6092>>. Acesso em 08 dez. 2024.

GONTIJO DIAS, E. Os termos ‘Ética’ e ‘Moral’. *Mental*. Barbacena, v.4 n.7, p. 127-135, nov. 2006. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272006000200008&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em 08 dez. 2024.

GOZOLLA, R. Representação compreensiva: critério de verdade e virtude no Estoicismo Antigo. *Clássica*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 187-195, 2006. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/114/104>>. Acesso em 08 dez. 2024.

HATINGUAIS, J. Sens et valeur de la volonté dans l'humanisme de Cicéron. In: Bulletin del'Association Guillaume Budé: *Lettres d'humanité*, n. 17, p. 50-69, décembre, 1958. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1958_num_17_4_4174>. Acesso em 08 dez. 2024.

LUZ, D. Os sofrimentos da alma: As paixões sob a perspectiva do estoicismo. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 26, n. 49, p. 109-132, jan./abr., 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14235/11190>>. Acesso em 08 dez. 2024.

NOGUEIRA BORGES, L. *As provas da imortalidade da alma no livro I das discussões tusculanas de Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2016. Disponível em:

<<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15597> >. Acesso em 08 dez. 2024.

RACCA, A. Dignità umana: tra diritti e doveri. Riflesioni a partire dal de officiis Ciceroniano. *Cammino diritto*, Roma, n. 6 p. 1-25, 2020. Disponível em:

<https://rivista.camminodiritto.it/public/pdfarticoli/5512_6-2020.pdf >. Acesso em 08 dez. 2024.

REALE, G. *História da filosofia grega e romana v. 6*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SOARES, A. Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano. *Revista Filosófica de Coimbra. Coimbra*, v. 22, n. 43, p. 7-42, 2013. Disponível em:

<https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/destino_e_liberdade >. Acesso em 08 dez. 2024.

VALENTE, M. *A ética estoica em Cícero*. Porto Alegre: EDUCS, 1984.

SOBRE LA PERSONA HUMANA: ALGUNAS PROBLEMÁTICAS ACTUALES

Jaime Juárez Flores*
José Manuel Luna Conde**

Resumo: Preguntarse por el ser persona y porqué actualmente se habla de personas-no-humanas hará reflexionar sobre varias concepciones del estatuto de persona. Se pone en cuestión el “reconocimiento” y porque implica la idea de un juez que delimite el criterio para considerar a un sujeto como persona ¿realmente un alguien puede reconocer a otro “alguien” como persona? ¿en qué se basa dicho reconocimiento? Se propone una visión del ser persona a partir de la pertenencia biológica y de su desarrollo social, con lo que se trata de esclarecer porque sólo al hombre le corresponde el ser persona. En un segundo momento, se analizan algunos de los problemas actuales que miran a la despersonalización como una relativización del concepto “persona”: en el inicio de la vida, el uso de las personas y de la muerte del hombre.

Palabras clave: persona, personas-no-humanas, despersonalización, actos de disposición, reconocimiento.

Riassunto: Domandarsi per l'essere persona e il perché oggi si parla delle persone-no-umane guiderà la riflessione su diverse questioni dello statuto di persona. Si ripensa la questione del “riconoscimento” e perché implica l'idea di un giudice che delimiti il criterio per considerare un soggetto come persona. Qualcuno può giudicare che un “altro” è persona? Su cosa è fondato il riconoscimento? Proponiamo una visione dell'essere persona a partire dell'appartenenza biologica e dello sviluppo sociale e con ciò poter chiarire il perché solo l'uomo è persona. In una seconda analisi, si ripensano alcuni dei problemi odierni che cercano la depersonalizzazione dell'uomo come una relativizzazione del concetto “persona”.

Parole chiave: persona, persone-no-umane, depersonalizzazione, atti di disposizione, riconoscimento.

Cuando alguien nos pregunta ¿qué es persona? o ¿quién es persona? Nos pone delante de una de las problemáticas más debatidas de los últimos años. Y si, además, se pregunta ¿qué significa el adjetivo humano de “persona humana”? se pone un gran dilema. Es un dilema porque nos enfrentamos a un problema fundamental de nuestra época, puesto que en él se juega la “dignidad” del hombre. Una pregunta más provocativa sería: ¿no todos los hombres son personas? Los cuestionamientos anteriores guiarán la reflexión que haremos en lo siguiente. Los análisis que realizaremos se dividirán en dos secciones, en la primera repensaremos lo que significa ser persona y en la segunda, pondremos de manifiesto algunos de los problemas más apremiantes de nuestra época que buscan la personalización de algunos animales y la

* Pbro. Jaime Juárez Flores, es presbítero de la diócesis de Tepic, México. Obtuvo la “*licentia docendi*” por la Pontificia Università Gregoriana, ahora es doctorando por la misma universidad. Ha sostenido cursos de filosofía en el seminario diocesano de su diócesis.

** José Manuel Luna Conde, ha obtenido la “*licentia docendi*” por la Pontificia Università Gregoriana, actualmente es profesor en el Seminario Mayor san José de la diócesis de Veracruz y en el Seminario Mayor de la diócesis de Atlacomulco.

despersonalización del hombre. El intento no es el de dar una solución, sino describir la situación actual.

1. QUIÉN ES PERSONA

En esta primera reflexión partiremos del concepto de *personas no-humanas* para llegar a una comprensión más profunda del concepto persona, y, además, trataremos de dar respuestas a las primeras preguntas que hemos mencionado con anterioridad: ¿qué es persona? O ¿quién es persona? Intentaremos, además, esclarecer el adjetivo “humano” que acompaña al concepto persona.

Es probable que hayamos escuchado hablar de algunas propuestas políticas según las cuales existen *personas no-humanas*, que no es otra cosa más que el reconocimiento jurídico de los “derechos” para alguna clase de animales. Dichas propuestas para el reconocimiento del estatuto de persona a algunos animales, se fundamenta en el reconocimiento de algunas características “humanas” en los animales, sobre todo la inteligencia. Con base en esto se afirma que se les deben reconocer derechos y ser tutelados ante cualquier daño o uso. La posibilidad de “reconocer” el estatuto de persona a algunos animales sólo puede ser jurídico y no indica el fundamento por el que alguien es persona. Según Sierra Piñeros,

La *persona no humana*, es un concepto que tiene orígenes netamente jurídicos, es una figura que se elaboró para defender los *supuestos* derechos de especies animales que no son humanas, pero que poseen una elevada capacidad cognitiva y sobre todo de gran inteligencia, por tanto, cuando se habla de personas no humanas suele relacionarse este concepto con los orangutanes, chimpancés, gorilas y los bonobos (SIERRA PIÑEROS – MONTAÑEZ, 2017, 34-35).

Para el reconocimiento se presupone una supuesta capacidad cognitiva, este *supuesto* es lo que permite considerar que existan “personas no-humanas”. Notemos, además, que se acentúa la negación de lo humano para así afirmar el estatuto de la personalidad a un sujeto no-humano. ¿Pero qué significa tener inteligencia? ¿Quién puede “determinar” el criterio para considerar que un individuo es inteligente? ¿Qué significa “reconocer” a alguien como persona? ¿Es necesario separar persona de lo humano?

Al considerar la cuestión de la “inteligencia” animal, lo normal es pensar que dicho animal sea inteligente porque imita comportamientos “humanos” y, por esto, es que interpretamos dichos comportamientos como signos de inteligencia. El punto de referencia para calificarlos de esta manera es nuestra misma capacidad cognitiva. Es por esto que los primeros animales en ser denotados como inteligentes son los grandes simios, el problema surge cuando queremos

calificar como inteligentes a animales que se van alejando de la estructura de los homínidos. Por ejemplo, Thomas Nagel, en su famoso *¿Qué se siente ser murciélago?* (NAGEL, 2000, 274-296) Pone de manifiesto el hecho que hablamos de inteligencia de forma autorreferencial y por lo mismo entre más lejano el “animal” más difícil es decir que es inteligente y qué estructura tiene su “mente”. ¿Realmente podríamos decir que un murciélago es inteligente? Difícilmente pues su forma de “conocer” el mundo es completamente diferente a la nuestra. No negamos que tiene percepción del mundo a su manera, pero que tenga una inteligencia es difícil de mostrar. La pregunta anterior se podría aplicar a cualquier animal porque somos los humanos los que interpretamos que un animal es inteligente en comparación con nuestra propia capacidad. Es por esto que cuando se habla de personas no-humanas, lo hacemos paragonando sus capacidades con las nuestras, pero no hay en ellas algo que indique por sí misma la personalidad, cosa que sí sucede en el ser humano.

Lo anterior indica la necesidad de evidenciar que “persona” no se identifica con humano para poder reconocer dicho estatuto a algún animal. No estamos negando que el hombre sea un animal y que comparta, por lo mismo, características biológicas con los demás animales, lo que afirmamos es que hay algo en el ser humano que lo diferencia del resto de animales. Sólo si “persona” no se identifica con “humano” se vuelve posible reconocer jurídicamente a otros individuos como personas, con lo que se les reconoce, además, la posibilidad de tener derechos. La posibilidad misma de reconocer que otros vivientes son personas implica una relativización de la dignidad del hombre, con lo que es posible “usar” a la persona del otro como un medio, remarcamos el “usar al otro” como un síntoma de la relativización de la dignidad humana.

La cuestión del reconocimiento implica que exista “alguien” capaz de juzgar a “otro” como un quién con derechos y dignidad. Según Robert Spaemann:

Si debe haber en algún sentido algo así como derechos humanos entonces sólo puede haberlos en el supuesto de que nadie esté capacitado para juzgar si yo soy sujeto de tales derechos. Pues la noción de derecho humano indica precisamente que el hombre no se convierte en miembro de la sociedad humana mediante la captación realizada sobre la base de determinadas características, sino en virtud del propio derecho. En virtud del propio derecho sólo puede significar: en virtud de su pertenencia biológica a la *species Homo sapiens*. Cualquier otro criterio convertiría a unos en jueces sobre los otros. La sociedad se convertiría en un *closed shop* y la noción de derecho humano quedaría eliminada de raíz. Sólo cuando el hombre es reconocido como persona sobre la base de lo que es simplemente por naturaleza, puede decirse que el reconocimiento se dirige al hombre mismo y no a alguien que cae dentro de un concepto que otros han convertido en criterio para el reconocimiento (SPAEMANN, 1991, 66).

Si se abre la posibilidad de “reconocer” o no a alguien como persona, además, se abre la posibilidad de determinar las características que son necesarias para que a alguien se le

considere persona. Alguien podría determinar “si yo soy sujeto de tales derechos”, es decir si soy persona. Distingamos en el concepto “persona”, por un lado, la necesaria pertenencia biológica a una especie *homo sapiens* y, por el otro, que dicho concepto se refiere al “hombre mismo”. Lo último nos muestra, sin embargo, la dificultad de determinar la unidad de “persona” y “humano” a través de la pertenencia biológica concreta. Dicha unidad se muestra como una dificultad porque hemos llegado a pensar que persona es aquel individuo que manifiesta signos de inteligencia.

¿Cómo es posible observar la pertenencia a la especie biológica? ¿Cómo es posible mantener la unidad de la “persona” y lo “humano”? ¿Qué significa dignidad de la persona humana? La pertenencia biológica a la especie *homo sapiens* la encontramos en el hecho que el ser humano no puede generar algo que no sea humano. Si bien la generación biológica de lo humano como especie es un dato observable, ¿cómo justificar la identidad biológica propia del hombre? Esto se observa a través de la unicidad de la cadena de ADN que se crea con la combinación de las células reproductivas humanas (óvulo y espermatozoide) y que como consecuencia desde la concepción el *nasciturus* es único y diferente de sus padres. Él no posee un ADN igual al de sus padres si bien es parecido al de ellos, lo cual sustenta la unicidad biológica y abre la posibilidad de la identidad “humana” como miembro de la sociedad a la que es introducido por su concepción. Pensemos, por ejemplo, que cuando los padres saben del embarazo piensan ya a un “nombre”, es decir a conferirle una identidad que él, el *nasciturus*, deberá desarrollar durante su vida, es decir ser el personaje principal en su propia historia con los demás. Este rol social sólo puede ser desarrollado por un sujeto, por una persona, en un “yo” el que se relaciona con los demás, es un “yo” el que es llamado por nombre, es un “yo” el que nos confía su nombre, su identidad, cuando le conocemos. Hemos indicado que el ser personal posee una identidad biológica que se hace concreta en su ADN único y una identidad social a través de la cual los demás lo identifican: Manuel o Jaime o María, etc. Ésta última identidad manifiesta la relacionalidad propia del hombre, éste es un ser que está abierto a los demás y es capaz de comunicar con ellos, es decir volverse cada día más humano dentro de la especie *homo*.

Pensemos ahora a la unidad de “persona” y “humano”, por algo es que decimos “persona humana” y a su vez es lo que se niega cuando se habla de personas-no-humanas. Es la identificación de la personalidad con el ser humano concreto que soy yo, que eres tú, que es él o ella la que se ve negada actualmente. Es el sujeto que es persona, nada que no sea sujeto puede ser persona. El hombre es persona y lo es en virtud de su pertenencia biológica a la especie que son personas y que además es capaz de relacionarse con sus iguales para construir una sociedad

en la que él pueda desarrollar sus capacidades intelectuales, volitivas, estéticas, etc. La capacidad de reflexionar y discurrir es lo que le permite al hombre comprender y comprenderse como persona. Dicha capacidad es lo propio de lo humano y además es aquello que le permite a la persona la convivencia con otras personas, sin embargo, tener la capacidad no implica su ejecución, por ejemplo, un bebé recién nacido no usa su racionalidad, pero no negaríamos que es persona. La mejor expresión de la unidad de persona y humanidad la encontramos en Immanuel Kant, cuando dice: “obra de tal modo que uses a la *humanidad*, tanto en tu *persona* como en la *persona* de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (GMS, IV, 47), dado que persona y humanidad se copertenecen mutuamente, la persona siempre es un fin y nunca un medio.

Afirmar que la persona humana es un fin en sí misma implica la cuestión de la dignidad del ser personal. En la lengua común se dice, por ejemplo: esta persona perdió su dignidad, podemos preguntarnos ¿qué significa dignidad en dicha afirmación? Ahí significa la consideración en la que teníamos a dicha persona, pero como es la consideración entonces no es la dignidad de la que hablamos aquí. Según Kant: “en el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee dignidad” (GMS, IV, 52). Sólo la persona tiene dignidad en cuanto ser racional, lo que equivale a decir que no tiene un precio equivalente, como sí lo tiene un animal. Posiblemente hemos comprado una mascota y hemos pagado por ella un precio equivalente a su valor, pero ¿cuál sería el valor de una persona? Si quisiéramos mantener el concepto “valor”, deberemos decir que la persona es un valor absoluto o un valor que no admite equivalencia.

La dignidad tiene estrecha relación con la moralidad, pues sólo las personas son capaces de actuar libremente. La persona humana impone por su dignidad un “límite absoluto a toda libertad, pues es ya un fin en sí mismo en cuanto capaz de moralidad” (LUNA CONDE, 2013, 14). Los seres racionales son capaces de la moralidad pues poseen libertad e inteligencia, lo que los vuelve seres dignos, es decir, personas.

Si alguien nos preguntara ¿cómo describir a la persona humana? Distinguiéndola así del resto de los viviente y que, además, por dicha descripción se muestre que es imposible que existan personas no-humanas, diremos con Boecio, que la “*persona es la sustancia individual de la naturaleza racional*” (BOECIO, 1979, 920/557), dónde la persona es un compuesto de materia y forma o substancia, siendo en la materia en la que encontramos la individualidad biológica

que es nuestro ADN y en la forma la identidad, que hemos llamado, social y que es la que nos pone en relación con el resto de las personas, comenzando con nuestros padres y familia cercana, hasta con las personas que encontraremos a lo largo de nuestra vida. Luego encontramos la naturaleza racional, en la que se nos muestra lo que nos hace diferentes a los demás vivientes, es decir la capacidad de comprender y comprendernos como personas. Con lo que notamos cómo las personas somos seres capaces de libertad, de racionalidad, de querer, etc. Es decir, que nadie puede definir arbitrariamente quién es persona, ésta es lo que todo ser humano por pertenecer a la especie *homo* ya es desde su concepción hasta su muerte. La persona tiene dignidad y, por tanto, a ningún miembro de la especie humana puede quitársele tal estatuto.

Cuando se afirma que *todos* los miembros de la especie son seres que merecen dignidad, se está indicando asimismo que cualquier determinación externa con la que se pretenda excluir a determinadas personas de la comunidad moral, y por ende, de la dignidad (por ejemplo, la forma, el nacimiento o la capacidad de comunicarse o de sentir dolor), debe ser considerada arbitraria, puesto que son criterios empíricos, no morales (DORANDO, 2010, 43-44).

Ninguna característica externa es condición para ser persona, se es persona por el solo hecho de pertenecer a la especie humana y siendo persona impone un límite absoluto a toda libertad, incluida la propia. No puedo utilizar ni al otro ni a mí mismo como medio para obtener mis fines, pero sí podemos cooperar para crear juntos una mejor sociedad en la que las personas puedan crecer mejor y no teman por ser abusadas. Hecha esta descripción de algunos elementos intrínsecos del ser personal, además, que el ser persona no es algo arbitrario que se atribuye a un hombre, sino que ser persona se identifica con él mismo, su capacidad relacional, su dignidad, pasaremos a reflexionar algunos de los problemas actuales con los que nos encontramos debido a la despersonalización del hombre, esto último debido a la separación entre humano y persona. Podemos afirmar que sólo el hombre es persona.

2. ALGUNOS PROBLEMAS ACTUALES DE LA DESPERSONALIZACIÓN DEL HOMBRE

La despersonalización humana es el fenómeno por el cual se reconoce el estatuto de persona a otros individuos no pertenecientes a la especie *homo sapiens*. Lo que supone una relativización del concepto persona. Dicho fenómeno se manifiesta en diferentes niveles, que pueden parecer banales, como por ejemplo la consideración de que a un animal se le debe proteger o a una mascota celebrarle su fiesta de cumpleaños. No negamos la necesidad de proteger y salvaguardar las especies animales, al contrario, es una necesidad imperante. Lo que se pondrá

de manifiesto es que no es necesario reconocerles el estatuto de persona para protegerlos, pues esto significa una relativización del concepto y por tanto abrir paso a abusos sobre otros seres humanos. Trataremos tres formas en las que se manifiesta la despersonalización: primero, la negación del ser persona a algunos sujetos humanos; segundo, actos de disposición del propio cuerpo y, tercero, personas-objeto.

2.1. La negación de la personalidad humana

La negación de la personalidad a algunos seres humanos no es algo nuevo en la historia de la humanidad, podemos pensar a los esclavos que eran *hombres-objeto*, lo que significa que podían ser utilizados según los deseos del “dueño” y por así decirlo eran considerados humanos de segunda categoría. En nuestro tiempo con los avances en la comprensión y con la institución de los “derechos humanos” se ha establecido la necesidad de garantizar la protección del hombre, sin embargo, se han encontrado maneras para negar dichos derechos a los seres humanos. En lo que sigue tocaremos sólo un aspecto en el que se da la negación de la personalidad, si bien no hablaremos del aborto propiamente dicho hablaremos del inicio de la vida humana y del ser persona.

El fenómeno a considerar es el momento en que se inicia a ser persona. Poner en cuestión el inicio del ser personal nos conduce a reflexionar sobre porqué algunos pensadores quieren indicar dicho inicio en un momento determinado en el tiempo de la vida de un ser humano. En este sentido dialogaremos con un pensador francés, Jean-François Malherbe y su obra *Hacia una ética de la medicina* (MALHERBE, 1989), en la que realiza una reflexión antropológica tridimensional: la dimensión simbólica, la dimensión psíquica y la dimensión orgánica. Según esta antropología para que alguien sea considerado como persona deberá cumplir las dimensiones anteriores para tener comunicación con los otros y sin las cuales no es persona. Su reflexión parte de la necesidad humana de comunicar con los demás y para comunicar son necesarias algunas condiciones que son las siguientes: (1) que estemos ya en comunicación, no necesariamente verbal, con otros; (2) un cuerpo y (3) un código común, una gramática y vocabulario en común con quien hablamos.

Dentro de este pensamiento el cigoto humano antes de la implantación en el vientre materno carecería de las tres características que lo hacen persona. Es, sin embargo, evidente que la vida orgánica comienza con la fecundación y la formación del cigoto, pero “es evidente que un tal ser no es todavía una persona humana” (MALHERBE, 1989, 154). El cigoto es “un organismo humano en potencia de individuación y de relación” (MALHERBE, 1989, 155) hasta que las

células pierdan la totipotencialidad¹, es decir cuando se da la implantación en el útero. Sin individuación el cigoto no es persona y por tanto podría eliminarse sin ninguna connotación moral negativa. Para Malherbe la vida humana relacional comienza con la implantación en el útero porque en ese instante comienza la comunicación con el otro y, por tanto, en el instante en el que se da la implantación se comenzará a considerar como persona al embrión, antes de este hecho no lo es. Malherbe puede con lo anterior afirmar: “no creo que el cigoto sea una persona” (MALHERBE, 1989, 159).

El pensamiento que hemos tratado sumariamente nos muestra que para que alguien sea considerado persona debe cumplir con ciertas características o dimensiones, además que se comienza a ser persona en un determinado momento de la vida orgánica, en el caso de Malherbe sólo cuando las células del cigoto pierden la totipotencialidad. Podemos notar la arbitrariedad de las características necesarias para que alguien sea considerado persona y, por tanto, que Malherbe tiene la pretensión de poder juzgar quién es y quién no es persona. Otros autores que han reflexionado sobre el establecimiento de ciertas características para ser personas son Peter Singer y Derek Parfit. Para el primero en su obra *Rethinking life and death* (SINGER, 1994) afirma que “una persona no es por definición un ser humano” (SINGER, 1994, 181) y por tanto abre la posibilidad de que otros individuos puedan ser considerados como personas por ciertas características comunes con los seres humanos. No hay duda que “un ser inteligente pensante que posee razón y reflexión y que puede considerarse a sí mismo, la misma cosa pensante, en diferentes tiempos y lugares” (SINGER, 1994, 182) es persona. Seres humanos que no muestren las capacidades apenas mencionadas no son personas y por lo mismo sus vidas no son “sacrosantas”. Parfit, por su parte, en *Reasons and Persons* (PARFIT, 1987) afirma que “para ser persona, un ser tiene que ser autoconsciente, darse cuenta de su identidad y de su existencia continuada en el tiempo” (PARFIT, 1987, 202). En este pensamiento no hay continuidad de la persona antes y después del sueño, por lo mismo quien duerme no es persona y quien se despierta no es la misma que era antes de irse a dormir, ¿quién diría que no es él mismo antes y después de dormir? Se puede notar en ambas posturas lo que mencionábamos con Malherbe, es decir, la arbitrariedad para establecer las características del ser personal.

¹ La negativa de la personalidad del cigoto se debe al hecho de que no existe una individuación porque las células totipotentes: “pueden dar origen a todo tipo de células e incluso un embrión completo” (Lucas Lucas, 2004, 75).

2.2. Actos de disposición del propio cuerpo

Con este título se entiende la pretensión del hombre de disponer de la propia vida física previendo que dado el caso se encontrara “en situaciones que considere invivibles por sufrir disminuciones físicas o mentales, se pueda rechazar no solo el ensañamiento terapéutico sino también los cuidados médicos, incluso la alimentación, que, como es obvio, no es una cura” (DE BERTOLIS, 2010, 56). Lo que equivale a pedir la eutanasia, dicho deseo puede ser expresado en el momento del darse cuenta de los sufrimientos que el sujeto padecerá y que no pueden ser curados o bien expresado mediante el “testamento vital”. Este último, si bien manifiesta la voluntad del hombre sufriente por renunciar a su vida, sin embargo, no es un acto jurídico asimilable al testamento. Éste es un acto destinado a manifestar la voluntad de un hombre después de su muerte y por su medio dispone de los bienes materiales que poseía en vida, en cambio el *testamento vital* pretende una eficacia jurídica antes de la muerte del sujeto e intenta disponer de un bien no-material sino de la propia persona. Mediante el testamento vital se relativiza a la persona pues se le niega la dignidad y se la considera como algo de lo que se puede disponer.

Disponer de la propia persona solo es factible si se acepta el aserto según el cual se deberá hacer “jurídicamente lícito lo que es técnicamente posible” (DE BERTOLIS, 2011, 62), lo que conlleva que las biotecnologías puedan tocar lícitamente el ser de la persona: la vida, la generación, la muerte, el nacimiento, que no son bienes que se puedan separar de la misma persona sino vinculados al ser personal. Disponer de estos bienes es semejante a abdicar al propio ser persona, que por cierto no es posible. No es posible disponer de la propia vida porque no es un bien material.

El problema de la eutanasia, activa o pasiva, nos conduce a la pregunta: ¿existe algún matar que sea bueno? Por ejemplo, Peter Singer piensa que a la propia madre con demencia es lícito matarla. Sin embargo, cuando su madre enfermó y “es un honor para Singer el haber cuidado abnegadamente a su madre enferma de Alzheimer. [Al ser cuestionado], Singer justificó esta inconsistencia diciendo ‘pero es mi madre’” (SPAEMANN – HOHENDORF – ODUNCU, 2019, 183). Si pensamos este hecho, nos damos cuenta de que aceptar la eutanasia significa reducir al otro, en una situación invivible, a una cosa y negarle su personalidad pues se renuncia a reconocerla como tal.

¿Por qué Singer, a pesar de afirmar la licitud de matar a una persona con demencia, no lo puso en práctica? La respuesta tendrá que ver con la consideración y el amor por la persona en

cuestión: “pero es mi madre”. Esto por lo que respecta al que cuida, pero ¿qué sucede con el que sufre? Esta segunda pregunta cambia la perspectiva porque pone el acento en la posibilidad de renunciar a la propia persona, ¿esto es posible? ¿puedo renunciar a mi propia existencia? Como ya hemos mencionado, la vida no es un bien del que se pueda disponer porque sólo se dispone de aquello que tiene un valor, es decir una equivalencia: una casa, un automóvil, un terreno, etc. La vida de una persona no tiene un valor equivalente, sino que tiene dignidad, por lo que impone un límite absoluto a toda libertad, incluida la propia y con esto se hace imposible su disposición. Debemos, pues, mantener la diferencia entre bien disponible y bien indisponible. El primer tipo es el caso de bienes intercambiables y que por tanto tienen un valor, el segundo tipo de bienes corresponde a aquellos de valor cultural o histórico, como, por ejemplo, el castillo de Chapultepec, no se puede disponer de él de manera privada porque es un patrimonio común para los mexicanos. Analógicamente a este segundo tipo bienes es la propia existencia y, por esto, es que no se puede disponer de ella.

2.3. Personas-objeto

Hablar de objetos es hablar de bienes que se pueden intercambiar. Hacer la equiparación de personas a objetos como hemos notado es algo que no debería ser posible y, sin embargo, sucede que se “producen” personas para el uso o beneficio de otros. Como hemos mencionado, a lo largo de la historia de la humanidad se ha dado el caso de personas-objeto y, esto es, de los esclavos. Fenómeno que se ha intentado erradicar por medio de las legislaciones, pero que sigue presente de forma clandestina como, por ejemplo, la trata de blancas. En ese caso las mujeres son tratadas como objeto y sirven como beneficio para el que las “compra”. La desgracia de este hecho es algo que no debería existir, pero nos acercaremos a otro fenómeno un poco menos conocido y que, sin embargo, existe.

El fenómeno que quisiera presentar es el del “bebé medicamento”, “también conocido como hermano salvador, es un niño que ha nacido con técnicas de reproducción asistida para ser genéticamente compatible con su hermano enfermo, con el objetivo de proporcionarle un trasplante que no será rechazado y poder curarlo” (MARBÁN BERMEJO – SALVADOR, 2019). Tomemos el punto de vista de una pareja que espera a su hijo, pero éste nace con una enfermedad congénita. Los padres buscarán todos los medios posibles para curar a su hijo y no encontrando una cura en la medicina habría que buscarla por otros medios. Uno de estos medios es la gestación de un bebé diseñado para “establecer una posible progenie de donantes para el

tratamiento con células progenitoras hematopoyéticas, de hermanos con necesidad de trasplante de células progenitoras” (GARCÍA MOYANO ET ALII, 2016, 57).

Es ahora que se plantean las siguientes cuestiones: ¿es lícito moralmente usar el segundo hijo para salvar el primero? Los óvulos fecundados necesarios para poder seleccionar el “hijo” salvador ¿deben ser desechados? ¿el hijo salvador qué dignidad tiene? ¿el hijo salvador es sólo un medio y no un fin en sí mismo? “Aunque en todos los casos los padres afirman querer tener otro hijo, en realidad ese hijo no es deseado en sí mismo, sino en tanto en cuanto resulta útil para curar al hermano. Así pues, la vida humana se convierte en un beneficio que los padres pueden conseguir, es decir se “cosifica” la vida en sí misma” (GARCÍA MOYANO ET ALII, 2016, 59), podríamos afirmar que este segundo hijo al no ser propiamente deseado no tendrá el mismo “valor” que el primero para los padres. Y ¿si la cura no funciona? ¿qué pasará con el segundo hijo? Posiblemente experimentará el rechazo por no “haber servido” para el objetivo para el cual fue producido. Cada acercamiento a la producción de humanos con características definidas por otros implica que éstos sean tratados como medios, es decir, como objetos para obtener algo de ellos. Esto impone la pregunta ¿qué es de la persona del hombre “producido”? ¿realmente es persona?

Se observa en este fenómeno que se trata al segundo hijo no como un fin en sí mismo sino sólo como un medio para obtener una cura de él. Por otra parte, la creación de un bebé medicamento es muy costosa y por tanto abierta a un sector de la sociedad muy reducido. Si bien, el intento de un bebé medicamento es loable, el de salvar una vida. Dicho intento se ve eclipsado por la existencia de la otra persona que será tratada como objeto. Se manifiesta en esto otro caso de despersonalización o de relativización del concepto de persona hasta reducirlo a objeto: la persona-objeto del bebé medicamento. Las técnicas de reproducción asistida abren, además, la posibilidad de lo que se conoce como bebé a la carta², es decir gestar un hijo definiendo sus características al gusto de los padres. Lo que de nuevo equivale a hacer del propio hijo un objeto a nuestro gusto y medida.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos considerado que el ser personal no depende del reconocimiento de ciertas características establecidas arbitrariamente por algún sujeto. Ser persona corresponde al hombre porque

² Sobre este tema véase: M. Casado, 2002, 126-128.

pertenece a la especie biológica en la que las personas existen, es decir, la especie *homo sapiens*. Ser persona indica, por una parte, una identidad biológica que se manifiesta en el único ADN que se crea con la fecundación y, por otra parte, de una identidad social que se va a ir dando con las vivencias propias de la persona y que tiene que ver con las otras personas con las que se convive.

El ser personal tiene ciertas capacidades como lo son la racionalidad, la libertad, la comunicación, entre otras, lo que no significa que si no se desarrollan no se es persona. El no usar las capacidades propias del hombre no elimina la personalidad, un ser humano con autismo severo también tiene su propia personalidad a pesar de no poder comunicar con los otros. Su condición no elimina su ser persona ni su dignidad.

Cabría preguntarse aún ¿por qué se da el fenómeno de la despersonalización del hombre? Y ¿qué respuesta podremos ofrecer a dicho fenómeno? Quizás la única vía posible hoy día es partir desde la familia e inculcar en nuestros hijos que todo ser humano es una persona que tiene dignidad. Toda vida humana es desde su concepción hasta su muerte una nueva persona humana que debe ser tratada siempre como fin en sí misma y nunca como un medio para otros fines, es decir que su vida es siempre digna de ser vivida. Debemos enseñar desde nuestra familia que independiente del comportamiento de una persona, ésta no deja de ser digna y siempre se le debe respetar. Terminemos con la invitación a educar a las nuevas generaciones al respeto a la persona del otro, recordando que nunca es un *algo* y siempre es un *alguien*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOECIO, A. M. S. Sobre la persona y las dos naturalezas. Contra Eutiques y Nestorio en *Los filósofos medievales (Selección de textos)*, I, Madrid: BAC, 1979, 920/557.
- CASADO, M. Bebé a la carta: problemas éticos y jurídicos en *Revista de Calidad Asistencial* 17, 2002, 126-128.
- DE BERTOLIS, O. *Elementi de antropologia giuridica*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.
- DE BERTOLIS, O. *L'elisse giuridica. Un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*. Padova: CEDAM, 2011.
- DORANDO, J. M. Dignidad humana en Kant y Habermas en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 12, 2010, 41-49.
- GARCIA MOYANO, L. M. ET ALII. Análisis bioético de la generación de “bebés medicamento” en *Revista de Bioética y Derecho & Perspectivas Bioéticas* 36, 2016, 56-65.

KANT, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres en *Grandes pensadores: Kant II*, Gredos/RBA Coleccionables, Madrid/Barcelona, 2010/2014.

LUCAS LUCAS, R. *Bioética para todos*, México: Trillas, 2004.

LUNA CONDE, Jose M. La dignidad del embrión humano vista *pragmáticamente*. *Inconfidentia*, Mariana, v. 1, n. 1, p. 3-15, jul.-dez. 2013. Disponible em: <<http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2014/05/1.pdf>>. Acesso em 08 dez. 2024.

MALHERBE, Jean F. *Per un'etica della medicina*, Milano: Edizioni Paoline, 1989. Las citas son tomadas de esta traducción, sin embargo, existe una edición española: MALHERBE, J. F. *Hacia una ética de la medicina*, Santa Fe de Bogotá: San Pablo, 1998.

MARBÁN BERMEJO, E. – SALVADOR, Z. ¿Qué es un “bebé medicamento”? – Indicaciones y casos reales (28/02/2019) Disponible en: <<https://www.reproduccionasistida.org/bebes-medicamento/>>. Visto el 09/08/2024.

NAGEL, Th. ¿Qué se siente ser murciélago? en NAGEL, TH. *Ensayos sobre la vida humana*, México: FCE, 2000, 274-296.

PARFIT, Derek, *Reasons and persons*, Oxford: Calderon Press, 1987.

SIERRA PIÑEROS, S. A. –MONTAÑEZ, S. Las personas no humanas como sujetos de derechos en *Cuadernos de Derecho Público*, 6, 2017, 33-46.

SINGER, P. *Rethinking life and death. The collapse of our traditional ethics*. Melbourne: The text publishing co, 1994.

SPAEMANN, R. – HOHENDORF, G. – ODUNCU, F. S. *Sobre la buena muerte. Por qué no debe haber eutanasia*, Santiago de Chile: Instituto de estudios de la sociedad, 2019.

SPAEMANN, R. La naturaleza como instancia moral de apelación en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Vol. I, XXV Reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona: EUNSA, 1991, 49-67.

REFLEXÃO SOBRE A NOÇÃO DO “EU”: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DE EMANUEL LÉVINAS

Carlos Rafael Pinto*

Resumo: A proposta filosófica de Emmanuel Lévinas se destaca por sua perspectiva singular em relação à ética e à responsabilidade frente ao outro. De maneira que, no que se refere à sua filosofia, é crucial compreender a importância que Lévinas atribui à noção de alteridade. Sua análise crítica da tradição filosófica, combinada com sua ênfase na ética da alteridade, são elementos fundamentais a serem considerados para uma compreensão mais profunda de seu trabalho. Todavia, embora Emmanuel Lévinas seja muito reconhecido por sua abordagem da alteridade e pela ética do rosto, há o risco de sua filosofia ser erroneamente interpretada como uma desvalorização do eu e da subjetividade na relação com o outro. Diante disso, considerando que a significação do rosto não acontece sem a presença do eu, neste artigo, investigaremos a noção do eu a partir de alguns escritos levinasianos, estabelecendo algumas conexões com a literatura, a arte, o discurso religioso e a psicanálise.

Palavras-chave: Emmanuel Lévinas. Rosto. Alteridade. Eu.

Abstract: Emmanuel Lévinas' philosophical proposal stands out for its unique perspective on ethics and responsibility towards the other. Therefore, with regard to his philosophy, it is crucial to understand the importance that Lévinas attaches to the notion of alterity. His critical analysis of the philosophical tradition, combined with his emphasis on the ethics of alterity, are fundamental elements to consider for a deeper understanding of his work. However, although Emmanuel Lévinas is widely recognized for his approach to alterity and the ethics of the face, there is a risk that his philosophy could be mistakenly interpreted as a devaluation of the self and subjectivity in the relationship with the other. In view of this, considering that the significance of the face does not happen without the presence of the self, in this article we will investigate the notion of the self from some levinasian writings, establishing some connections with literature, art, religious discourse and psychoanalysis.

Key words: Emmanuel Lévinas. Face. Alterity. Self.

INTRODUÇÃO

O filósofo lituano, Emmanuel Lévinas, estudou com Edmund Husserl e Martin Heidegger, tendo contato, sobretudo, com os escritos do último, de quem reconhece particularmente o valor da obra *Ser e Tempo*, porque ela reabilita o Ser na empreitada filosófica; em linguagem platônica, conforme a narrativa da *Alegoria da caverna*, podemos dizer: liberta-se o Ser dos grilhões dos entes. Na compreensão levinasiana, esse mesmo Ser, *Il y a*, sutilmente aprisiona o outro na impessoalidade, no anonimato (ALMEIDA, 2020, p. 58).

Especificamente, na obra *De la Evasión*, um de seus primeiros escritos, Lévinas apresenta uma reflexão filosófica própria, em que a problemática do Ser assume posição central. Questiona-se o sentido dado ao Ser na história da filosofia, sobretudo, na história recente. Mais do que isso,

* Doutor em Teologia pela FAJE (bolsista da CAPES).

observa Martina Korelc: “[nosso autor] começa a questionar o ‘ser enquanto ser’, a sua pertinência, a sua bondade, suficiência, perfeição” (KORELC, 2006, p. 54).

Rodolphe Calin e François-David Sebbah comentam a concepção de *évasion*, em *Le vocabulaire de Lévinas*:

DE [Da Evasão] deixa aparecer no próprio seio da pura identidade a si do ser um antagonismo interno: “a experiência do ser puro é ao mesmo tempo a experiência de seu antagonismo interno e da evasão que se impõe” (DE 90). Evadir-se, não para ir em algum lugar, mas para ir além do ser, é evadir-se do ser e evadir-se do ser, é para o ser (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 37, tradução nossa).

Evadindo-se desse Ser, infla-se o existente, investindo-se de autoridade o eu, como se observa na obra *Da existência ao existente*. Ora, em outra obra, *El Tiempo y el Otro*, Lévinas afirma que, embora as relações sejam transitivas – eu toco um objeto, eu vejo o Outro –, “eu não *sou* o Outro” (LÉVINAS, 1993, p. 80, tradução nossa), ou seja,

Eu sou só. É, pois, o ser em mim, o fato que eu exista, meu *existir*, o que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo pode ser trocado entre os seres, menos o existir. [...] Eu sou mônada enquanto eu sou. É pelo existir que eu sou sem portas e janelas, e não por um conteúdo qualquer que em mim seria incomunicável. Se é incomunicável é porque está enraizado em meu ser que é o que há de mais privado em mim (LÉVINAS, 1993, p. 80-81, tradução nossa).

A entrada do existente em relação com seu existir significa uma hipóstase que rompe com a vigilância anônima do *Il y a*. Segundo Marcelo Fabri,

Lévinas chama hipóstase a situação em que o existente se põe em relação ao seu existir. Pela hipóstase tem-se o aparecimento de *algo que é*, de um domínio sobre o existir. Através deste domínio o existente experimenta a solidão. A hipóstase é o próprio *presente*, uma forma de liberdade (FABRI, 1997, p. 44-45).

Provoca-se um movimento do existente que sai do horizonte do ser e volta-se a si. Isto é, segundo Lévinas, “para que possa existir um existente nesse existir anônimo é necessário que se torne possível uma saída de si e uma volta a si, isto é, a obra mesma da identidade. Pela sua identificação o existente tem-se já fechado sobre si mesmo: ele é mônada e solidão” (LÉVINAS, 1993, p. 89, tradução nossa).

REFLEXÃO SOBRE A NOÇÃO DO “EU”

Sendo da ordem do presente, a solidão se torna uma possibilidade de interromper o eterno – assegura o meu existir – rompendo com a temporalidade anônima. Nos escritos levinasianos, embora a solidão não apareça como a privação de uma relação previamente dada com o outro, ela provém da hipóstase, como a unidade indissolúvel entre o existente e seu existir, pois,

conforme François-David Sebbah, “é necessário ser um si mesmo suscetível de fechar todas as portas e janelas de sua casa, de seu poder e de sua fruição, para ser verdadeiramente suscetível de abri-las a Outrem, para ser suscetível da hospitalidade” (SEBBAH, 2009, p. 56). Melhor dizendo, “o sujeito é só porque é um” (LÉVINAS, 1993, p. 92, tradução nossa).

Dessa maneira, a solidão se faz necessária para que haja a liberdade do começo, o domínio do existente sobre o existir, ou seja, para que, enfim, haja existente. Por isso, o evento da solidão descreve mais que um desespero e um abandono: ela é uma virilidade, um orgulho, uma soberania, e o preço a pagar pela posição de existente consiste no fato de que ele não pode desprender-se de si mesmo: o existente se ocupa de si mesmo.

Na literatura, Rainer Maria Rilke insiste com o jovem poeta, Franz Xaver Kappus, para distanciar-se do olhar de outrem: “o seu olhar está voltado para o exterior. Eis o que não deve tornar a acontecer”. Ele radicaliza: “ninguém pode dar-lhe conselhos nem ajudá-lo – ninguém!”. Por esse motivo, Rilke lhe indica um caminho: “só existe um caminho: penetre em si mesmo e procure a necessidade que o faz escrever. [...] Mergulhe em si próprio e sonde as profundidades de onde jorra a sua vida” (RILKE, 2013, p. 79-81).

Adiante, em seus escritos, Rilke considera que, “em última análise, sobretudo para o essencial, estamos indizivelmente sós” (RILKE, 2013, p. 83), aconselhando ao jovem poeta:

Ame a sua solidão, suporte as penas que dela vierem, e, se essas penas lhe arrancarem queixas, que sejam belas essas queixas. [...] Mas a sua solidão, mesmo nessas condições desfavoráveis [carreira difícil e repleta de exigências], vai servir-lhe de lar e de apoio. [...] Uma só coisa é necessária; a solidão, a grande solidão íntima. Caminhar em si mesmo e, durante horas, não encontrar ninguém – é a isto que é preciso chegar (RILKE, 2013, p. 92-93; 96).

Gaston Bachelard, em *A chama de uma vela*, faz uma contribuição magnífica a um estudo da solidão, cuja imagem, para muitos sonhadores, por oposição às luzes das lâmpadas elétricas, é a chama de uma vela que cria, ao seu redor, um círculo de claridade mansa que se perde nas sombras:

Jean Cassou sonhava sempre em abordar o grande poeta Milosz com esta pergunta, digna de ser colocada a uma majestade: ‘Como se comporta Sua Solidão?’ Esta pergunta tem mil respostas. Em que recanto da alma, em que canto do coração, em que lugar do espírito, um grande solitário está só, bem só? Só? Fechado ou consolado? Em que refúgio, em que cubículo, o poeta é realmente um solitário? [...] É preciso imaginar a solidão para conhecê-la, para amá-la para defender-se dela, para ser tranquilo ou para ser corajoso. [...] Um homem solitário, na glória de ser só, acredita às vezes poder dizer o que é a solidão. Mas a cada um cabe uma solidão. [...] Faço-me só, profundamente só, com a solidão de um outro. [...] Se o escritor solitário quiser me contar sua vida, toda sua vida, me transformará imediatamente em um estranho.

As causas da sua solidão não serão nunca as causas da minha (BACHELARD, 1989, p. 56-57).

François-David Sebbah sublinha a legitimidade e a necessidade do *ego*, do eu na sua relação com Outrem:

Em primeiro lugar, o *ego*, o eu, dado a si próprio por sua relação com Outrem, deve, para ser o que ele é, esquecer em certa medida essa relação: ele deve fruir e poder, assim como manifestar sua vontade. Há uma legitimidade desse “esquecimento” da relação com o Infinito, uma legitimidade do que Lévinas designa por ateísmo do eu. Em vez de negá-la ou denegri-la, essa etapa do ser-si-mesmo [*être-soi*] é considerada por ele como legítima e necessária (SEBBAH, 2009, p. 54).

Lévinas, em *Da existência ao existente*, reitera que o sentido da hipóstase acontece na medida em que “um sujeito afirma-se pela posição no *há* anônimo” (LÉVINAS, 1998, p. 99). Para indicar a aparição dessa busca por um substantivo, retoma-se o termo hipóstase, que

Na história da filosofia, designa o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo. A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do *há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. [...] Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de *há*. O ente – o que é – é sujeito do verbo *ser* e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante *seu* ser (LÉVINAS, 1998, p. 99-100).

B. C. Hutchens comenta, ademais, que a hipóstase se relaciona intimamente com a singularidade do eu:

É o meio pelo qual o eu assume essa forma autorreflexiva e autodeterminante. Inicialmente, o eu é anônimo e indeterminado, isolado sem ser nada e lutando para tornar-se consciente e presente para si próprio. [...] O eu que se hipostasia luta para tornar-se um existente e mais que meramente um existente. Ele “trabalha para existir” como se existir fosse uma luta ou uma tarefa exigida de qualquer eu. [...] *A hipóstase é a emergência da singularidade do eu* (HUTCHENS, 2009, p. 68, grifo nosso).

Rodolphe Calin e François-David Sebbah atentam que a concepção de hipóstase – desenvolvida em *Da existência ao existente* – é retomada na noção de separação, “uma condição de uma subjetividade anti-idolátrica, de um sujeito que assume o presente desligando-se do *Il y a*” (FABRI, 1997, p. 55), descrita em *Totalidade e Infinito*:

Ela designa o ato pelo qual o eu se põe no ser anônimo, ou seja, rompe sua participação no ser no processo da referência a si mesmo [...] O pensamento levinasiano do eu possui esta particularidade de situar no ponto de partida da relação transcendente um eu separado, cuja surdez para com o outro constitui a egoidade, e não um eu que, em sua relação consigo mesmo, estaria de imediato relacionado a um outro [...] Assim, Levinas reconhece o egoísmo como momento autêntico do tornar-se si mesmo, mesmo se ao mesmo tempo ele põe em questão este egoísmo no encontro com o rosto (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 79-80, tradução nossa).

François-David Sebbah comenta que “a característica da relação da criatura com o Infinito é a radicalidade da *separação*” (SEBBAH, 2009, p. 55), posto que “a separação estabelece a própria relação” (SEBBAH, 2009, p. 55). Melhor dizendo,

A subjetividade do si [...] deve arrancar-se, ‘evadir-se’, afirma Lévinas, da indeterminação do existir anônimo (o *há*), e experimentar-se como si mesmo ao evadir-se desse horizonte: a posição do si, a hipóstase, é então conotada positivamente – e, efetivamente, ao mesmo tempo, *é necessário ser si mesmo para poder encontrar o Outro* e, nesse encontro, é que alguém se torna o que é (SEBBAH, 2009, p. 83, grifo nosso).

Observamos que, em Lévinas, a estrutura da subjetividade não se exprime nem pela finitude nem pela filosofia do *élan vital*, mas pela evasão. Pode-se dizer que a unicidade do eu enquanto identidade se estrutura como *para-o-outro*, que não é mística ou postura romântica; nas palavras de Marcelo Fabri:

A evasão não provoca nenhuma espécie de retorno a si mesmo. Nela o eu quer apenas sair de si mesmo, mas não o fará sob a forma do temor e do tremor, isto é, dissolvendo-se numa experiência com o numinoso. O eu que foge de si, na evasão, não é propriamente ser limitado, ou ainda, não busca uma existência universal e infinita que o retire de sua atual condição. [...] A evasão, não se resolvendo em nenhuma identificação ou retorno ao Uno originário, já implica uma *recusa* a qualquer envolvimento com o Ser e o Sagrado (FABRI, 1997, p. 36).

Diferentemente, o eu revela-se como único e como identidade sempre expulsa da tranquilidade: “o eu é sem repouso, sem estabilidade e sem apego a qualquer solo ou pátria” (FABRI, 1997, p. 36). De tal modo que, mesmo na relação com o Outro, o si mesmo deve ser preservado, o que assegura uma relação assimétrica entre o Mesmo e o Outro. Isto é, a relação entre o sujeito e o outro se estabelece de maneira paradoxal, ainda que este preceda aquele. Por um lado, Lévinas propõe uma inegável prioridade originária do Outro sobre o sujeito – já que o Outro permite que eu próprio me esvazie. Por outro, é necessário que eu seja eu próprio, para ser suscetível de acolher o Outro, ainda que ele me preceda (cf. SEBBAH, 2009, p. 75).

Sendo assim, o eu se revela em sua condição ateia, que consiste em viver no estado de separação completa. Tendo por base a filosofia levinasiana, toma-se o ateísmo como uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu. Cada um é ele próprio, sua identidade se constitui no genuíno egoísmo, ou seja, o surgimento do eu requer um egoísmo estrutural, estando em casa ou alhures: é viver economicamente separado de qualquer fatalismo ou poder exterior, pois nem mesmo a relação com Outrem anula a separação. Mais adiante, veremos que a condição ateia do eu é necessária para a produção do Infinito, porque ela permite vencer a participação.

Marcelo Fabri cita um comentário de Gérard Bailhache no que se refere à fragilidade e à subjetividade, em Lévinas:

O registro da participação é, em Lévinas, essencialmente pagão; “é pois a separação que permite que a busca da verdade venha a ocorrer, a produzir-se nessa relação do Mesmo com o Outro, ao passo que a participação nos abandona no ser, sem mais nem menos. [...] Em nome da separação Lévinas recusa o enraizamento” (BAILHACHE citado por FABRI, 1997, p. 58, n. 89).

A subjetividade separada explicita uma confirmação do finito (sem participação no Infinito), da corporeidade, da *vida interior* como condição da abertura para a alteridade. Observamos, ainda, a oportunidade de ver que a relação com a alteridade (relação ética) não se realiza por uma participação ou fusão dos termos que se opõem. Sublinhamos, por isso, que, no encontro com Outrem, o eu permanece separado em relação a um termo que, por sua vez, não se dissolve nessa mesma relação. Isso significa que permanece e se assegura o *um* da estrutura da subjetividade, que consiste em “um-para-outro”, para além da totalidade, rompida pela exterioridade.

Reiterando que o absolutamente outro é outrem, Lévinas afirma que ele não faz número com o eu. Diferentemente de Martin Buber, a coletividade que diz “tu” ou “nós” não é um plural de eu:

Eu, tu, não indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o ‘em sua casa’. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele. Sem gênero. Somos o Mesmo e o Outro (LÉVINAS, 2015, p. 25).

Em seus escritos, o psicanalista Donald Woods Winnicott considera “quão moderno é o conceito de indivíduo humano”, vinculado à tradição monoteísta ou do primeiro nome hebraico para Deus: YHWH (“Eu sou que sou”). Nesse sentido, Vera Regina Ferraz observa que “pôr o nome da individualidade nos céus protegeria o homem das consequências de, ao agrupar-se e afirmar-se como um, ter repudiado todo o resto” (LAURENTIIS, 2008, p. 197).

Para Winnicott, já em um primeiro estágio, quando há lugar para a palavra eu, indica-se um considerável montante de crescimento emocional. Isto é, estabelece-se uma unidade, o mundo externo é repellido e, em contrapartida, o mundo interno torna-se possível. Considerando o amadurecimento da criança, ela pode rabiscar e distraidamente formar um círculo e dizer

“pato”, “Pedro” ou “Ana”, mostrando-se capaz de configurar a ideia de uma unidade separada, base para a compreensão do sentido do número um.

Considerando a necessidade das fronteiras, Winnicott usa a metáfora da membrana da pele. Por sua vez, os distúrbios de pele ou problemas como a ênfase excessiva na pele e nos cuidados com as fronteiras são exemplos de distúrbios relacionados à etapa do “eu sou”, indicadores de porosidade nas membranas do eu. Vera Ferraz ilustra com um caso destacado por Winnicott: uma paciente precisava tanto ter suas fronteiras estabelecidas dentro da membrana da pele que, até para dormir, escolhia posições que exacerbavam permanentemente as sensações de contornos.

Ao estágio subsequente ao da simples aquisição do eu, segue-se o “eu sou, eu existo, adquire experiências, enriqueço-me e tenho uma interação introjetiva e projetiva com *o não eu*, o mundo real da realidade compartilhada” (WINNICOTT citado por LAURENTIIS, 2008, p. 199). Estando relacionadas à pessoa, uma existência psicossomática, as suas funções são experienciadas significativamente: “[no desenvolvimento sadio] o bebê ganha um ponto de apoio na posição ‘eu sou’, ou ‘rei do castelo’ do desenvolvimento emocional, e, então, não só a fruição do funcionamento do corpo reforça o desenvolvimento do ego, mas este último reforça o funcionamento do corpo” (WINNICOTT, 1966, p. 89).

Com o propósito da compreensão do período de amadurecimento, a posição do “eu sou” se sedimenta. Ela pode ser celebrada mais plenamente quando se tornou possível a brincadeira “eu sou o rei do castelo, você o patife sujo”, conforme esclarece Ferraz, quando a criança já é capaz de andar, lutar e proferir tais palavras.

Se, anteriormente, o papel mais preponderante da mãe era fazer muralhas e soldados do castelo, nesse momento, com o esquema corporal mais estruturado, a criança goza da identidade fortalecida com o soma e seu funcionamento, fazendo uso pleno do corpo, brincando e defendendo-se do mundo repudiado, retomando imaginativamente a conquista na brincadeira do castelo. De outro modo, segundo Lévinas, na linguagem de Leibniz, “eu sou mônada enquanto eu sou. É pelo existir que eu sou sem portas e janelas, e não por um conteúdo qualquer que em mim seria incomunicável” (LÉVINAS, 1993, p. 81, tradução nossa).

É imprescindível considerar que a alteridade ou o rosto de outro homem não acontece sem o eu, tampouco sem a subjetividade, embora o filósofo de Kaunas recupere criticamente a oposição platônica entre mesmo e outro. Segundo Calin e Sebbah:

Todo esforço de Lévinas consiste, a partir de uma retomada crítica da oposição – tradicional desde Platão – entre o Mesmo e o Outro enquanto oposição entre dois gêneros do ser, em fazer jus a um “Outro absolutamente outro”. É outrem quem será a alteridade absoluta (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 9, tradução nossa).

Em linguagem kantiana, pode-se afirmar que a condição de possibilidade para estabelecer uma relação com o Outro não acontece sem o si mesmo (mim), ainda que sua proximidade se realize no acolhimento *de frente e de lado* do Outro por mim. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas considera que tal relação não anula a separação: “a relação entre Mim e o Outro começa na *desigualdade* de termos, transcendentemente um em relação ao outro, em que a alteridade não determina o outro formalmente como a alteridade de B em relação a A, que resulta simplesmente da identidade de B distinta da identidade de A” (LÉVINAS, 2015, p. 249).

Ulteriormente, em entrevista a François Poirié, o filósofo lituano afirma que “a identidade do eu não é o resultado de um saber qualquer: eu me encontro sem me procurar. Você é você e eu, eu sou eu: isso não se reduz ao fato de que nós diferimos por nosso corpo ou pela cor de nossos cabelos ou pelo lugar que ocupamos no espaço” (LÉVINAS, citado por POIRIÉ, 2007, p. 87). Ademais, segundo Lévinas, é “conjuntura irreduzível à totalidade, porque a posição de ‘frente a frente’ não é uma modificação do ‘ao lado de...’. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção ‘e’, esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto” (LÉVINAS, 2015, p. 70).

Por esse motivo, poderíamos nos interrogar: de que modo o filósofo de Kaunas concebe o rosto? Quais são as suas características? Em que medida se revela o rosto de outrem? Na esteira das reflexões anteriores, consideramos que o rosto de outrem não se revela sem o eu, ou seja, a identidade “para-outro” não se efetiva sem o “um”, a partir do qual se constitui a identidade “um-para-outro”.

Colocando-se “frente a frente” com o eu, o outro se revela no seu rosto, que não se constitui como representação, a ser compreendido, mas como epifania do outro, que se revela e, ao mesmo tempo, esconde-se. Com delicadeza e expressividade, para além da intenção do rosto artista, a arte manifesta outro rosto: Lasar Segall, de origem judaica, durante a Segunda Guerra Mundial, pintou a tela *Guerra* [War], em 1942, fazendo parte de uma série de quadros de grande dimensão sobre os dramas da humanidade.

Curiosamente, Segall ocupa praticamente toda a tela de *Guerra* com uma multidão anônima de corpos dilacerados. Não carregando bandeiras nem emblemas, os soldados têm o rosto escondido por debaixo de capacetes cinzentos – à exceção de dois personagens, cujas faces se

delineiam um pouco abaixo da linha do horizonte, olhando para o céu. Em primeiro plano, um corpo decapitado caminha cambaleante em direção ao meio da pintura.

Observando essa tela de Segall, de imediato, identificamos o rosto com uma realidade material do rosto humano: um queixo, uma boca, um nariz, os olhos, uma testa, motivo pelo qual se identificam aparentemente apenas dois rostos na tela. Entretanto, Lévinas nos adverte que “quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto” (LÉVINAS, 2000, p. 77).

Daí emerge o enorme risco de reduzir as faces da grandiosa obra de Segall a duas e, ao mesmo tempo, simplesmente transformá-las em objetos. Do mesmo modo, nas relações políticas e culturais, observamos encobrimento cultural de outrem, haja vista os efeitos devastadores da colonização exploratória, sobretudo na América portuguesa e espanhola. Pior ainda, sublinhamos o asfixiamento do outro, chegando à imposição de outro corpo e à sua transformação em objeto.

Tomando outrem por objeto, cria-se, sobretudo, uma sociedade da invisibilidade, uma sociedade anônima, semelhante a uma parte significativa da obra de Segall, encoberta pelos capacetes cinzentos. Na literatura norte-americana, a questão da invisibilidade negra nos Estados Unidos é abordada com lucidez pelo crítico literário e romancista norte-americano, Ralph Ellison, em *Homem Invisível*:

Sou um homem invisível. Não, não sou um espectro como aqueles que assombravam Edgar Allan Poe; nem sou um ectoplasma do cinema de Hollywood. Sou um homem com substância, de carne e osso, fibras e líquidos, e talvez até se possa dizer que possuo uma mente. *Sou invisível — compreende? — simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver.* Como as cabeças sem corpo que algumas vezes são vistas em atrações de circo, é como se eu estivesse cercado daqueles espelhos de vidro duro que deformam a imagem. Quando se aproximam de mim, só enxergam o que me circunda, a si próprios ou o que imaginam ver — na verdade, tudo, menos eu (ELLISON, 2013, p. 25, grifo nosso).

Essa situação sintomática, observamos, particularmente, nos centros metropolitanos, onde cresce progressivamente a invisibilidade. Nessa cultura da invisibilidade, muitos se recusam a ver o outro como outro humano, preferem ocultá-lo, conforme revela o trabalho de Enrique Dussel a respeito da origem do mito da modernidade: “a ‘invasão’, e a subsequente ‘colonização’, foram ‘excluindo’ da comunidade de comunicação hegemônica muitos ‘rostos’, sujeitos históricos, os oprimidos. Eles são a ‘outra face’ [...] da Modernidade: os outros en-cobertos pelo des-cobrimento” (DUSSEL, 1993, p. 159). De mais a mais, outros tendem cruelmente a se impor

sobre outrem: outro rosto e, inclusive outro corpo – sobre isso, sugerimos a leitura de nosso artigo, intitulado: *Sobre a violência existencial contra o corpo* (cf. PINTO, 2017).

Lévinas admite que “a relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele” (LÉVINAS, 2000, p. 77). Nesse sentido, a relação social com outrem não se estabelece quando se observa a cor dos olhos, por exemplo. O acesso ao rosto – ao qual se refere Lévinas – é, num primeiro momento, ético, que se expressa como mandamento: “não matarás”.

Considerando a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra sem defesa, o filósofo lituano sublinha que “a pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida” (LÉVINAS, 2000, p. 77-78), de modo que a relação com o rosto goza de uma ambivalência: por um lado, ele está exposto, ameaçado, convidando a um ato de violência; por outro, ele nos proíbe de matar, no sentido em que nos diz: “tu não matarás”.

O Rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação ao absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado, é a relação com o despojamento e, por conseguinte, com o que está só e pode sofrer o supremo isolamento que se chama a morte; por isso, há sempre no Rosto de Outrem a morte e, assim, de certa maneira, incitação ao assassinato, tentação de ir até o fim, de negligenciar completamente a outrem – e, ao mesmo tempo, e esta é a coisa paradoxal, o Rosto é também o “Tu não matarás” (LÉVINAS, 2010, p. 131).

Constatamos, assim, o paradoxo da noção de rosto, se ele está exposto, convidando-nos à evidência (cf. LÉVINAS, 1988, p. 78), “ao mesmo tempo, ele é o que nos proíbe de matar”. Por isso, o primeiro mandamento ético é, na linguagem cartesiana, claro e evidente: “Não matarás!”, ainda que “a proibição ética do assassinato não impeça que ele se realize” (LÉVINAS, 1988, p. 81). Existe, no aparecer do rosto, um mandamento ético, como se alguém me dissesse: “Tu não me matarás”. Por esse motivo, apesar de minha responsabilidade para com o outro ser sempre anterior, em alguns casos, esse encontro expressa-se em termos de violência, ódio e desprezo, como indica a resposta sincera de Caim:

Esta é a resposta de Caim, quando se lhe diz: “Onde está teu irmão?” ele responde: “Sou eu o guarda de meu irmão?” É isto o Rosto do Outro, tomado por uma imagem entre imagens e quando a Palavra de Deus que ele carrega fica desconhecida. Não se deve tomar a resposta de Caim como se ele zombasse de Deus, ou como se respondesse à maneira de uma criança: “Não sou eu, é o outro”. A resposta de Caim é sincera. Em sua resposta só falta a ética (LÉVINAS, 2010, p. 137-138).

Mantendo a relação com o Outro, extrapola-se a ordem da fruição e do conhecimento, pois o Outro, em sua expressão, “[...] recusa-se à posse, aos meus poderes” (LÉVINAS, 2015, p. 192),

motivo pelo qual, na sua epifania, o outro resiste à compreensão absoluta. Em virtude da separação absoluta do rosto do outro, a sua negação só pode ser obtida através do assassinato – matar Outrem –, considerando que matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão (cf. LÉVINAS, 2015, p. 192).

Mediante o rosto em sua linguagem, outrem pode dizer não às minhas intenções e à minha vontade, e o faz soberanamente, de modo que a oposição que o rosto faz aos meus poderes é uma resistência, como apelo à responsabilidade, em termos éticos. O rosto exprime-se no sensível, muito embora seu sentido remeta “para além”. A título de exemplo, *The Virgin and the Child* (A Virgem com o menino Jesus), obra do pintor italiano Maestro di San Martino Alla Palma (século XIV), mostra uma cena delicada da troca de olhares entre Maria e o menino Jesus, refletindo, para além dos olhares, a introdução de elementos afetivos e humanos na iconografia cristã.

Curiosamente, a resistência do outro se encontra na nudez do seu rosto, como miséria e humildade, responsabilidade e justiça, de maneira que a impossibilidade do assassinato é ética: “a epifania do Rosto é ética” (LÉVINAS, 2015, p. 194). Sem ingenuidade, sob outra perspectiva, segundo Luis Carlos Susin, “o assassinato mostra, com toda crueza, a possibilidade da vida sem ética” (SUSIN, 1984, p. 134). Isso é visível, por exemplo, no caso de um adolescente de 17 anos que foi, devido à sua orientação sexual, assassinado por sua própria mãe, no interior de São Paulo (SCHIAVONI, 2017, [s/d]).

Todavia, mesmo com a ambiguidade de uma vida ética ou não, o rosto do outro, quando visto, tende a condicionar positivamente a impossibilidade de matar. Ou seja, o rosto revela, em seus olhos, sua miséria e indignação: por um lado, paralisa os meus poderes a partir de sua “incapacidade de defesa”, cujo conteúdo ético se funda em sua alteridade – “Não matarás!”; por outro, esse mesmo rosto se torna um apelo à minha responsabilidade insubstituível por outrem; em linguagem bíblica, sou eleito pelo outro para responsabilizar-me por ele, sem poder transferir essa responsabilidade.

Sendo sua expressão a palavra, mediante o rosto, sou ferido pelo outro. Em sua revelação, o outro se torna mais que aquele que me fere na pele, o meu próximo, segundo a linguagem da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Como palavra, o rosto daquele que se aproxima diz-me que sente fome e sede, que se encontra desabitado, doente, nu ou preso, que,

enfim, faz-me exigências. Suas exigências constituem a minha responsabilidade por ele, inaugurando a consciência moral.

Várias fotos do corpo do menino Alan, na praia de Ali Hoca, em Bodrum, em 2015, sendo observado e depois levado por um policial turco, ganharam manchetes no mundo inteiro, tornando-se símbolo do drama enfrentado por milhares de refugiados sírios, afegãos e iraquianos que buscam recomeçar a vida na Europa (A HISTÓRIA, 2015, [s/d]). Já em 2013, em Lampedusa, na Itália, o Papa Francisco advertira a Igreja e a sociedade acerca da globalização da indiferença:

Quem é o responsável pelo sangue destes irmãos e irmãs? Ninguém! Todos nós respondemos assim: não sou eu, não tenho nada a ver com isso; serão outros, eu não certamente. Mas Deus pergunta a cada um de nós: “Onde está o sangue do teu irmão que clama até Mim?” Hoje ninguém no mundo se sente responsável por isso; perdemos o sentido da responsabilidade fraterna; caímos na atitude hipócrita do sacerdote e do levita de que falava Jesus na parábola do Bom Samaritano. [...] Esta cultura do bem-estar leva à indiferença a respeito dos outros; antes, leva à globalização da indiferença. Neste mundo da globalização, caímos na globalização da indiferença. Habituo-nos ao sofrimento do outro, não nos diz respeito, não nos interessa, não é responsabilidade nossa! (FRANCISCO, 2013, [s/d]).

Sendo o movimento dessa revelação do rosto do outro, a palavra desfaz toda e qualquer imagem plástica originada pelo conceito – o neutro –, que se poderia ter concebido sobre ele, de maneira que a palavra do outro é, essencialmente, o Dizer que desfaz o Dito, que é minha palavra. Ou seja, perante o outro não posso poder; não posso deixá-lo desabrigado, com fome, nu e sem dignidade: “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar” (LÉVINAS, 2015, p. 195).

Sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, na sua miséria e na sua fome, o outro se revela como rosto. Reconhecendo toda a vivacidade das linhas de seu rosto, no face a face, aquém da liberdade, sou eleito por ele como seu interlocutor; com ele estabeleço uma relação, sem reciprocidade, na qual, a qualquer momento, posso retirar-me, bem como ele também pode fazê-lo, nas palavras de Lévinas: “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes” (LÉVINAS, 2015, p. 192), como na narrativa bíblica do Quarto Evangelho, em que Jesus ressuscitado adverte Maria Madalena: “não me segures” (Jo 20,17).

Nessa direção, o apelo ético “não matarás!” não indica apenas um dever puramente subjetivo e formal, da mesma forma que seu sentido não é meramente negativo. Para Lévinas, o “não matarás!” vai além da proibição moral – é a própria lei de Deus revelada: “[...] significa obviamente ‘farás tudo para que o outro viva’” (LÉVINAS, 1984, p. 32). Sem serem

indiferentes ao sofrimento alheio, muitos padecem os horrores da miséria, haja vista que ONU já alertou que, em 2021, mais de 34 milhões de pessoas, no mundo, estão a um passo da pobreza extrema (cf. SAMBADO, 2021, [s/d]).

Sentindo o ferimento causado pela miserabilidade do outro, emerge a responsabilidade para-com-o-outro, sem a necessidade de uma referência a alguma instituição civil ou religiosa, ou a lei jurídica. Ser chamado à responsabilidade, “tu não matarás!” ou “farás tudo para que outro viva!”, atesta a dignidade da alteridade. Trata-se de um imperativo ético revelado a partir da presença do rosto, e não aprioristicamente como imperativo categórico kantiano, produto de uma consciência transcendental.

Para Lévinas, o imperativo categórico kantiano é pura abstração, uma proposição formal, vazia. Não explicita concretamente o *dever* ser – o conteúdo do mandamento –, pois se dá na ausência de interlocutores. O sujeito transcendental kantiano não pode ser um legislador moral. Suas postulações valem apenas para ele próprio. Sua consciência não tem a experiência da alteridade. Neste caso, as normas morais valeriam para o sujeito transcendental e para toda a humanidade, mas apenas se admitíssemos que o Outro, em Kant, não é mais que um *alterEgo* (FREIRE, 2007, p. 88, grifo no original).

Diferentemente da ética kantiana, cujo fundamento é transcendental – um modelo ético fundado na imanência –, Lévinas procura uma experiência pré-original. Sua lei moral, o primeiro mandamento – “tu não matarás!” –, encontra-se encravado no rosto, pois o acontecimento ético pré-original se dá no face a face.

Com efeito, o compromisso ético com o outro ocorre mediante a interpelação e a convocação enquanto chamado à responsabilidade, realizado pelo rosto, motivo pelo qual o outro se torna uma fonte desse mandamento, e o reconhecimento dele é o próprio reconhecimento da alteridade do outro homem: “é no rosto que resplandece um mandamento, como autoridade e envio” (KUIAVA, 2003, p. 200).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo por objetivo repensar os fundamentos da Ética e seu primado em face da Ontologia, a reflexão levinasiana não pretende estabelecer um cânon moral ou pensar a ética como um conjunto de preceitos e regras práticas para o agir moral. Com efeito, o filósofo lituano pretende “precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo” (LÉVINAS, 2010, p.

174), isto é, reabilitar o sentido genuíno da ética como uma ferida aberta pelo outro em mim, cuja racionalidade se funda na responsabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A HISTÓRIA por trás da foto do menino sírio que chocou o mundo. *BBC News*, 3 set. 2015. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150903_aylan_historia_canada_fd>. Acesso em: 17 jun. 2024.

ALMEIDA, Rosemiro Ferreira. *A ética da alteridade de Emmanuel Lévinas: interfaces do outro na experiência do ensino de filosofia no ensino médio na escola EREM - Vicente Monteiro - Caruaru – PE, 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/38649/1/DISEERTA%C3%87%C3%83O%20Rosemiro%20Ferreira%20de%20Almeida.pdf>>. Acesso em 17 jun. 2024.*

BACHELARD, Gaston. *A chama de uma vela*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris, Ellipses, 2011.

DUSSEL, Enrique. *1492 - O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELLISON, Ralph. *Homem invisível*. São Paulo: José Olympio, 2013.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FRANCISCO, Papa. Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios. *Vatican*, Campo Desportivo “Arena” na Localidade Salina, 8 jul. 2013. Homilia. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html>. Acesso em: 17 jun. 2024.

FREIRE, Wesley Fernandes Araujo. *A significação ética do rosto em Emmanuel Lévinas*. Fortaleza, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará. Disponível em: <http://www.uece.br/cmaf/dmdocuments/Dissertacoes2007_Significacao_etica_rosto_Lévinas.pdf>. Acesso em 13 jun. 2024.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

KORELC, Martina. *O problema do Ser na obra de E. Levinas*. Porto Alegre, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2813/1/345068.pdf>>. Acesso em 13 jun. 2024.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

LAURENTIIS, Vera Regina Ferraz de. *Aspectos somáticos da conquista do eu em D. W. Winnicott*. São Paulo, 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp058936.pdf>>. Acesso em 13 jun. 2024.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998.

_____. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

_____. *El Tiempo y el Outro*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006.

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2015 (1998).

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1984.

LÉVINAS, Emmanuel. NEMO, Philippe. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PINTO, Carlos Rafael. Violência existencial contra o corpo. *Ameríndia*, 27 abr. 2017. Disponível em: <<http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/10742/violencia-existencial-contra-o-corpo/>>. Acesso em 13 jun. 2024.

RILKE, Rainer Maria. *Poemas e cartas a um jovem poeta*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

SAMBADO, Cristina. ONU alerta que 34 milhões de pessoas estão a um passo da pobreza extrema. *CNN – Brasil – Internacional*, 24 mar. 2021. Disponível: <<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/2021/03/24/onu-alerta-que-34-milhoes-de-pessoas-estao-a-um-passo-da-pobreza-extrema>>. Acesso em: 18 jun. 2024.

SCHIAVONI, Eduardo. Mãe confessa assassinato de filho adolescente no interior de SP. *UOL*, Ribeirão Preto, 13 jan. 2017. Cotidiano. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/01/12/mae-confessa-assassinato-de-filho-adolescente-no-interior-de-sp.htm>>. Acesso em: 17 jun. 2024.

SEBBAH, François-David. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

WINNICOTT, Donald Woods. 1966 [1964]. *A enfermidade psicossomática em seus aspectos positivos e negativos*, in Winnicott 1989a (W19).

RELIGIÃO COMO POLÍTICA: UMA CONSTATAÇÃO A PARTIR DO ATEÍSMO ANTROPOLÓGICO DE FEUERBACH

João Paulo Rodrigues Pereira*

Resumo: Este trabalho tem como objetivo desenvolver a ideia de religião como política no pensamento de Ludwig Feuerbach, demonstrando que essa concepção se fundamenta no ateísmo antropológico, que surge como consequência da própria necessidade da humanidade. Será utilizado o texto *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*, publicado na obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, que aborda a reforma da filosofia. Ao desenvolver uma crítica à filosofia hegeliana, Feuerbach chega à ideia de religião como política. Além de uma introdução, em que o problema é contextualizado, o texto está organizado em quatro partes. Na primeira, trata-se da reforma da filosofia a partir de uma crítica à filosofia hegeliana; na segunda, desenvolve-se a ideia de negação da religião como a transformação específica de sua época; na terceira, apresenta-se a concepção de religião como política, na qual o Estado assume o lugar de Deus como providência; por fim, na quarta, apresentam-se os traços do ateísmo antropológico de Feuerbach como fundamento da concepção de religião como política.

Palavras-chaves: Religião, Política, Ateísmo, Deus, Homem.

Abstract: This work aims to develop the idea of religion as politics in the thought of Ludwig Feuerbach, demonstrating that this concept is based on anthropological atheism, which arises as a consequence of humanity's own need. The text *Necessity of a Reform of Philosophy*, published in *Principles of the Philosophy of the Future*, which addresses the reform of philosophy, will be used. In developing a critique of Hegelian philosophy, Feuerbach arrives at the idea of religion as politics. In addition to an introduction, in which the issue is contextualized, the text is organized into four parts. The first part deals with the reform of philosophy based on a critique of Hegelian philosophy; the second develops the idea of the denial of religion as the specific transformation of his era; the third presents the concept of religion as politics, in which the State assumes the role of God as providence; and finally, the fourth presents the features of Feuerbach's anthropological atheism as the foundation of the concept of religion as politics.

Keywords: Religion, Politics, Atheism, God, Man.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo desenvolver a ideia de religião como política no pensamento de Ludwig Feuerbach (1804-1872), mostrando que essa concepção é uma comprovação a partir do ateísmo antropológico, sendo este consequência da necessidade da própria humanidade. Essa necessidade surge da constatação de que as transformações religiosas são o que marcam e distinguem cada época da humanidade. Como Feuerbach percebe que a transformação que

* Possui graduação Bacharelado em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Mariana (FAM), Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Teologia dos Jesuítas (FAJE) e Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). É professor de Filosofia no curso de Bacharelado em Filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) desde fevereiro de 2015. Atua também como Coordenador da Comissão Própria de Avaliação (CPA) da Faculdade Dom Luciano Mendes desde 2015. É membro do NDE - Núcleo Docente Estruturante e do CCG - Conselho de Curso de Graduação da Faculdade Dom Luciano Mendes.

marcava sua época era a própria negação da religião, propriamente do cristianismo, conseqüentemente, ao mesmo tempo em que a religião é negada, surge outra forma de religião. Uma religião na qual o céu é substituído pela terra, Deus é substituído pelo Estado – enquanto providenciador – e a oração é substituída pelo trabalho. O próprio homem seria o centro dessa religião, e o ateísmo seria o princípio supremo para tal concepção, pois, ao se rejeitar a antiga forma de religião, rejeita-se também a própria ideia que o homem cria de Deus.

A REFORMA DA FILOSOFIA

Para Feuerbach, reformar significa negar completamente o antigo. “Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade” (FEUERBACH, 2002, p. 14). A força da novidade está em não estar preso ao velho, em se libertar da tradição e em propor algo a partir da realidade do tempo presente – suas necessidades, valores, conflitos, cultura, enfim, da própria condição da época. A força do novo está exatamente em ser novo. E isso seria um fundamento essencial da nova filosofia.

Antagonicamente a esse pensamento, estaria a filosofia de Hegel, que seria reacionária, pois preserva a tradição e, ao preservá-la, impede a força positiva. Por isso, Feuerbach o critica. Segundo ele, a filosofia hegeliana seria uma “síntese arbitrária de diversos sistemas existentes, de insuficiências – sem força positiva, porque sem negatividade absoluta” (FEUERBACH, 2002, p. 14).

Nestes termos, contrariamente a Hegel, que parte do pensamento para chegar à realidade, “o ponto de partida da nova filosofia proposta por Feuerbach é o ser real. A realidade fundamental é a natureza, não a consciência ou o pensamento, que são derivados ou secundários” (ZILLES, 2001, p. 100). Sua reforma não é apenas pensar em um tema diferente e concreto, mas uma nova forma de pensar, na qual o pensamento é produto ou consequência da vivência humana, do homem enquanto homem (CABADA, 1980, p. 7). Vale observar, no segundo prefácio da obra *Essência do Cristianismo*, a declaração que Feuerbach faz de si mesmo, mostrando essa negatividade absoluta e a reforma proposta em sua filosofia:

Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos para poder pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos, mas acima de todos os olhos, fundamento minhas ideias sobre matérias que podemos buscar sempre através da atividade dos sentidos. Não produzo coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos a partir das coisas, e coisa é somente o que existe fora da cabeça (FEUERBACH, 1998, p. 27).

A nova filosofia é radical; a reforma proposta por Feuerbach nega a forma idealista e tem como ponto de partida os sentidos, a própria realidade – não mais o pensamento. Ele “se dá conta do perigo de o pensador apoiar-se demasiadamente em uma razão separada ou desconectada do homem” (CABADA, 1995, p.6). Para reformar, então, não basta simplesmente negar, mas a verdadeira reforma da filosofia deve também corresponder à necessidade da humanidade – a necessidade da época. “O que importa é que o pensamento beba da mesma fonte que é seu próprio sustento e vida: a realidade” (CABADA, 1994, p. 109).

Pode-se perguntar, então: o que marca cada época? Ou melhor, o que distingue uma época de outra para que se possa saber por onde a reforma deve começar? A resposta a essas questões está na religião. Segundo Feuerbach, cada época é marcada pelas transformações religiosas, e são essas que distinguem uma época de outra (FEUERBACH, 2002, p. 14). Isso porque “a religião é algo especificamente humano e, portanto, deve ter sua razão de ser na essência do homem, fundamentando-se na diferença específica humana” (SOUZA, 1994, p. 45). Ressaltando essa importância, em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach afirma: “A religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal – os animais não têm religião” (FEUERBACH, 1998, p. 27). Em outra parte, também declara: “O homem é o começo da religião, o homem é o centro da religião, o homem é o fim da religião” (FEUERBACH, 1998, p. 223). Portanto, a religião é algo específico do ser humano, e é a partir dela que se percebe a necessidade da humanidade.

Conclui-se, então, que a reforma da filosofia estará ligada a uma negação absoluta do antigo, por meio da transformação religiosa da época presente. Em outras palavras, a necessidade da humanidade corresponde a uma necessidade religiosa. Mas qual transformação religiosa é necessária para possibilitar essa reforma? Ou, qual transformação religiosa ocorreu – se alguma já ocorreu – para realizar essa reforma? E ainda, o que Feuerbach entende por religião?

NEGAÇÃO DA RELIGIÃO

Uma das ideias centrais do pensamento de Feuerbach – que, sobretudo, vai ser desenvolvida contundentemente em outras obras e que vai impulsionar sua crítica à religião – é afirmar que a essência da religião é o coração do homem. Isso não significa que a religião reside no coração do homem, nem que o coração é uma forma de religião – não! Feuerbach é taxativo: o coração é a própria religião, é a essência da religião.

Mas o que isso quer dizer em relação à transformação necessária para reformar? A transformação de que ele trata só é possível se atingir o coração do homem. Ou seja, a transformação que cria o novo, que tem a força de negar absolutamente o antigo – o que ele chama de força positiva – tem seu fundamento no coração do homem, que é, propriamente, a essência da religião. Sendo as transformações religiosas o que marca cada época, e sendo o coração do homem a essência da religião, logo, para que haja uma reforma, a transformação deve ocorrer no próprio homem.

Mas o que mudou no homem? O que mudou no coração do homem enquanto essência da religião? Cabe também perguntar, e Feuerbach pergunta: “já houve em nós uma revolução religiosa?” Uma revolução deste tipo, uma revolução no próprio homem, capaz de criar algo novo, diferente das épocas precedentes? A resposta de Feuerbach é categórica e radical: “Sim; já não temos coração, já não temos religião” (FEUERBACH, 2002, p. 14). Ao dizer que não temos coração, ou que não temos mais religião – que é a mesma coisa – Feuerbach quer mostrar que a religião, especificamente o cristianismo, está sendo rejeitada, está sendo negada em sua forma tradicional.

A negação, porém, não é clara, pelo menos num primeiro momento ou numa fase da humanidade, por isso, não é percebida; ela é discreta. Usando as palavras de Feuerbach: “não se quer dizer em voz alta que é negado” (FEUERBACH, 2002, p. 14), pois a religião não é negada, nesse caso, pelos ateus assumidos ou por uma corrente filosófica ateia – pelo ateísmo propriamente dito – todavia, é negada por aqueles que a sustentam, pelos seus próprios fiéis. Não se proclama a negação, não se nega a existência de Deus, não se diz que o cristianismo está errado ou é uma farsa; ele é negado na própria vida: nas ações, nas escolhas e decisões, no lazer, no trabalho, nas escolas e hospitais, nas praças e ruas, ou seja, na forma como as pessoas conduzem suas vidas e na forma como a sociedade se organiza.

O cristianismo, em sua estrutura e com suas mensagens, não satisfaz mais o espírito do homem moderno. Seus discursos e promessas não mais interessam ao homem envolvido pela técnica e pela ciência. “O que ele (o cristianismo) possui não possui de si, vive de esmolas dos séculos passados” (FEUERBACH, 1998, p. 20). Em outro lugar, Feuerbach afirma: “O cristianismo já não corresponde nem ao homem teórico, nem ao homem prático; já não satisfaz o espírito, nem sequer também o coração, porque temos outros interesses para o nosso coração, diversos da beatitude celeste e eterna” (FEUERBACH, 2002, p. 14).

Os homens não estão mais preocupados com a salvação pessoal pregada pelo cristianismo, não sonham mais com o céu, não esperam mais a felicidade num paraíso além-mundo. Não se preocupam mais com a salvação da alma, mas com a salvação do corpo. As preocupações são outras: pelo seu próprio suor, com o trabalho, esperam e buscam alcançar a felicidade no mundo, não mais junto de Deus, mas com os homens, buscando ao máximo satisfazer suas ânsias materiais. A felicidade está na própria sociedade: com o conforto, com as facilidades proporcionadas pelos aparatos técnicos, o homem vai se realizando, esquecendo-se cada vez mais das promessas celestes, da antiga religião. Portanto, “o cristianismo é negado – negado no espírito e no coração, na ciência e na vida, na arte e na indústria, radicalmente, de um modo irrevogável, sem apelo, porque os homens se apropriaram do verdadeiro, do humano, do anti-sagrado, que roubou do cristianismo toda força de oposição” (FEUERBACH, 2002, p. 15).

No prefácio da segunda edição da obra *A essência do Cristianismo*, Feuerbach também é esclarecedor quanto ao assunto:

O cristianismo há muito desapareceu não só da razão, mas também da vida humana, que nada mais é do que uma ideia fixa que está em gritante contradição com as nossas instituições de seguros de vida e incêndio, com as nossas estradas de ferro e carros a vapor, com nossas pinacotecas, nossas escolas de guerra e indústrias, nossos teatros e nossos museus naturais (FEUERBACH, 1998, p. 36).

A negação do cristianismo, a negação da religião como se vê até agora, no entanto, deixa uma dúvida: se os períodos da humanidade são marcados por transformações religiosas, se são essas transformações que possibilitam distinguir um período do outro, como pode surgir uma época nova, como pode surgir um pensamento novo e uma filosofia nova se já não temos coração nem religião? Se já não temos religião, qual é a necessidade da humanidade agora?

A RELIGIÃO COMO POLÍTICA

Com a negação do cristianismo, rejeita-se tudo o que possa ser produzido com o espírito da filosofia antiga. Não se quer saber de nenhuma teologia, e, por mais que se demonstre, argumente e conceba um Deus pessoal, isso não desperta mais o interesse do homem moderno. A própria vida é o que interessa agora. Não se quer teologia, mas antropologia; não se quer Deus, não se quer o Divino, mas o próprio homem. “A religião não mais se ocupará de Deus, mas do próprio homem” (SOUZA, 1994, p. 63). Ou, como Feuerbach vai mostrar categoricamente em *A Essência do Cristianismo*, a teologia é antropologia: “A teologia já de há muito se transformou em antropologia” (FEUERBACH, 1998, p. 20). Consequentemente,

todas as dimensões, características e instrumentos peculiares da religião e do homem religioso vão sendo substituídos por outros não-religiosos, anti-sagrados, e, dessa forma, a religião vai se desfigurando dos seus moldes antigos e configurando-se assim em outra religião. Deste modo,

Para o lugar da fé, entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da igreja, a política; a terra substituiu o céu, o trabalho substituiu a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão. Homens, que já não estão cindidos entre um senhor no céu e um senhor na terra, que se arrojam à realidade com a alma indivisa, são homens diferentes dos que vivem no desgarramento. [...]. Se na prática o homem entrou para o lugar do cristão, então também no plano teórico o ser humano deve substituir o divino (FEUERBACH, 2002, p. 16).

Eis então que surge a religião como política. No sentido originário da religião, o homem não precisa do outro homem; ele encontra em Deus o seu providenciador, o seu protetor – Deus é pai. Ou seja, o homem confia em Deus, espera em Deus, e não no homem. Nesta perspectiva, segundo Feuerbach, só por acidente o homem está vinculado ao outro homem (FEUERBACH, 2002, p. 16). No entanto, como foi exposto, essa forma de religião foi negada na própria vida, e isso significa que o homem encontrou no próprio homem o seu providenciador. Ao encontrar no próprio homem o seu Deus, surge, pois, o Estado. Assim,

Na explicação subjetiva do Estado, os homens reúnem-se pela simples razão de que não creem em Deus algum, porque negam inconscientemente, de modo instintivo e prático, a sua fé religiosa. Não é a fé em Deus, mas a desconfiança em Deus que funda o Estado. É a crença no homem como Deus do homem que explica subjetivamente a origem do Estado (FEUERBACH, 2002, p. 16-17).

Mas o que é o Estado? O Estado é a própria união dos homens, uns completando os outros. “No Estado, os homens representam-se e completam-se um aos outros – o que eu não posso ou sei, o outro pode”. Deste modo, a política é religião, é nela que o homem encontra seu Deus – seu providenciador.

O Estado é Deus. É ele que está ao lado do homem quando ele precisa; se ele está doente, o Estado dá o médico e o hospital; se o homem tem fome, o Estado dá o trabalho; se ele está triste, o Estado proporciona a diversão. O Estado é pai: ele dá ao filho a possibilidade da comida, da roupa, da educação, da saúde e do lazer. Ele tenta fazer cumprir na terra as promessas celestes. Na religião como política, não mais se reza pedindo graça, providência, proteção, mas discute-se, delibera-se e pensa-se como o Estado (Deus) deve agir em benefício do homem.

Porém, como pode o homem trocar a religião pela política e Deus pelo Estado? Como pode o homem abandonar tão facilmente seu protetor e providenciador? Como Deus pode desaparecer assim da vida do homem? Ou melhor, como uma coisa tão grande, fundante e poderosa poderia

desaparecer desse modo? Como expressou Nietzsche: “Para onde foi Deus? [...] Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo horizonte?” (NIETZSCHE, 2001, p. 147).

O ATEÍSMO ANTROPOLÓGICO COMO FUNDAMENTO DA RELIGIÃO COMO POLÍTICA

A questão é que existe um fundamento, segundo Feuerbach, que possibilitou este desaparecimento e, conseqüentemente, a nova religião. Este fundamento existe no próprio homem: “Ela (a política) só pode tornar-se tal (religião) se tivermos na nossa intuição um princípio supremo [...]. Este princípio expresso negativamente é apenas o ateísmo” (FEUERBACH, 2002, p. 16). Feuerbach vai mostrar que Deus é a projeção da essência do homem. Explicitando:

O homem começa por desdobrar para fora de si sua própria essência. Ele transfere seus predicados para um ser superior que ele chama Deus. O homem – tal é o mistério da religião – objetiva seu ser e se faz, em seguida, objeto deste ser objetivado e metamorfoseado em sujeito, em pessoa; pensa-se, objetiva-se como objeto do pensamento de um outro ser, e este ser é Deus¹.

No ateísmo, nega-se Deus, nega-se o sujeito fora do homem, mas isso não significa que os predicados são negados, visto que estes existem no homem como essência de Deus e também no Estado como providenciador, pai e protetor. Por isso, na religião como política, o Estado reivindica o predicado de majestade. O “ateísmo prático é, pois, o vínculo dos Estados, o Estado é o deus dos homens, por isso reivindica justamente para si o predicado divino da ‘majestade’”. E outros predicados além desse podem ser também reivindicados pelo homem, pois os predicados de Deus são as próprias perfeições humanas projetadas no exterior. Deste modo:

Para Feuerbach, negar o sujeito Deus não é eliminar os predicados que dele se afirmam. Esses conservam sua dignidade sem o sujeito Deus, pois devem ser aplicados ao próprio homem. Exemplifica: dizer que Deus é inteligente é projeção da razão humana. Deus é a objetivação da inteligência humana em geral. Dizer que Deus é o ser moralmente perfeito é a projeção da vontade humana. É a lei da moralidade humana personificada. Não Deus, mas a consciência humana é o juiz. Dizer que Deus é amor é a projeção do coração humano. Deus é a essência objetivada do amor humano em geral. Deus não é amor, mas o “amor é Deus”, e fora dele não há outro Deus (ZILLES, 2001, p. 109).

¹ “l’homme comencé par se dédoubler, par projeter hors de lui sa propre essence. Il transfère ses prédicats à un être supérieur qu’il appelle Dieu. L’homme – tel este le mystère de la religion – objective son être et se fait ensuite objet de cet être objectivé et métamorphosé en sujet, en personne ; il se pense, il s’objective comme objet de la pensée d’un autre être, et cet, c’ est Dieu” (HARVON, 1997, p.85.).

Neste sentido, talvez não se pudesse falar em desaparecimento de Deus, mas em reconhecimento, ou reencontro; não de Deus, mas da essência do homem, isso porque o homem projeta para fora de si sua própria essência. O Deus cristão – pai, criador, protetor, providenciador – seria nada mais que a essência do homem projetada para fora de si mesmo. Assim expressa Feuerbach: “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa” (FEUERBACH, 1998, p. 109). Já na nova religião, o homem reencontra sua essência ao cultuar não um Deus fora de si, mas o próprio homem ou, também, por esperar no Estado seu providenciador.

A religião, pensada a partir deste Deus fora do homem, corresponde à infância da humanidade. “A religião representa o estado infantil da consciência humana. [...]. Mas a evolução da humanidade leva o homem a afastar-se cada vez mais de Deus e a dirigir-se cada vez mais a si mesmo” (COLOMER, 1977, p. 390). Na medida em que a humanidade evolui, aproxima-se cada vez mais do reconhecimento de que Deus é a sua própria essência. Por isso, ao enxergar na sociedade que a nova religião é a política, Feuerbach percebe essa evolução do homem, seu reencontro com sua própria essência.

No entanto, apesar das críticas à religião, Feuerbach reconhece que a religião, sobretudo o cristianismo, possibilitou ao homem aproximar-se mais de sua essência. Ao criar um Deus fora de si, o homem estaria vendo indiretamente sua própria essência, porém de forma alienada. “A religião é, portanto, uma etapa do caminho que o homem percorre para alcançar a plena consciência de si mesmo. A religião lhe revela sua essência. Mas, concentrando-a em Deus, ela a despoja, ela a destina à alienação”².

O ateísmo seria, então, o abandono desta alienação, de um deus distinto do homem, e o reencontro de sua essência em si mesmo. Neste sentido, poderia até dizer que o homem é naturalmente ateu, pois o Deus que ele acredita existir exteriormente nada mais é do que sua essência projetada para fora de si. Deste modo, no ateísmo, o homem não é a imagem e semelhança de Deus, mas Deus é a imagem e semelhança do homem. “Este novo ser supremo

² “La religion est donc une étape du chemin que l’homme parcourt pour accéder à la pleine conscience de lui-même. La religion lui révèle son essence. Mais en la concentrant en Dieu, elle l’en dépouille, elle le voue à l’alienation” (HARVON, 1967, p.85).

é o homem” (COLOMER, 1977, p. 390). Portanto, a relação do homem com Deus será uma auto-relação, e a religião política será a devoção às causas humanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nova filosofia proposta por Feuerbach tem como ponto de partida a realidade. Sua pretendida reforma aponta, então, para a necessidade de o pensamento partir das próprias necessidades da humanidade. Chega-se, assim, à ideia de que a necessidade da humanidade corresponde a uma necessidade religiosa, uma vez que é a religião, ou melhor, as transformações religiosas, que marcam e distinguem cada época da história. A necessidade da humanidade corresponde ao reencontro do homem com sua própria essência, projetada num Deus distinto do homem.

Com a evolução da humanidade, o homem começa a confiar no próprio homem, negando, desse modo, a tradicional forma de religião que cultuava um Deus que nada mais era que o próprio homem se projetando exteriormente. A evolução da humanidade possibilitou, então, outra religião, na qual o homem reconhece, em sua própria vida, que o seu Deus é o próprio homem; que o Estado, enquanto homens que se completam, é o providenciador, o protetor, o pai, ou seja, o seu Deus.

A religião como política surge, então, de um princípio que está no próprio homem: o ateísmo. Ao mostrar, com a sua própria vida, que o homem é o seu providenciador, ele nega, conseqüentemente, um Deus diferente do homem; sendo assim, a religião como política não cultua mais Deus, mas o próprio homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CABADA, Castro, M. “El Hombre como Centro del Pensamiento de Feuerbach”, in *Pensamiento*, v. 36, n. 141, 1980, p. 5-7.

_____. *Querer e no querer vivir: el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona: Herder, 1994.

COLOMER, E. Ludwig Feuerbach: un ateo piadoso?. *Pensamiento*, v.33, n. 132, 1977, p. 379-400.

HARVON, Henri, P. *Que sais-je? L'athéisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

FEUERBACH, L. *A essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus, 1998.

FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 2002.

SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

ZILLES, U. *Filosofia da religião*. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

ARGUMENTO DA MORALIDADE A FAVOR DO TEÍSMO EM C.S. LEWIS

José Alex Maia Machado*

Resumo: O estudo sobre Deus na filosofia é marcado por intensos debates seja para defender sua existência ou para negá-la. Aos que defendem, um dos caminhos possíveis é estabelecer a relação entre divino e homens mediante a lei natural. Dentre vários autores que trabalham sobre a questão apresentada, encontra-se C. S. Lewis que, através de sua obra *Cristianismo Puro e Simples*, apresenta argumentos para defender a possibilidade da lei natural ser estabelecida a partir de uma visão cristã de mundo. Para tanto, parte da análise da moralidade, considerando que ela indica a existência de uma Lei Natural que, por conseguinte, indica a existência de uma entidade divina que transmite para os homens conceitos morais. Na exposição desse tema no presente ensaio, será extraído um argumento das partes 1 e 2 da obra mencionada. O argumento visará apresentar a existência da lei natural a partir da moralidade e estabelecer a relação entre a lei natural e um ser divino e que, nesse caso, a melhor explicação dessa perspectiva ocorre através do pensamento cristão. Para alcançar tais objetivos foi realizada uma análise das premissas que compõem cada argumento, apresentando o fundamento de cada uma e a falibilidade de possíveis anuladores das premissas e, conseqüentemente, do argumento.

Palavras-chave: Deus. Lei Natural. Cristianismo.

Abstract: In Philosophy, studying about God has been marked by intense debates to either defend his existence or deny it. To those who defend it, one of the possible ways is to establish a relation between divine and men through natural law. Among several authors who have worked on this issue is C. S. Lewis, who through his work entitled *Mere Christianity* presents arguments to sustain a possibility that the natural law can be established from a Christian worldview. For this purpose, he stems from the analysis of morality for he considers it indicates the existence of a Natural Law which, consequently, indicates the existence of a divine entity that transmits moral concepts to men. In the exposition of this theme in this essay, an argument will be extracted from parts 1 and 2 of the aforementioned work. The argument will aim to present the existence of natural law from morality and to establish the relationship between natural law and a divine being and that, in this case, the best explanation of this perspective occurs through Christian thought. To reach these objectives, an analysis of the premises comprising each argument was carried out, presenting their fundamentals and the fallibility of possible suppressors for those premises, and therefore, for the argument.

Keywords: God. Natural Law. Christianity.

1. INTRODUÇÃO

O objetivo desse artigo é apresentar o argumento de C. S. Lewis contido nas partes I e II da obra *Cristianismo Puro e Simples*. O argumento proposto por C. S. Lewis apresenta a existência de um sentido para o universo percebido a partir da compreensão do certo e errado, e que essa visão é melhor explicada através do cristianismo. Ele considera que a consciência de um padrão de julgamento moral a partir da distinção entre certo e errado evidencia a existência de uma lei natural. Na exposição desse argumento, apresentaremos essa visão e proporemos que ela possa ser utilizada para a defesa do teísmo a partir de uma reformulação do argumento, propondo ser Deus o criador da lei natural.

Após essa parte, apresentaremos argumentos contrários à lei natural e sua criação por Deus. Para nortear as objeções, utilizarei o capítulo 6 da obra *The Miracle of Theism: arguments for and against the existence of God*, de John Leslie Mackie e o capítulo 1 da obra *Good God*, dos autores David Baggett e Jerry L. Walls. Na parte final do artigo, confrontaremos as críticas às ideias de C. S. Lewis para avaliar se o argumento pode ser utilizado para a defesa do teísmo.

1.1 Contextualização do argumento moral

O ser humano vive em sociedade que detém regras colocadas para serem cumpridas. Ao questionar sobre o fundamento dessas regras, pode-se apontar para uma necessidade de organizar melhor a convivência social no intuito de preservação da espécie humana. Entretanto, é possível observar que há pessoas que descumprem essas regras. Posto isso, passa-se a questionar a efetividade das regras e a punição para quem descumpri-las. Além disso, observa-se que, quando alguém se comporta de acordo com as regras sociais é elogiado. Quem age contrário às regras, afirma-se que agiu de modo errado, e quem age de acordo com as regras, afirma-se que agiu de modo correto.

O interessante ao perceber tais situações é que elas evocam a existência de um padrão: distinção entre certo e errado. Esse padrão leva-nos a postular que há uma lei geral na qual essa distinção se sustenta e que fundamenta as ações das pessoas. C. S. Lewis questiona se o padrão de distinção entre certo e errado evidencia a existência de algo para além do que percebemos de modo imediato na realidade.

Dito isso, o objetivo almejado na obra *Cristianismo Puro e Simples* é analisar se o universo é simplesmente como se apresenta a nós ou se há um motivo para que ele seja do modo como é. E havendo um sentido, se há um poder ou realidade que o tenha criado dessa forma. Sobre essa questão, postula-se que

se o universo inteiro não tem sentido, não teríamos como descobrir que ele não tem sentido: semelhantemente, se não houvesse luz no universo e, assim, nenhuma criatura dotada de olhos, jamais saberíamos que ele é escuro. A palavra escuridão é desprovida de sentido.” (C. S. LEWIS, 2017 [1952], p.71)

Essa afirmação evoca a impossibilidade de conhecer aquilo que algo não possui e, ao pensar sobre o sentido do Universo, propõe-se a possibilidade de haver algum sentido para o Universo ser do modo como é. Partindo desse pressuposto, C. S. Lewis investiga se o universo possui sentido ou não a partir de algo comum a todas as pessoas: a moralidade. Na obra *Cristianismo Puro e Simples* são analisadas as diferentes formas de se fundamentar a ação moral e constata-

se que a melhor explicação ocorre pela visão cristã de mundo, e que “a religião cristã não é o tipo de coisa que alguém teria inventado, uma vez que apresenta precisamente o tipo de mudanças que as coisas reais demonstram.” (C. S. LEWIS, 2017 [1952], p. 74). Tal crença religiosa detém a capacidade de combinar a realidade externa e interna do ser humano e explicar o processo de construção e ação da moralidade a partir do modo como ocorrem. No cristianismo tudo é criado por Deus e ele deixa um traço de sua ação para que as pessoas o conheçam. Esse traço é a lei natural.

O argumento proposto por C. S. Lewis transparece a relação entre o sentido do universo com a moralidade. A moralidade é evidenciada a partir do padrão de julgamento moral, a saber: certo e errado. Com isso, é estabelecida uma ligação direta entre a consciência moral do ser humano e o sentido que há no universo, pois ele é percebido a partir da ação do ser humano. Ao questionar essa ligação, nos deparamos com a existência de algo superior a nós: a lei natural. Por conseguinte, passa-se a questionar se a lei natural é autoexistente ou foi criada. C. S. Lewis compreende que a lei natural foi criada por Deus como meio para que o ser humano compreenda o sentido que há no universo.

Propomos a seguir o argumento reformulado para defender essa tese:

Premissa 1: Se existe certo e errado, existe lei natural.

Premissa 1.1: Existe certo e errado.

Premissa 2: Se existe lei natural, existe um criador que está acima dela.

Premissa 3: Se existe um criador para a lei natural e que está acima dela, esse criador é Deus.

Conclusão: Logo, Deus existe.

Para tratar da existência da compreensão de certo e errado, Lewis argumenta utilizando o exemplo de uma discussão na qual o centro de debate é a quebra de uma promessa. A pessoa prejudicada pelo não cumprimento da promessa argumentará que há uma norma a ser cumprida. Quem quebrou a promessa irá argumentar que não há problema em quebrar o padrão ou que houve justificativa plausível para não o cumprir. Nesse caso, ambas as pessoas evocam a existência de um padrão entre certo e errado que reside na lei natural. Esse padrão pode ser explicado a partir das leis físicas ou do teísmo.

As leis físicas explicam o funcionamento do mundo a partir das ocorrências do fato sem ater-se ao sentido que levou a sua ocorrência. Por exemplo, ao observar que jogando um objeto para cima ele cai, analisa-se o que possibilitou essa ocorrência: lei da gravidade, entretanto, não se investiga o motivo pelo qual um objeto foi jogado para cima. Caso essa visão fosse aplicada à

moralidade, seria incompleta pelos seguintes motivos: primeiro, não há uma explicação para o motivo que levou a ocorrência da ação. As leis físicas descrevem o modo como as ações ocorrem e estabelecem uma lei para explicá-las, porém, não revelam o porquê de elas terem ocorrido; segundo, como as leis físicas descrevem os fatos, elas não possibilitam que haja uma forma de ação contrária ao que está estabelecido. Ao descrever o modo como ocorre uma ação, as leis físicas apresentam as características para o entendimento descritivo da ação. Não se atenta, por exemplo, a apresentar situações em que a ação possa ocorrer de modo distinto do descrito. Se aplicada essa visão à moral, sustenta-se que o ser humano possui uma única forma de agir, o que impediria o uso da liberdade. Seria um ser automático que existe para agir de modo pré-determinado sob condições específicas. Não se poderia esperar um resultado distinto do pressuposto. Deve-se ressaltar que, segundo C. S. Lewis,

quando os pensadores antigos chamaram a Lei do certo e errado como “Lei Natural”, na verdade estavam se referindo à Lei de Natureza humana. A ideia era de que, da mesma forma que todos os corpos são governados pela lei da gravidade e os organismos, por leis biológicas, a criatura chamada ser humano também tem a sua lei – com uma grande diferença: um corpo não pode escolher obedecer ou não a lei da gravidade, ao passo que uma pessoa pode escolher se obedece ou não à Lei da Natureza Humana. (2017 [1952], p.30-31,)

Diante da impossibilidade de desobediência das leis físicas, ocorre um impedimento da moralidade ser explicada por esse prisma. A lei natural não obriga o ser humano a segui-la sem questionamentos. Ela apresenta uma via de fundamentação da ação a qual o ser humano pode escolher utilizar ou não. A limitação apresentada pelas leis físicas revela-se como uma impossibilidade de fundamentarem a lei natural.

Passa-se a analisar a possibilidade de fundamentação da moralidade a partir do teísmo. Nesse caso, argumenta-se que há um Deus que se manifesta ao ser humano através da lei natural, inclinando-o a agir em conformidade com o bem. Essa afirmação possui dois obstáculos: primeiro, demonstrar a existência de Deus; segundo, estabelecer a relação entre a lei natural e Deus. Por meio dos escritos de C. S. Lewis é possível responder aos dois obstáculos a partir da mesma estrutura argumentativa, que tem como base a moralidade. Segundo C. S. Lewis,

se houvesse um poder controlador fora do universo, ele não poderia se mostrar para nós como um dos fatos que se dão do lado de dentro do universo – não mais do que um arquiteto de uma casa poderia realmente ser uma de suas paredes, uma escada ou uma lareira. A única forma pela qual poderíamos esperar que se revelasse em nós seria por meio de uma influência ou um mandamento que nos induzisse a nos comportar de uma determinada forma e isso é precisamente o que encontramos dentro de nós. (2017 [1952], p.55)

A resposta para o obstáculo acerca da existência de Deus, proposta por C. S. Lewis, está diretamente ligada à existência da lei natural. Ao perceber a existência dessa lei, nota-se que ela é comum a todas as pessoas, independente da construção moral que elas possuem acerca dessa lei. Há um elemento em comum a todas elas que foi criado com um propósito: mostrar ao homem o caminho para Deus. Com isso, nos deparamos com o segundo obstáculo: a relação entre lei natural e Deus. Ao criar o ser humano e atribuir a ele liberdade e racionalidade, Deus possibilita ao ser humano ter condições de possuir autonomia e agir em concordância com o bem. Contudo, sabendo da possibilidade do homem não agir dessa forma, Deus mostra ao homem, através da lei natural, o modo correto de agir.

A percepção dessa influência se dá internamente ao homem através da consciência moral. Essa consciência moral parte da noção de certo e errado percebido corriqueiramente, é uma distinção intrínseca ao homem. A lei natural não é submissa aos valores morais estabelecidos pelo ser humano, mas é fundamento para eles e deve existir antes deles. O argumento apresentado nos faz questionar se há razões suficientes para aceitá-lo, uma vez que é possível questionar se a partir da compreensão de certo e errado, base da moralidade, é possível inferir a lei natural, ou se há outros fundamentos para a moralidade. Da mesma forma, questiona-se se há razões suficientes para afirmar que Deus existe, e se essa existência pode ser compreendida a partir da lei natural. Para tratar dessas questões, nos tópicos a seguir, analisaremos críticas ao argumento apresentado acima.

2. ANÁLISE CRÍTICA DO ARGUMENTO

Nesta secção, exporemos as críticas ao argumento e, posteriormente, buscaremos respondê-las. Ela está dividida em duas partes: a primeira analisa a existência da lei natural e as críticas de Mackie a essa tese em *The Miracle of Theism: arguments for and against the existence of God*; a segunda analisa Deus como criador para a lei natural e as críticas são expostas a partir do capítulo 1 da obra *Good God* dos autores David Baggett e Jerry L Walls. Logo após a exposição de cada crítica, virão as possíveis respostas a elas. É necessário apontar que as críticas não foram direcionadas a C. S. Lewis ou as suas obras, mas que foram apontadas ao argumento exposto pelo modo como foi construído.

2.1. Análise da concepção de Lei Natural

2.1.1 *Objecções ao argumento*

Nesta secção analisaremos críticas à existência da lei natural, argumentando que a existência de certo e errado está ligada à consciência moral e não à lei natural. O ponto falho no argumento de C. S. Lewis é não considerar o papel da consciência na formulação de juízos morais. Newman compreende que a consciência possui um lugar de destaque nos atos mentais e

distingue dois aspectos da consciência. Por um lado, é um sentido moral que nos provê “os elementos da moral”, particularmente, julgamentos sobre o que devemos ou não fazer, “como tais podem ser desenvolvidos pelo intelecto em um código ético.” Por outro lado, ele é um senso do dever o qual impõe estas prescrições. É nesse segundo aspecto da consciência, como “uma sanção do certo e errado” que Newman se fundamenta. (NEWMAN *apud* MACKIE, 1982, p. 103) (Tradução nossa)¹

A distinção feita por Newman apresenta duas perspectivas da consciência. A primeira delas refere-se à constituição do que se deve ou não realizar, percebendo os ditames da moral que levam a uma determinada ação. A segunda delas refere-se à imposição da consciência em seguir esses ditames estabelecendo um padrão moral. Nesse aspecto, trata-se de um senso de responsabilidade para consigo e as pessoas que levam a agir moralmente.

Para Newman, é possível entender que esse padrão não se dá de modo particular, mas que é passado para as pessoas a fim de que elas tomem as decisões orientadas a partir de valores morais. Segundo Mackie (1982, p. 104), a defesa de Newman parte de três premissas: a consciência é legítima, analisa algo para além do próprio agente e advém de um ser inteligente.

O argumento de Newman apresenta um problema: ao aceitar a premissa de que a consciência é legítima, deve-se recusar as duas seguintes. Ao afirmar a legitimidade da consciência, não se buscará para fundamentar a moral algo externo ao indivíduo, pois ele detém um fundamento racional para tomar determinadas atitudes. Isso demonstra que não há necessidade de analisar o que há por trás da moral. Existe um motivo em si para uma ação ser feita ou não a partir da experiência real da consciência, e não um motivo para além da própria consciência. Entretanto, caso considere as duas premissas seguintes e

se procurarmos compreender criticamente como a consciência existiu e como ela trabalha, então, de fato, faz-nos encontrar pessoas em segundo plano, mas humanas,

¹ Newman distinguishes two aspects of conscience. On the one hand it is a moral sense which supplies us with 'the elements of morals', particular judgements about what we must or must not do, 'such as may be developed by the intellect into an ethical code'. On the other hand it is a sense of duty which enforces these prescriptions. It is on this second aspect, on conscience as 'a sanction of right conduct', that Newman relies.

não divinas. Se nos afastamos da experiência da consciência e buscarmos compreendê-la, é muito plausível ver isto como uma introjeção em cada indivíduo que venha a partir de outras pessoas; em primeiro lugar, possivelmente, a partir dos pais e pessoas próximas, mas, por fim, das tradições e instituições da sociedade dentro da qual ele tenha crescido, ou de alguma parte especial da sociedade que teve maior influência sobre ele. (MACKIE, 1982, p. 105) (Tradução nossa)²

As duas premissas evocam a existência de algo por trás da moralidade, da mesma forma como C. S. Lewis propõe. Contudo, não se trata de uma força divina ou superiora, mas instruções morais repassadas pela família e por instituições sociais. O ser humano, desde o nascimento, já está inserido em um contexto social e tem sua consciência moral construída a partir disso.

Todas essas questões são pautadas a partir da experiência da consciência e não de uma dimensão para além do ser humano como proposto por C. S. Lewis. A experiência real da consciência se constitui como o fundamento da moralidade. O senso de responsabilidade vindo da consciência é o reflexo do padrão moral construído no ser humano e que o leva a agir em conformidade com a compreensão de certo e errado.

2.1.2 Resposta às objeções

Nesta secção não demonstraremos que as críticas expostas estão incorretas, pois de fato há uma lacuna no argumento de C. S. Lewis ao considerar, de modo breve, o papel da consciência moral advinda da construção social. Entretanto, argumentaremos que essa lacuna não é suficiente para anular a possibilidade da existência da lei natural.

A primeira crítica refere-se à compreensão do fundamento do argumento. Na visão de C. S. Lewis, a noção de certo e errado são indícios para a compreensão da lei natural que fundamenta a moralidade. Segundo as críticas, o fundamento da moral é a própria consciência, entretanto, Mackie não demonstra qual o fundamento da consciência, restringindo-se a afirmar que a consciência está nos atos mentais, porém não apresenta qual o fundamento dos atos mentais.

Segundo C. S. Lewis, “[Deus] criou o universo, parcialmente com propósitos que desconhecemos, mas, em parte, em todo caso, para produzir criaturas semelhantes a ele – ou seja, semelhantes a ele no sentido de possuir mentes.” (2017 [1952], p.52). A criatura criada

² If we seek critically to understand how conscience has come into existence and has come to work as it does, then we do indeed find persons in the background, but human persons, not a divine one. If we stand back from the experience of conscience and try to understand it, it is overwhelmingly plausible to see it as an introjection into each individual of demands that come from other people; in the first place, perhaps, from his parents and immediate associates, but ultimately from the traditions and institutions of the society in which he has grown up, or of some special part of that society which has had the greatest influence upon him.

semelhante a Deus é o ser humano. Ao criá-lo, confere a capacidade de raciocinar e compreender o que está a volta dele.

Não obstante, há algumas coisas que existem e que não possuem fundamento a partir do ser humano. Uma delas é a moralidade. Segundo C. S. Lewis, “antes de tudo, ele [Deus] nos conferiu consciência, o sentido de certo e errado, e por toda a história houve pessoas tentando (algumas muito intensamente) obedecer-lhe” (C. S. LEWIS, 2017 [1952], p.84). É a partir da consciência conferida ao ser humano de que há a distinção entre certo e errado que pauta a moral. Dessa forma, o fundamento da moralidade é Deus.

A segunda crítica refere-se às ações morais serem reflexo da responsabilidade, bem como a constituição das normas morais fundamentarem-se em pais e instituições sociais. É fato que a moral revela responsabilidade do indivíduo para consigo e para com a sociedade, entretanto, não é fundamento, pois responsabilidade advém do conhecimento das leis morais, ou seja, a existência da moralidade que gera a responsabilidade.

Ademais, deve-se reconhecer que tanto pais quanto as instituições exercem influência na forma como as pessoas agem. Elas são um reflexo da moral e, portanto, agem após o estabelecimento da moral. Uma observação a ser feita é que são diversas instituições com códigos morais diferentes e se deve escolher qual está correto dentre elas ou, pelo menos, princípios em comum que sejam universais. Sobre isso, C. S. Lewis argumenta que

no exato momento em que você diz que um conjunto de ideias morais pode ser melhor que outro, estará, na verdade, medindo ambos de acordo com um padrão, dizendo que um deles está mais em conformidade com aquele padrão do que o outro. Entretanto, o padrão que mede as duas coisas é diferente da própria moralidade. (2017 [1952], p.41)

Ao comparar os diversos padrões morais existentes para escolher qual é fundamento da moral, estabelece-se a utilização de critérios para realizar essa comparação. Esses critérios a serem utilizados são tomados como fundamentos da moral e evoca-se uma unidade entre eles em torno de princípios determinados que revelam um padrão moral a partir do qual se constitui os diferentes padrões morais. Ao realizar isso, estabelece uma moral padrão e universal para todas as pessoas seguirem. Dessa forma, há um padrão que está para além dos diferentes códigos morais que variam de cultura para cultura.

Isso se deve ao fato de que há diferenças na forma da constituição dos códigos morais, mas que eles não se constituem como uma diferença absoluta, pois há uma base comum entre eles. Essa

base comum é a lei natural, que possui como fundamento básico os pressupostos necessários ao seguimento da moralidade em sua aplicação. Segundo C. S. Lewis,

embora a diferença entre as ideias das pessoas sobre o comportamento digno muitas vezes as faça suspeitar de que não há nenhuma Lei de Comportamento Real Natural, as questões relacionadas a esse assunto sobre as quais somos obrigados a pensar provam exatamente o contrário. (2017 [1952], p.42).

O comportamento digno é a compreensão do tipo de ação que se espera que todas as pessoas tenham. Por vezes, pode-se pensar que esse comportamento é gerado a partir de normas construídas unicamente no meio social. Todavia, tal visão se demonstra um equívoco. O comportamento digno é realizado a partir do segmento das normais morais advindas da consciência moral que, por sua vez, é gerada no homem a partir da lei natural.

Nesta secção, argumentamos que as críticas à lei natural não são suficientes para anular o argumento de C. S. Lewis devido a dois pontos: i) fundamento da consciência moral e ii) padrões diferentes evocam princípios universais para além deles. Acerca do primeiro ponto, observa-se ser uma abordagem deficitária em C. S. Lewis, deixando de abordar com mais profundidade a consciência moral ser gerada a partir da sociedade. Entretanto, a crítica parece estar presa em um círculo vicioso: sociedade gera consciência moral nos indivíduos e os indivíduos geram os princípios na sociedade para gerar a consciência moral neles. Dessa forma, ainda persiste a pergunta de onde se fundamenta os princípios morais, pois todos eles estão centralizados no indivíduo. Argumenta-se que são fundamentados nos atos mentais, mas não se aponta a origem para os atos mentais. Esse tema se relaciona com o argumento antinaturalista de C. S. Lewis presente na obra *Milagres* que não é abordado nesse trabalho, porém que merece de maior atenção por parte da comunidade acadêmica tendo em vista as importantes contribuições dadas.

Acerca do segundo ponto, argumenta-se que, apesar de existir diversos padrões morais distintos, eles possuem princípios universais comuns, indicando para a existência desses princípios anterior à constituição dos diferentes padrões. Com isso, chegamos à pergunta que as críticas se propuseram a responder e não conseguiram: qual o fundamento dos princípios morais? Retomamos, então, a proposta de C. S. Lewis: a lei natural. Essa resposta pode não ser a mais adequada, entretanto é a que melhor se adequa a todos os questionamentos realizados e propõe uma abordagem coerente para fundamentar os princípios morais.

2.2 Análise de Deus como criador da Lei Natural

2.2.1 *Objecções ao argumento*

Nesta secção argumentaremos que, se a lei natural vier a existir, ela não possui um criador divino para ela. As principais críticas a serem desenvolvidas são: i) dependência estabelecida entre teísmo e lei natural; ii) a lei natural fundamentar Deus; iii) história da civilização que apresenta padrões seguidos contrários à existência de Deus. C. S. Lewis argumenta que a compreensão de certo e errado denota a existência de um padrão moral que norteia todas as ações. Esse padrão é a lei natural que explica o modo como as ações morais são realizadas, como deveriam ser realizadas e aponta para algo além da nossa realidade: Deus. Se torna, assim, um caminho para demonstrar a existência de Deus e que foi colocada para o ser humano saber como deveria agir. Porém, essa visão possui lacunas. A primeira delas refere-se ao fato de que a lei natural e a moralidade são dependentes do teísmo. Sobre isso, Rachels afirma que,

em um sentido apropriado, isso torna a moralidade independente da religião. A crença religiosa não afeta o cálculo do que é melhor. Os resultados da investigação moral são neutros sob o ponto de vista religioso. Mesmo que eles possam discordar sobre a religião, os que acreditam e os que não acreditam habitam o mesmo universo moral. (2013, p. 64)

Segundo Rachels, ao estabelecer o que é certo e errado dentro da perspectiva da lei natural, evoca-se a melhor fundamentação racional para determinada ação. Essa visão difere da lei moral a partir dos mandamentos divinos, pois, nesse caso, se deve seguir o que Deus propõe em suas leis. A fundamentação da moral a partir da lei natural estabelece a razão como a responsável por estabelecer os juízos morais. Tal situação demonstra que as pessoas religiosas não estão à frente das não religiosas no acesso aos ditames da moralidade. Ambas possuem a mesma posição para determinar as melhores razões para o que é certo e errado.

Essa crítica de Rachels conecta com a segunda lacuna. Na visão teísta, Deus confere a todas as pessoas racionalidade, e deixou sinais para que o homem percebesse a ordem da criação. Um deles é a lei natural. Mas, se Deus deixou sinais para percebê-lo, por qual motivo não deixou prova de sua existência?

No teísmo apresentado por C. S. Lewis, Deus utiliza de diversos meios para influenciar o homem a possuir comportamento em conformidade com o bem, e um deles é através da lei natural. Entretanto, ele não apresenta meios que comprovem sua existência. Não há sinais exatos de que ele existe. A lei natural utilizada é uma premissa para a existência divina por não

encontrar base empírica, contudo, isso não implica em, necessariamente, existir Deus e ela apontar para Ele.

A terceira lacuna se percebe ao analisar a história da civilização, com enfoque nos portadores dos ensinamentos divinos. Eles utilizaram de argumentos pró-teísmo para motivarem guerras, mortes, enriquecimento pessoal ilícito, entre outros males. Tal fato nos demonstra que o fundamento para uma ação moral não se refere à existência de Deus, mas ao objetivo de beneficiar as crenças e teorias defendidas pelos portadores dos ensinamentos divinos, levando as pessoas a agirem em conformidade com crenças pessoais que denotam a existência do egoísmo como fundamento da moral.

as motivações mais profundas de todos são para se beneficiarem, apesar de que eles poderiam estar enganados sobre qual o melhor curso da ação para seguir. Recorde-se da história de Glauco, do Anel de Gyges da República de Platão, que recebe um anel de invisibilidade e dá a um jovem homem a oportunidade para que aja sem restrições convencionais. O assunto da história é para mostrar que a motivação egoísta é comum para a condição humana: dado a oportunidade de escapar incólume de viver uma existência egoísta, a maioria de nós, provavelmente, agiria assim. (BAGGETT; WALLS, 2011, p. 21) (Tradução nossa)³

O exemplo narrado do Anel de Gyges demonstra que naturalmente as pessoas agem para satisfazer interesses pessoais, para, posteriormente, satisfazer interesses coletivos. A preocupação consigo próprio leva o indivíduo a buscar uma moral que parta da satisfação das necessidades próprias e as articule com o meio social a partir da relação de responsabilidade para com as outras pessoas. O fundamento dessa ação se trata do egoísmo, que não é compatível com a compreensão de bem defendido pelo teísmo. Segundo o teísmo, tudo que existe é bom e naturalmente tende a Deus, que é sumamente bom e suas criaturas boas. Todavia, conforme apresentado, naturalmente há uma incompatibilidade entre a ação natural do ser humano em vista da prática egoísta e a predominância natural do bem.

Sobre isso, é necessário ressaltar que o fato das pessoas se motivarem a agir a partir do egoísmo não implica que elas sejam impedidas de agir a partir de um fundamento externo a elas. Isso se deve ao fato de haver outras motivações conectadas a elas que levam o ser humano a se preocupar com o meio social ao qual está inserido como, por exemplo, preservação da vida, bem-estar social. Além disso,

³ Everyone's deepest motivations are for the sake of benefiting themselves, although of course they might be mistaken about what course of action best does this. Recall Glaucon's story of the Ring of Gyges in Plato's Republic in which a ring of invisibility gives a young man the opportunity to act without conventional constraints. The point of the story is to show that this egoistic motivation is common to the human condition: given the opportunity to escape unscathed from living a selfish existence, most of us would probably do it.

nós devemos acreditar que a moralidade é racional e que ela corresponde com nosso interesse próprio final, a partir de dizer que as demandas da moralidade nos motivam por nada mais que interesse próprio. Pelo contrário, é provável que a motivação de interesse próprio requer a renúncia ao puro interesse próprio. Não está dentro do nosso interesse preocupar-nos apenas com interesse próprio, paradoxalmente, como o melhor caminho para atingir a felicidade é estar preocupado sobre alguma coisa que não seja a própria felicidade. (BAGGETT; WALLS, 2011, p. 23) (Tradução nossa)⁴

A proposição feita por Baggett e Walls busca conciliar o egoísmo que motiva o interesse próprio individual com o coletivo. Todos nós buscamos realizar ações que visem a nossa felicidade, entretanto, por sermos seres sociais, ela perpassa pelo âmbito coletivo. O interesse individual que sustenta as ações humanas tem, em sua base, uma preocupação com o coletivo. Desse modo, o objetivo final da moralidade se refere ao interesse final do ser humano. Ao agir, o ser humano buscará conciliar seus interesses próprios aos interesses coletivos. Isso significa que as pessoas podem renunciar ao interesse próprio, incluindo o egoísmo, para agir, por vezes, contrários ao próprio egoísmo. Contudo, esse fato não implica que o interesse próprio esteja isolado ou recusado. O que ocorre é o uso racional dos interesses, discernindo qual o melhor momento para que se possa agir.

A abordagem proposta por Baggett e Walls não exclui o egoísmo da prática moral, mas demonstra que, apesar do egoísmo não ser fundamento da moral, não implica em estar fundamentado no teísmo. O fato de renunciar em alguns momentos ao egoísmo, não implica em uma anulação dele no âmbito da moral. Sendo assim, o fundamento da moral não condiz com o de C. S. Lewis e, ao ignorar o egoísmo, remete a uma lacuna que parte de um pressuposto que naturalmente somos bons, e que não se sustenta.

2.2.2 Resposta às objeções

Nesta secção, argumentaremos que as críticas podem ser respondidas a partir dos escritos de C. S. Lewis e que elas possuem impedimentos para serem aceitas. As objeções apresentadas possuem coerência e solidez, entretanto, C. S. Lewis propõe resoluções que as respondem. Segundo a primeira objeção, há um equívoco ao colocar a moralidade como dependente do teísmo e sob influência da religião. A partir da obra *Cristianismo Puro e Simples*, C. S. Lewis observa que há um sentido em tudo o que existe. Esse sentido é mais bem apreendido a partir da distinção entre certo e errado que, por sua vez, denota a existência de uma lei natural que

⁴ That we must believe morality to be rational, and that morality corresponds with our ultimate self-interest, is far from saying that morality demands that we be motivated by nothing but self-interest. To the contrary, it's likely that self-interested motivation requires the renunciation of pure self-interest. It's not in our self-interest to be concerned only about our selfinterest, paradoxically, just as the best way to attain happiness is to be concerned about something other than happiness.

rege toda a moralidade e que não se fundamenta a partir da experiência humana. Nesse contexto, indica-se que há a existência de algo para além da própria lei natural, que a antecede, instituindo-a como padrão moral.

Ora, recusando a possibilidade de que a lei natural possa ser um caminho para perceber a Deus, e que seja fundamento da moralidade, compreender-se-ia que as instituições e pais transmitem a moralidade construída a partir de convenção social. Porém, ela não se fundamenta neles, pois eles também receberam a lei moral. Seguindo esse percurso para buscar o fundamento da moralidade, cairíamos em um *regresso ad infinitum*, pois sempre estaríamos questionando sobre o que teria possibilitado adquirir conhecimento da moral ensinado. Segundo C. S. Lewis (2017 [1952], p.30), a lei natural é assim denominada por não haver sua criação a partir de ensinamentos, mas percebida naturalmente pelo ser humano. Ao perceber que está submetido à lei natural, o ser humano questiona acerca do fundamento dessa lei e descobre que há algo para além dele. Esse argumento demonstra que “tudo o que obtive até aqui é Algo que está dirigindo o universo e que aparece em mim como uma lei que me impele a fazer a coisa certa e que me faz sentir responsável e desconfortável quando ajo mal.” (C. S. LEWIS, 2017 [1952], p.56). A lei, inicialmente, não comprova a existência de Deus, mas indica que há algo para além dela mesma. Esse algo criou a lei e o universo e, por conseguinte, conferiu sentido a ele, de modo que as coisas, ao existirem, possuem uma finalidade. A finalidade da lei existir é para que as pessoas possam sempre ter um norte em suas ações que as levem sempre a agir corretamente. É necessário, portanto, compreender o que é esse algo que está por trás dela e o modo como ele se constitui.

Para C. S. Lewis, o processo de compreensão de Deus como criador do universo leva tempo e não é simples, pois necessita do reconhecimento de cada indivíduo de que há um sentido em tudo que existe e que se expressa pela lei natural. Segundo C. S. Lewis, as nossas ações expressam um padrão que está para além de fatos concretos, que não foi inventado e que percebemos a necessidade de obedecer: a lei natural. Ela é uma possibilidade de perceber o sentido que há pois, na visão de C. S. Lewis, o único meio possível que Deus poderia se manifestar ao homem seria por meio de uma influência que o levasse a ter determinados comportamentos e, a consciência moral, nos demonstra que há essa influência dentro de nós.

Nesse ponto, se insere o teísmo. O argumento teísta utilizado não parte de uma verdade revelada, mas inicia das experiências humanas, buscando solidificar o fundamento que há em cada uma delas. Segundo C. S. Lewis, “somente depois que você percebe que existe uma Lei

Moral real e um poder por detrás dessa lei, e se dá conta de que violou tal lei e cometeu erros contra esse Poder – e só depois de tudo isso, e nenhum instante antes disso –, que o cristianismo começa a falar sua língua.” (2017 [1952], p.63).

As experiências humanas permitem ao homem constatar um padrão moral a partir da distinção entre certo e errado. Esse padrão é a lei natural. Ao desenvolver essa consciência moral, o ser humano percebe que há algo para além do universo e que se manifesta a nós através da lei natural. Esse contexto, na visão de C. S. Lewis, é melhor explicado pelo cristianismo pois aborda o modo como as coisas acontecem e como deveriam acontecer seguindo preceitos da lei natural.

Ademais, C. S. Lewis argumenta que as pessoas defensoras do ateísmo cometem um erro ao utilizar o padrão da moralidade, excluindo a lei natural e o teísmo. Todas às vezes que os ateus argumentam contra o teísmo utilizando da moralidade como, por exemplo, para dizer da maldade inerente ao ser humano, deve-se questionar de onde advém esse fundamento. Essa reflexão levará a busca da fundamentação para além da própria moralidade apresentada. Com isso,

no mesmo ato de tentar provar que Deus não existe – em outras palavras, que toda a realidade era sem sentido – descobri que era forçado a admitir que uma parte da realidade – qual seja minha ideia de justiça – era, sim, dotada de sentido. Consequentemente, o ateísmo se revela muito simplista. (C. S. LEWIS, 2017 [1952], p.71).

O argumento proposto a partir da possibilidade da maldade inerente ao ser humano aponta para considerar que o universo pudesse ser cruel e injusto. Para que alguém possa considerar algo como injusto, é necessário que tenha a compreensão do que é justo. Ao pensar no que é mau, pensa-se no que é bom. As expressões mencionadas que possuem sentido negativo necessitam das expressões com sentido positivo para deterem significado, tornando-se dependentes delas. Dessa forma, ao buscar admitir que Deus não existe, e que as coisas não detêm sentido, abre-se espaço para afirmar que, pelo menos uma parte possui sentido, pois ao afirmar que o universo é preenchido por pessoas injustas (fundamento para não ter sentido) se opõe a visão de justiça (fundamento para ter sentido). Além disso, a noção de justiça evoca a distinção de certo e errado que é fundamental para compreender o sentido do universo e constatar a lei natural.

É necessário admitir que a moralidade abre espaço para a compreensão do teísmo. O ateu, ao buscar fundamentar sua visão moral, recorre a meios de explicação que não anulam a possibilidade da fundamentação teísta para a moral. Deus cria tudo que existe e, para ser

compreendido pela criatura, necessita de uma abertura dela para essa compreensão. A dependência não implica em uma nulidade da relação entre teísmo e moralidade, ou invalida a relação, mas explica o modo como o universo é detentor de sentido e detém um criador. Assim, a primeira objeção (não há dependência entre teísmo e moralidade) não se sustenta.

A segunda objeção é: questionar os motivos pelos quais Deus não incutiu no ser humano a compreensão de sua existência. Ao criar a lei natural e conceder ao ser humano a racionalidade, foi permitido a ele compreender a estrutura do universo. Na estrutura do universo, o ser humano percebe, através da racionalidade, que há razões suficientes para a lei natural se sustentar e que ela apresenta a existência de algo para além do universo. Dessa forma, a lei natural é um dos motivos que permite a compreensão da existência de Deus.

A terceira objeção refere-se à possibilidade de fundamentação do universo e da moral a partir do egoísmo. C. S. Lewis responde a essa questão analisando o que é melhor para a sociedade. Segundo ele, “os seres humanos têm algum bom senso e reconhecem que só é possível ter segurança ou felicidade real em uma sociedade em que todos joguem limpo, e que isso se dá porque reconhecem que tentam se comportar de maneira digna.” (2017 [1952], p.48). O comportamento de maneira digna implica em agir em conformidade com o princípio de bem percebido através da lei natural.

A busca por segurança ou felicidade real a partir de quem joga limpo é um fato na sociedade e demonstra a necessidade de se agir em conformidade com o bem, entretanto, não se deve tomá-lo como fundamentação da ação moral, mas como um modo de percebê-la. O reconhecimento do modo que o ser humano deve se comportar se dá por um sentimento de obrigação diante da lei, e esse sentimento ocorre porque, naturalmente, somos seres bons. Na visão de C. S. Lewis,

o cristão acredita que qualquer bem que ele possa fazer venha da vida em Cristo que está dentro dele. Ele não acha que Deus nos amará porque estamos sendo bons, mas que Deus nos tornará bons porque nos ama; isso pode ser comparado ao telhado de uma casa de jardim que não atrai os raios do sol porque é brilhante, mas é brilhante porque o sol irradia sobre ele. (C. S. LEWIS, 2017 [1952], p.99)

O ser humano, de modo específico o cristão, admite que a bondade é uma condição inerente ao ser humano, que Deus assim nos fez devido ao amor que Ele possui por nós e, que através desse amor nos mostra o caminho para agir de modo bondoso. De modo similar a um telhado que reflete o sol, o ser humano reflete a bondade de Deus.

O ser humano conta com o auxílio divino para realizar boas ações pois o cumprimento da lei moral é exigente e, por vezes, desobedecê-la pode se tornar mais atrativo. Caso desobedeça, estaria colocando o egoísmo, motivos individuais acima do bem. Entretanto, o ser humano pauta sua ação visando o bem e, com isso, não se trata de egoísmo. Não se deve, todavia, considerar a não existência do egoísmo. É bastante nítida sua existência. Mas ela não é fundamento da ação moral. Quando o ser humano, age de modo egoísta e contrário ao bem, gera-se um sentimento de angústia e arrependimento, evidenciando um descumprimento da lei natural. Com isso, a terceira objeção (egoísmo como fundamento da moral) não se sustenta.

CONCLUSÃO

Após a análise do argumento moral, observamos um esforço de C. S. Lewis para estruturar uma defesa do teísmo que possa conciliar com a constituição de um sentido da realidade. O esforço de C. S. Lewis é louvável, apesar de compreendermos uma limitação dos argumentos dele em respostas às objeções.

Na construção do argumento moral, observamos que as ações das pessoas apresentam um padrão de distinguir as coisas entre certo e errado. Essa distinção revela a existência de uma lei natural que orienta as pessoas ao modo correto para agir. Assim, passa-se a analisar a constituição da lei natural e se há um criador para ela. Observa-se que algo que está criado para além do homem e acima dos códigos morais apresenta a necessidade de ter sido criada por alguém que esteja para além do homem que, nesse caso, é Deus.

Entretanto, essa estrutura argumentativa não é consenso entre os filósofos. Por isso, analisamos críticas a essa visão em duas partes. Na primeira parte apresentamos a crítica acerca do papel da consciência na formulação da moralidade. Segundo Newman, o próprio ser humano estabelece suas leis morais a partir da consciência moral que possui, e não a partir de alguma lei que possa impelir o homem a agir de determinado modo. É inegável que é deficitária a abordagem de C. S. Lewis acerca do papel da consciência na formulação das leis morais. Todavia, as críticas não são suficientes para anular o argumento de C. S. Lewis. Ao colocar a importância da consciência, nos questiona sobre o que faz com que pessoas distintas busquem ter comportamentos morais similares fundamentados nos mesmos padrões morais. Com isso, a problemática se mantém aberta.

A segunda parte das objeções refere-se a três questões: moralidade dependente do teísmo; qual o motivo para Deus não ter inculcado em nós a consciência de sua existência; uso de argumentos morais religiosos para práticas más. Em relação a primeira questão, a dependência existente refere-se ao fato de a lei natural ter sido criada por Deus. Em relação a segunda questão, Deus apresenta a nós caminhos em que podemos chegar até ele e, inclusive, através da razão e lei natural possibilita que O percebamos. Em relação a terceira questão, infelizmente, é uma prática que ainda ocorre - pessoas que pautam suas ações no egoísmo e justificam suas ações em Deus. Todavia, essa argumentação não impede a defesa do teísmo pois essas ações são causadas pelo homem e não por Deus. Os homens que cometem atitudes más distorcem a compreensão de bem e mal para seu próprio agrado.

Este trabalho buscou apresentar essa temática do autor esforçando para situá-lo dentro de um prisma da filosofia da religião. Sabemos que conciliar fé e razão é uma das tarefas mais árduas empreendidas ao longo de todos os séculos de estudos filosóficos. C. S. Lewis apresenta uma contribuição inegável a esse tema ao propor desenvolvimento de ideias a serem utilizadas por notáveis filósofos, como Alvin Plantinga, e dialogar com a cultura popular, apresentando influência sobre a sociedade até os dias atuais. Através desse diálogo é provável que tenha alcançado mais espaço e impacto em debates públicos do que filósofos acadêmicos. Todavia, para aprofundar na influência de C. S. Lewis e na construção de um pensamento filosófico do autor carece de mais estudos, podendo conciliar as obras estudadas nesse trabalho a outras obras do autor como, por exemplo, *As crônicas de Nárnia*, *A imagem descartada*, *Anatomia de uma dor*, *Abolição do Homem*, *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, *Deus no banco dos réus* e estudos filosóficos desenvolvidos no final do século XX e século XXI, vislumbrando-se como um provocativo cenário de estudos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAGGETT, David; WALLS, Jerry L. *Good God*. New York, EUA: Oxford University Press, 2011.

LEWIS, C.S., *Cristianismo puro e simples*. Trad. Gabrielle Greggensen. 1ª ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017 [1952].

MACKIE, J.L. *The Miracle of Theism: arguments for and against the existence of God*. New York, EUA: Oxford University Press, 1982.

RACHELS, James. *Os elementos da filosofia moral* [livro eletrônico]. Revisão de Stuart Rachels. 7ª ed. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: AMGH, 2013.

GIORGIO AGAMBEN E O ESTADO DE EXCEÇÃO

Romildo Gomes Pinheiro*

Resumo: O artigo trata do biopoder em Agamben em debate com Foucault e Schmidt. Tratamos da relação entre Agamben, Foucault e Schmidt sobre «Biopolítica» e «Estado de exceção». Levamos em conta as seguintes obras de Agamben: *Homo Sacer I e II*, *O Aberto*, *O que resta de Auschwitz* e *Meios sem fins*. Minha argumentação consiste em demonstrar que a leitura de Agamben do biopoder é pautada no abandono da perspectiva de Foucault por meio de um retorno a Carl Schmitt. Ora, este retorno, feito de uma maneira seletiva e hoje em dia objeto de controvérsias, visa dar conta da história contemporânea num duplo sentido: tanto no mapeamento da generalização do estado de exceção no século XX, notavelmente com o advento do Fascismo e do Nazismo, por meio de uma genealogia do estado de exceção nos momentos bonapartistas da história; quanto na apreensão de uma situação de época qualificada de pós-histórica: o fim das filosofias da história do século XX resultou no predomínio da gestão da vida biológica das populações, um diagnóstico presente em autores que trataram do estado de exceção sob o prisma da categoria da aceleração.

Palavras-chave: Agamben. Estado de exceção. Foucault. Pós-história.

Abstract: The article deals with biopower in Agamben in debate with Foucault and Schmidt. We deal with the relationship between Agamben, Foucault and Schmidt on «Biopolitics» and «State of exception». We take into account the following works by Agamben: *Homo Sacer I and II*, *The Open*, *What Remains of Auschwitz* and *Means Without Ends*. My argument consists of demonstrating that Agamben's reading of biopower is based on the abandonment of Foucault's perspective through a return to Carl Schmitt. Now, this return, made in a selective manner and nowadays the subject of controversy, aims to account for contemporary history in a double sense: both in mapping the generalization of the state of exception in the 20th century, notably with the advent of Fascism and Nazism, through a genealogy of the state of exception in Bonapartist moments in history; as well as in the apprehension of a period situation qualified as post-historical: the end of the philosophies of history in the 20th century resulted in the predominance of the management of the biological life of populations, a diagnosis present in authors who dealt with the state of exception from the perspective of the category of acceleration.

Key words: Agamben. State of exception. Foucault. Post-history.

1. INTRODUÇÃO

Agamben se notabilizou na filosofia contemporânea por um modo particular de entrecruzar certas referências teóricas do pensamento contemporâneo com um trabalho paciente de exegese de textos gregos e latinos, combinando a um só tempo interpretação do presente e arqueologia do passado. Esta articulação entre antigos e modernos não é novidade, e atravessa a obra de autores importantes para a compreensão do pensamento de Agamben, como Heidegger e outros

* Professor de Filosofia da Rede Pública do Goiás. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Atua nos seguintes temas: Filosofia Contemporânea, Hannah Arendt, Michel Foucault, Marxismo.

avatares heideggerianos. De modo que a questão que cumpre interrogar é como Agamben recorta na sua perspectiva esta relação entre “antigos” e “modernos”.

Em um texto tratando de questões de método, Agamben resume esta relação entre antigos e modernos assim: “A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este, e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, *essa é relação com o tempo* que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela.” (AGAMBEN, 2009, p. 59)¹ Esta relação com o presente na forma do anacronismo é crucial para apreendermos Agamben. Foucault chama esta relação de presentismo: trata-se de constituir uma relação de presentificação do passado no presente através da análise histórica. (FOUCAULT, 1987) O anacronismo serve para marcar o descompasso do presente histórico em relação ao passado, ao mesmo tempo que guarda com ele um parentesco, uma simbiose, de modo que entre o passado e o presente nós temos uma fusão histórica. Esta perspectiva pode ser encontrada em outros filósofos contemporâneos, razão pela qual cumpre que investiguemos como essa perspectiva é recortada por Agamben.

2. AGAMBEN LEITOR DE FOUCAULT

Para o tratamento do biopoder esta simbiose entre o antigo e o moderno é importante, porque tudo se passa em referência ao modo como Agamben desloca o anacronismo que Foucault identifica nos séculos XVII e XIX em direção ao mundo greco-romano. Em Agamben o antigo regime é deslocado em direção ao mundo clássico, e na representação que Foucault faz do biopoder como intersecção entre processos econômicos e a materialidade das instituições de poder, Agamben põe no lugar a relação entre soberania e vida nua. Não é outra a razão pela qual a frase da *La volonté de savoir* com a qual Foucault designa as sociedades burguesas e as demarca da época clássica pela “emergência da vida natural das populações” nas estratégias do capitalismo – “O homem, durante milênios, permaneceu isto que era considerado por Aristóteles: um animal vivente e no mais capaz de existência política; o homem moderno é um

¹ Ver os comentários de Georges Didier-Huberman, que considera que “Il n’y a de contemporain, pour lui, que ce qui apparaît ‘dans le déphasage et l’anachronisme’ par rapport à tout ce que nous percevons comme notre ‘actualité’.” Razão pela qual, continua o autor, Agamben visa o contemporâneo “dans l’épaisseur considérable et complexe de ses temporalités enchevêtrées. D’où l’aspect de montage, lui aussi warburgien et benjaminien, que prennent souvent ses textes.” (Georges Didier-Huberman, em *Survivance des Lucioles*, Paris, 2009, Les Éditions Minuit, p. 58-60).

animal na qual a política consiste em colocar em questão sua vida natural” (FOUCAULT, 1988, p. 133) , seja objeto da análise de Agamben. Ora, antes de comentar Agamben, cumpre explicar que quando Foucault retoma esta frase de Aristóteles, não se trata de voltar ao paradigma clássico afim de compreender a biopolítica moderna. Ao contrário, interessa-lhe assinalar a ruptura inaugurada pelos tempos modernos. A categoria “biopolítica” designa este limiar histórico, e assim fazendo, nosso autor está atento aos fenômenos de ruptura, de corte no regime de historicidade (FOUCAULT, 1988, p. 134) por meio do estudo da materialidade histórica. Vida e história, natureza e política são realidades intercambiáveis, e não realidade estanques.

Para Agamben este limiar assinalado por Foucault é pensado em referência ao fato de que a política moderna tem um fundo teológico. A procura pelo arcano teológico-político da soberania envolve uma fusão entre o arcaico e o contemporâneo, e esta perspectiva demarca a diferença de Agamben não somente em relação à Foucault, pois onde um vê continuidade o outro assinala ruptura, mas também ao modo como é apreendido a singularidade do Estado de exceção moderno. Assim fazendo, Agamben explica que é “conveniente pois de abandonar o contexto filológico da obra de Foucault para situar os dispositivos em um novo contexto”. (2007, p. 29-300) Ora, a pergunta que cabe fazer é: em qual contexto opera a análise de Agamben? Pelo deslocamento dos limiares históricos que se traduz pela crítica segundo a qual todas as formas de exclusão não devem remontar exclusivamente às formas de poder burguês moderno. A volta até as origens arcaicas do poder soberano visa prolongar a “história do presente” de Foucault, porque Agamben considera “trivial” a indicação de Foucault segundo a qual a soberania política provem da temática da descendência tradicional do poder do *pater* sobre o *domus* - a casa, a esposa e o escravo. Para Agamben, não é por essa relação que se encontra a origem do poder soberano de vida e de morte. No domínio privado, a vida era indiferente ao poder, não tendo nenhuma conotação política. Ela adquire um sentido político somente no poder do *pater* romano sobre a vida de seus filhos, quando estes são capazes de ser cidadãos. Na expressão *vitae necisque potestas*, a vida do filho suscetível de ser destruída aparece como o outro lado do poder soberano do pai. A vida era levada em consideração no interior da cidadania política e a bio-política já estava no domínio soberano do pai como ameaça de morte sobre a vida do filho potencialmente cidadão.

Portanto, diferente de Foucault que considera que estas características são próprias unicamente da modernidade, Agamben considera que a vida natural se inscreve no interior dos ordenamentos políticos já na antiguidade. Se a inscrição da vida na política é um acontecimento arcaico, a marca singular da modernidade é que “o espaço da vida nua, situado a margem da

organização política, termina progressivamente por coincidir com o espaço político, onde exclusão e inclusão, exterior e interior, *bios* e *zoe*, direito e fato entram em uma zona de indiferenciação irreduzível”. (1997, p. 17) Esta indistinção entre o arcaico e o moderno é fundamental para o modo como Agamben rejeita e assume os termos da análise de Foucault sobre o “biopoder”. A questão que cumpre interrogar é se nesta recondução da biopolítica moderna até o arcaico a própria natureza da biopolítica moderna não estaria sendo perdida de vista.

Agamben continua a perspectiva de Foucault na medida em que Foucault foi o primeiro filósofo a ter tentado compreender a política moderna a partir dos conceitos de “bio-política” e de “governo econômico”, leitura que Derrida considera equívoca, pois Heidegger na *Carta Sobre o Humanismo* já salienta o quanto a Metafísica pensa o ser do homem a partir da animalidade². As estratégias mobilizadas por Agamben consistem menos em recusar e em ultrapassar o conjunto das formulações de Foucault, do que a aprofundar e a reformular certas direções da pesquisa do autor. O que há de comum entre Agamben e Foucault é o abandono de todas as representações do político em termos de contrato fundador, de ação política originária que estabelece a passagem da natureza à política pela instituição da soberania, quer falemos de um Hobbes ou de um Rousseau. Em Foucault, esta perspectiva visa ultrapassar as teorias contratuais que justificavam a dominação ou o modo de exercício do poder a partir da legitimidade de uma lei fundamental. A dominação socio-política não pode ser reconduzida a uma lei fundamental que regula as relações de poder estabelecidas entre dominantes e dominados. Trata-se para Foucault de se deter nas tecnologias de poder que colocam em prática o assujeitamento da vida às tecnologias modernas de poder. Já para Agamben é preciso abandonar o princípio de uma lei fundamental que fundamentaria a existência do poder, e colocar novamente em questão a relação entre vida natural e vida política onde se instituem as relações entre política e a violência do soberano. Distanciar-se da ideia de contrato social como lei fundamental da sociedade política significa interrogar o poder a partir das fronteiras que definem as condições de pertencimento político, isto é, a partir dos limites onde o poder se desencadeia como experiência de vida e de morte nas fronteiras das comunidades políticas. Para Agamben, é «tempo doravante de reler o mito da fundação da cidade moderna, de Hobbes à Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção onde a cidade aparece por um momento (que é ao mesmo tempo intervalo cronológico e momento intemporal)

²Retomo esta discussão na nota 30.

tanquam dissoluta.” (AGAMBEN, 1997, p. 115)³. Portanto, está de acordo com Foucault quanto a contestação dos modelos jurídicos do poder. Mas diferente deste, o abandono das teorias do contrato social pela materialidade das relações de poder nas estruturas econômicas modernas nas quais se opera a gestão das populações se faz em referência ao poder soberano,⁴ pois neste se encontra subjacente um limite em que a ordem jurídico-política é suspensa.

Nas obras tratando do biopoder, Foucault o define como o limiar político da modernidade a partir do qual as populações são objetivadas pelo poder do Capital. Diferente das sociedades clássicas onde a vida é neutra diante do poder e onde o soberano se ocupa do corpo unicamente como corpo punível, com o bio-poder as populações são subjugadas ao mesmo tempo pelas tecnologias disciplinares de individualização e pelos procedimentos reguladores de totalização. Na sua primeira crítica à Foucault, Agamben se questiona sobre a zona de indiferenciação, o ponto de interseção no campo do poder que religaria as duas direções das técnicas de individualização e de procedimentos de totalização, que são para Foucault uma das características da “razão política moderna”. “Existe um centro unitário onde a “dupla ligação” política encontra sua razão de ser?” (AGAMBEN 1997, p. 14)⁵. Para Agamben, este ponto permanece oculto nas duas direções do trabalho de Foucault, e é uma das razões pelas quais muitos críticos o acusaram de não conseguir elaborar uma teoria unitária do poder.

É assim que, em segundo lugar, Agamben recusa a ideia de exclusão em Foucault. Foucault descreveu os mecanismos de exclusão institucional que a sociedade põe em prática para aprisionar os loucos e os delinquentes, compartimentando-os em instituições fechadas, produzindo então novas formas de individualidade e de saber. Agamben sustenta que mesmo se a exclusão seja o meio pelo qual a sociedade exclui “o fora” o interiorizando sob a forma da interdição, a exceção soberana tem uma função mais complexa. Ela obedece não à forma da interdição que proíbe, mas à forma da suspensão da ordem, o que faz com que a exceção esteja incluída quando a lei é suspensa. Os campos de concentração, segundo Agamben, representam esta estrutura paradigmática de exclusão que se opera incluindo os indivíduos através da suspensão da lei. Esta é a razão pela qual, segundo Agamben, parece impossível de inscrever

³ Na esteira de Agamben, Roberto Esposito afirma que todas as categorias políticas modernas fundadas sobre “a bipolaridade entre direitos individuais e soberania estática, contribuem à [...] tornar [as relações entre vida e política] ainda mais insolúveis”. *Communauté, Immunité, Biopolitique, Repenser les termes de la politique*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 151.

⁴ Derrida realça esta relação em *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 187-188.

⁵ Toda política comporta uma interrogação de cunho ontológico. Na discussão sobre o poder constituinte este ponto de vista é ressaltado. Agamben remete a distinção entre poder constituinte e poder constituído à oposição entre ato e potência. Quanto à totalização e a individuação, Agamben não apreende o nexo entre os mecanismos disciplinares e de regulação das populações no capitalismo ressaltado por Foucault.

os trabalhos de Foucault sobre as instituições fechadas nesta estrutura de exclusão, uma vez que as estruturas do direito penal, para o caso dos delinquentes, estão ainda presentes no conjunto da ordem jurídica. Não considerando que para Foucault as prisões sejam instituições voltadas para sujeitos fora-da-lei, Agamben observa em relação à Foucault que a estrutura de exceção que define os campos de concentração “é topologicamente diferente de um simples espaço de reclusão⁶”. (AGAMBEN, 1997, p. 28) Este ponto de vista topológico é recorrente em Agamben, e veremos de que modo o autor lhe infunde uma significação cujo nexos com o conceito de Imperialismo não é descartável⁷. Mas sua perspectiva consiste muito mais em mostrar a indissociabilidade entre estes espaços e a ausência de leis.

3. O RETORNO À CARL SCHMITT E SUAS CONSEQUÊNCIAS

No *Homo Sacer I e 2*, a articulação entre o modelo jurídico-institucional e bio-político do poder se encontra nas situações de exceção nas quais o soberano e a vida nua entram em simbiose. A questão é: este modelo teórico é suficiente para lidarmos com a herança deixada por Foucault? Para Agamben, o interesse das teorias que, como aquelas de Schmitt, se evidencia no fato que transforma a oposição topográfica entre “dentro” e “fora” (“amigo” e “inimigo”) em uma relação topológica mais complexa onde se joga o limite mesmo do sistema jurídico (AGAMBEN, 2003, p. 39). Pois nela nós encontramos uma relação singular na qual o termo que é excluído, expulso da comunidade política, é ao mesmo tempo incluso na forma de exceção, onde aquele que é *expulso* da comunidade política reside incluído na sociedade na medida onde ele não pertence mais ao seu conjunto. Este âmbito topológico ou geográfico se define, em primeiro lugar, pelo fato da soberania designar as fronteiras entre o que é excluído e o que é incluso na fundação do sistema político; em segundo lugar, porque o princípio da suspensão da lei como principal tarefa da decisão soberana introduz a ideia que o direito é criado fora do direito, e que as normas jurídicas são submissas em última instância à decisão. (AGAMBEN, 2003, p. 26)⁸ Todavia, esta teoria da soberania não está dissociada de outros

⁶ É o caso de evocarmos a frase de Michelle Perrot em contraponto a Agamben, espécie de alusão explicativa indireta da obra clássica de Foucault: “As prisões, os protótipos dos campos de concentração contemporâneos”, onde os corpos dos detentos assemelham-se àqueles dos campos de concentração contemporâneos (*Os Excluídos da História – Operários, mulheres e prisioneiros*, São Paulo, Paz e Terra, 1988, Introdução).

⁷ Esta será a via seguida por Antonio Negri e Michel Hardt na obra *Império*, Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁸ Este retorno contemporâneo à Carl Schmidt é partilhado por Agamben com boa parte da esquerda intelectual contemporânea, em particular aquela associada ao pós-modernismo, como explica, cada um ao seu modo, William Schneemann e Marilena Chaui. Marilena Chaui em “Retorno ao Teológico-Político”, In. *Retorno ao Republicanismo*, Minas Gerais, Ed. UFMG, p. 93-134, contrapõe o ponto de vista da democracia radical assentado em uma crítica do teológico-político em Espinosa, contra Carl Schmidt, autor que se apoia na afirmação da transcendência do poder teológico-político. Esta estratégia teórica também pode ser encontrada em Antonio Negri,

pressupostos do pensamento de Schmidt, na falta dos quais a análise de Agamben se associa com as posições conservadoras assumidas por este.

Na *Teologia Política* o soberano é aquele “que decide a situação excepcional”, (SCHMIDT, 1988, p. 15) ocupando uma posição-limite por sua capacidade de suspender *in toto* a ordem do Estado. Só que este decisionismo do Soberano é inscrito em uma genealogia onde nós passamos do teológico ao político com as soberanias dos Estados modernos como um processo de secularização seguido pela leitura do desenvolvimento do Estado a partir da antítese entre deísmo e teísmo. Na fórmula de Schmidt, “Todos os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”, nós encontramos sumariado uma definição forte da secularização. (MARRAMAIO, 1997, p. 56) Considerando a evolução do Estado moderno, houve uma secularização do núcleo que sustenta a analogia entre teologia e direito com a transferência de prerrogativas do Legislador Divino para o Legislador Mundano. Em função disso, Schmidt recusa o pressuposto Deísta do moderno Estado de direito, sumariado nas concepções liberais e positivistas do Estado, cuja evolução é dada pelo Estado neutro do século XIX ao Estado técnico-administrativo do século XX. A este Deísmo, opõe-se o Teísmo do autor da *Teologia Política* que inscreve sua teoria do soberano como aquele que decide sobre as situações de emergência numa linha evolutiva que vai dos primeiros teóricos da soberania, como Bodin e Hobbes, até o pensamento católico contra-revolucionário de De Maistre, De Bonald e Dono Cortés. A secularização implica aí o elo de ligação entre teologia política e decisão soberana (MARRAMAIO, 1997, p. 59), e, historicamente, após a Revolução Francesa o período de esplendor das soberania europeias entrou em decadência. De outro lado, o Liberalismo corresponde a um período fracassado de Neutralização da política entendida como guerra pela existência entre amigos e inimigos, de modo que, por exemplo, a República de Weimar é criticada pelo seu liberalismo parlamentar cujas discussões públicas infundáveis acabaram por protelar a decisão soberana pela manutenção da existência do Povo.

De fundamental importância é a contradição entre “amigo” e “inimigo” no interior dessa teoria da soberania. Para o jurista de Weimar aquilo que diferencia a política como motivação e atividade é a distinção entre amigo e inimigo, e nesta acepção a política é basicamente

que igualmente contrapõe Espinosa a Carl Schmidt. Evocarei Schneemann em seguida. Já quanto a mim, a estratégia consiste basicamente em confrontar criticamente Agamben, de um lado, com o marxismo, e, de outro, com Arendt e Foucault, ambos retomados por Agamben de modo estritamente seletivo, pois não discute com profundidade a obra de cada um destes autores no seu conjunto e nem naquilo que se refere à oposição entre *bios* e *zoé*. A figura do inimigo ou fora-da-lei em Arendt e Foucault, por exemplo, comporta uma proximidade com Agamben que torna derrisório a referência constante à Schmidt.

apreendida como guerra pela existência física de um povo. O político precede o Estado (ou o Estado é posto pelo político), a decisão precede a norma (a decisão põe a norma, mesmo estando adstrita ao sistema jurídico), assinalando-se aí o primado da política como guerra contra o inimigo público pela existência vital de um povo. Há uma relação essencial entre o momento da decisão soberana e o critério distintivo do político dado pela fórmula amigo-inimigo, sem a qual a política em Schmidt não é compreendida.

Sem considerar estes aspectos, Agamben destaca apenas a decisão sobre a exceção, e retoma em seguida a obra *O Nomos da Terra* afim de pensar o conceito de soberania do Estado-nação como uma estrutura originária na qual se enraíza o Território e a Ordem normativa de um povo. Este aspecto normativo é dado pela estrutura da exceção, que é posta pelo jogo entre inclusão-exclusiva e a força da lei na forma de sua suspensão. Já o aspecto territorial, diz respeito à inscrição deste normativo nas fronteiras do Estado-nacional e além. O territorial é aqui passível de um deslocamento infinito, com o que a própria Terra constitui o seu limite último. É assim que Agamben afirma que a soberania determina a relação “entre localização (*Ortung*) e organização (*Ordnung*), que constitui o ‘nomos da terra’ é muito mais complexo do que descreve Schmidt, e contém uma ambigüidade fundamental, uma zona de indiferença ou de exceção não localizável que, em última análise, termina necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito”. (AGAMBEN, 2002, p. 70)⁹ A questão é: qual o limite deste deslocamento? Ou não seria as situações de exceção em princípio não-localizáveis,

⁹ Para citar a frase onde penso se encontrar o essencial do pensamento de Agamben sobre a exceção: “onde o interesse das teorias que, como a de Schmitt, transformam a oposição topográfica em uma relação topológica mais complexa, em que está em questão o próprio limite do ordenamento jurídico. Em todo caso, a compreensão do problema do estado de exceção pressupõe uma correta determinação de sua localização (ou de sua deslocalização). Como veremos, o conflito a respeito do estado de exceção apresenta-se essencialmente como uma disputa sobre o locus que lhe cabe” (AGAMBEN, 2004, p. 39) Trata-se de um espaço geográfico, onde, na explicação do polonês Zygmunt Bauman, em *Globalização – as consequências humanas*, localização e deslocalização, ou, em termos deleuzianos, territorialização ou desterritorialização, devem ser pensados conjuntamente, particularmente nos tempos de globalização, pois correspondem, respectivamente, de um lado, a certas franjas populacionais fixadas em certos espaços administrados à margem da lei, e, de outro lado, à deslocalização pela liberação de fluxos ou movimentos de informação e de capitais. Uma polarização espaço-temporal que, em termos de classes sociais, corresponde, no vocabulário de Bauman, às elites extraterritoriais cada vez mais globais operando num presente perpétuo, e o restante das populações fixadas ou localizadas em certos espaços que impossibilitam a liberdade de movimento, como as prisões. “Normais” significa incluídos no centro global, e “anormais”, que orbitam as franjas da margem da lei nas periferias do sistema (*Globalização – as consequências humanas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1999, p. 8-9). Além de Bauman, este aspecto espacial destacado por Agamben na sua análise do estado de exceção também não deixa de comportar uma relação essencial a Heidegger, para quem o modo de ser do *Dasein*, sua abertura ontológica como ser-no-mundo, reside numa facticidade que se inicia no que é mais topológico enquanto localização (Benedito Nunes, *Hermenêutica e Poesia – O pensamento poético*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, p. 63). Aliás, o próprio Bauman, ao mencionar os efeitos da mobilidade e da aceleração sobre a auto-constituição das sociedades, não deixa de estar próximo de Heidegger acerca do questão do ser-no-mundo e do *Mitsein* cotidiano. É que a passagem do inautêntico impessoal para o si-mesmo autêntico é descrita pelo autor de *Ser e Tempo* como mobilidade ou movimento da existência nas estruturas de um cotidiano espacial, pois pressupõe uma relação ao Nós Comunitário que é antes de tudo dado nos limites do cotidiano e sua superação pela atestação de si mesmo.

isto é, justamente caracterizadas pela eliminação do espaço e das fronteiras dos Estados? Nas páginas de *Der Nomos der Erde*, Schmidt dá a seguinte resposta. Demonstra que o término da 1ª Guerra Mundial se dá com o final da centralidade da Europa e a decadência do *ius publicum europaeum*. De modo que se esgotou um ordenamento internacional espacializado – que é o westfaliano – que procurou colocar a guerra nos rituais europeus, e, no seu lugar, nasce a Sociedade das Nações como uma Instituição desespacializada, e voltada a garantir a Paz Perpétua no mundo inteiro e não só na Europa. Sua função era ser um ordenamento Europeu e Global. Neste contexto histórico, se afasta o agressor como *justus hostis*, senão um criminoso no sentido penalista do termo, isto é, um fora-da-lei (*outlaw*) a que não se deve reconhecer nenhum direito, assim como não se deve reconhecer nenhum direito aos infiéis da doutrina do *bellum iustum*. Assim, finaliza Schmitt, se destrói uma autêntica obra mestra da razão humana, que havia requerido um fastidioso trabalho jurídico, durante séculos, e que não havia requerido nenhuma guerra de extermínio no território Europeu. (AGAMBEN, 2002, p. 96-113) Como vemos, questões de cunho geopolítico e histórico estão associadas ao desdobramento do Colonialismo e do Imperialismo na pluma de Schmidt, mesmo que não consideradas devidamente quando Schmidt considere apenas o espaço europeu que se estendeu até a 1ª Guerra Mundial, separando-o dos espaços coloniais dos Imperialismos de Ultramar e Continental.

Agamben assume a descrição histórica de Schmidt segundo a qual o Estado de Exceção se generalizou quando as guerras espacializadas do Continente Europeu chegaram ao fim após a 1ª Guerra Mundial. A desagregação do *nomos* da Terra a partir da 1ª Guerra Mundial, quando, na explicação de Schmidt, as guerras espacializadas da Europa foram substituídas por uma guerra civil mundial regulada por decretos emergenciais, condenando os *outlaw* aos campos de concentração, constitui a fratura histórica a partir da qual se desdobra a análise dos campos por Agamben. A articulação com Arendt passa a ser decisiva, pois recobre justamente o mesmo corte histórico do nosso autor, e, como explica Agamben na introdução da obra *O Poder Soberano e a Vida Nua*, esta retomada supri as supostas ausências da filosofia de Foucault quanto a uma análise dos campos de concentração. Ao âmbito do tratamento da política como guerra entre amigo-inimigo, Agamben substitui este último pelo indivíduo sem direitos dos campos de concentração nazi, articulando aí implicitamente a figura do *outlaw* na definição de Schmitt com a figura dos indivíduos sem direitos humanos.

É na obra *Estado de Exceção*, esta historicização é prolongada. A ênfase no aspecto espacial do Estado de exceção e sua inscrição numa teleologia histórica que se estende da época antiga

até os campos de concentração de Aushwitz, indo até as cidades pós-industriais com seus guetos de segurança e as zonas de espera¹⁰ nos aeroportos internacionais, exigia implicitamente uma historicização do estado de exceção. Nesta obra, além de retomar a teoria da soberania de Schmidt e mostrar sua intersecção com Benjamin, Agamben inscreve o estado de exceção moderno nos diferentes decretos oriundos dos períodos bonapartistas da história da França e da Alemanha, ressaltando sua diferença em relação ao Estado de exceção antigo.¹¹

Todavia, se em Marx e Engels as causas do Estado de exceção nos períodos bonapartistas da história moderna residem na luta de classes, para Agamben sua razão de ser repousa nas “necessidades históricas”. Tudo se passa como se Agamben questionasse: mas o que causa o Estado de exceção nos tempos modernos? A resposta do autor é que nos momentos de necessidade, isto é, nas situações de emergência e crise, um poder Executivo Autoritário pode se subtrair à ordem jurídica e governar por decretos afim de gerenciar as crises. Na explicação de Agamben, “somente com os modernos é que o estado de necessidade tende a ser incluído na ordem jurídica e a apresentar-se como verdadeiro "estado" da lei. O princípio de que a necessidade define uma situação particular em que a lei perde sua vis obligandi (esse é o sentido do adágio *necessitas legem non habet*) transforma-se naquele em que a necessidade constitui, por assim dizer, o fundamento último e a própria fonte da lei” (AGAMBEN, 2003, p. 43).

4. ESTADO DE EXCEÇÃO E PÓS-HISTÓRIA

Temos descrito até aqui que Agamben apreende a biopolítica dos Estados Modernos por meio da ênfase na dimensão geográfica do Estado de exceção. “Dentro” e “fora”, “interno” e “externo” são categorias de ordem espacio-geográfica. Os direitos se encontram ausentes nesses territórios específicos. No plano político, sua definição sumária do soberano como aquele que decide nas situações de emergência no travejamento da relação entre amigo-inimigo nas

¹⁰ Sobre as zonas de espera a referência se encontra em *Moyens sans fins*, op. cit., p. 45. Esta questão encontrou desenvolvimento teórico no ensaio de Paula Arantes, “Zonas de Espera”, In. *O Novo Tempo do Mundo*, São Paulo, Boitempo Editoria, 2013, pp. 140-202.

¹¹ Para a viragem do Estado de exceção moderno, Agamben considera os decretos de Napoleão Bonaparte, cf. pp. 22. Para o Estado de exceção antigo, o modelo é oferecido por Roma, que corresponde ao último capítulo da obra (AGAMBEN, 2011, p. 113-134). Sobre Roma, o assunto de Agamben encontrou desenvolvimento teórico em Gramsci, como veremos, ao desenvolver o ponto de vista de análise do atraso na não-formação nacional na Itália. Sobre o caráter volúvel dos decretos, em contraponto à estabilidade das Constituições dos Estado Modernos, a referência explicativa clássica é Hannah Arendt na sua análise histórica sobre a instituição dos decretos pelos Imperialismos Continentais nas colônias européias (Hannah Arendt, *A Herança da Ilegalidade*, In. *As Origens do Totalitarismo*, São Paulo, Cia das Letras, 1989, p. 275 e seguintes). Também Carl Schmidt situa a generalização do governo por decretos como um modo de aceleração do legislador a partir da 1ª Guerra Mundial, um modo típico de governo nas situações históricas de crise política e emergência social e econômica.

situações de guerra impede nosso autor de uma apreensão que valorize o âmbito do direito e da política numa perspectiva que envolva as classes e grupos sociais, um quadro de referência mais amplo, portanto, que, como vimos, está presente tanto em Marx quanto em alguns dos seus seguidores. Na articulação entre antigos e modernos não somente o limiar histórico que separa o cesarismo clássico do cesarismo moderno não foi devidamente problematizado, como faz Gramsci, por exemplo, como também a temporalidade histórica da exceção foi transformada num *telos* histórico que se desdobra do arcaico até o contemporâneo. Ora, esta apreensão teleológica da biopolítica e do estado de exceção tem uma razão de ser histórico-contemporânea.

A tendência a governar por meio de decretos emergenciais voltados a gerir situações de crises pelos poderes executivos passou a adquirir um lugar central após a 1ª Guerra Mundial nas democracias Ocidentais. Carl Schmitt apreendeu a natureza desta mudança histórica através do estado de exceção como garantia da Ordem Constitucional para o período em que o Estado de exceção serve de garantia para a economia do capitalismo contemporâneo. Ora, esta formulação serve para Agamben reconstituir de maneira presentista os tempos atuais após a *débauche* dos regimes comunistas e o chamado fim da história.

Este ponto de vista que procura intrinsecar um horizonte presentista na história com a questão do biopoder é particularmente desenvolvido na obra *L'Ouvert* (Agamben, 26), particularmente pela explicação do conceito de pós-história.

Na verdade, desde o *Homo Sacer I*, (p. 68-69), Agamben se referencia em Kojève (*Absolute na História*) e Heidegger (*Ereignis*) afim de desenhar os contornos de uma temática acerca do fim da história e o fim do Estado como horizonte incontornável do contemporâneo. A questão que evocará Agamben diz respeito à significação do termo pós-história na tematização do Estado de Exceção, porque a biopolítica como gestão emergencial da vida biológica das populações somente advém plenamente com o fim das filosofias da história. Esta perspectiva retoma um pequeno artigo de Agamben escrito em 1992, intitulado “Notas sobre a política” (*Moyens sans fins*, 2002), onde as duas referências filosóficas de Agamben sobre o tempo e a história tanto no *Homo Sacer I* quanto no livro *O Aberto*, Kojève e Heidegger, são cruzadas num mesmo cipoal argumentativo. Agamben faz uso novamente das elaborações de Kojève sobre o fim da história, assim como das reflexões do “último” Heidegger sobre o *Ereignis* [evento] como o fim da história do ser, para dar conta de uma pensamento que tome em conta a questão do fim da história e do fim do Estado em conjunto. Pensar a extinção da soberania do Estado ao mesmo

tempo que o acabamento do *telos* que constitui nosso regime de historicidade são duas tarefas que se impõem ao nosso tempo.

O fim do Estado significa a ausência de um poder separado da comunidade do homens. Um poder separado, alienado da vida social, produz formas de abandono social que encaminha à crítica a toda separação. Agamben encontraria em Pierre Clastres e a definição de poder nas sociedades primitivas, assim como no Marx da *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel, duas referências quanto a apreensão do poder como instância separada da sociedade, incorporando-o nas mediações da vida social.

Quanto à questão do fim da história, envolve duas questões, uma que diz respeito ao arcaico e outra ao contemporâneo. Estas duas questões correspondem no livro “O Aberto” a uma análise dos discursos tratando da vida na tradição Ocidental, e, de outro, a uma retomada de Kojève e Heidegger tratando do “contemporâneo” nas suas filosofias da história. Para o primeiro ponto, do *De Anima* de Aristóteles passando pela medicina experimental de Bichat no século XIX até Heidegger discutindo as cesuras entre o animal e homem,¹² Agamben mostra que o conceito de

¹² A título didático, divido esta obra do seguinte modo: o âmbito do arcaico corresponde aos capítulos de 2 a 8. No capítulo 4 Agamben explica o seu propósito de fazer uma genealogia do termo “vida”, prosseguindo uma linha de investigação dedicada a pensar a oposição entre *vida* e *zoé*. Já o âmbito do contemporâneo, corresponde aos capítulos iniciais tratando de Kojève e Bataille (Cap. 1 e 3), e dos capítulos 10 ao 20. Mais particularmente, o âmbito contemporâneo corresponde aos 5 últimos capítulos tratando de Heidegger, cuja oposição entre propriedade e impropriedade elaborada em *Ser e Tempo* determina a linguagem política da obra. Agamben elabora uma leitura de Heidegger nesta obra que envolve vários textos, mas seria possível focar os pressupostos deste programa de pesquisa voltado a fazer uma genealogia da vida na tradição Ocidental como uma retomada da *Carta Sobre o Humanismo* de Heidegger. : “De la même manière, le terme d’ « animal », implique déjà une interprétation de la ‘vie’ qui repose nécessairement sur une interprétation de l’ étant comme Çcür} et cpûoiq, à l’ intérieur desquels le vivant apparaît. Mais, en outre, et avant toute autre chose, reste à se demander si l’ essence dé l’ homme, d’ un point de vue originel et qui décide par avance de tout, repose dans la dimension de l’ animalitas.” O que significa, explica Heidegger, que “La métaphysique pense l’ homme à partir de l’ animalitas, elle ne pense pas en direction de son humanitas. La métaphysique se ferme à la simple donnée essentielle, que l’ homme ne se déploie dans son essence qu’ en tant qu’ il est revendiqué par l’ Etre. C’ est seulement à partir de cette revendication qu’ il ‘a’ trouvé là où son essence habite.” p. 80. In *Questions III*. Gallimard: 1990, p. 79-80. No capítulo “Sans regne” da obra da qual estamos tratando, Agamben considera que o humanismo é uma máquina antropológica que situa o homem entre uma natureza celeste e uma natureza terrestre. A prova é o discurso de Pico de Mirandola que equipara o discurso da dignidade do homem a uma situação pós-teológica em que o homem, não possuindo essência alguma e nem vocação específica, o homem é constitutivamente não-humano, de modo que, diz Agamben, a descoberta humanista do homem é a descoberta da ausência a si-mesmo, de sua irremediável ausência de dignidade. Cf. *op. cit.* p. 51-54. O desdobramento e o contraste com a perspectiva de Heidegger acerca do Humanismo é notável. Ao mesmo tempo que Agamben prossegue Heidegger, em primeiro lugar na identificação do Humanismo no ideal da livre disposição da humanidade e na descoberta da sua dignidade, uma tradição que remonta à República Romana em conjunção com o Helenismo, continuando no Renascimento e o Classicismo alemão do século XVIII, e em segundo lugar na crítica desta tradição por determinar a humanidade do homem a partir de uma determinação do ente na sua totalidade, por meio de uma interpretação fixada da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, de modo que todo humanismo é metafísico, pois repousa sobre uma interpretação sobre o ser do ente; de outro lado, Heidegger ao invés de simplesmente constatar o esgotamento desta linhagem no niilismo contemporâneo, procura restituir a verdade do ser esquecida pela Metafísica através de uma rememoração ontológica, de modo que a essência do Homem pertence à verdade de um Ser Historial. Do mesmo modo que toda determinação do animal como animal repousa sobre uma interpretação do ser do ente que

vida tornou-se cada vez mais problemático no pensamento ocidental. As divisões no interior do conceito de vida entre vida vegetal e vida animal, vida orgânica e vida natural, vida animal e vida humana, atesta uma indeterminação na história do conceito de vida. Sua conjunção e sua separação traduz no fundo uma questão política: de uma fusão comunitária das formas de vida nós passamos para um poder político separado da sociedade, de modo que existe uma fratura no interior do ser humano que coloca o problema político de saber em quais circunstâncias existe uma divisão no humano que é ao mesmo tempo uma composição com o reino natural. Problema da separação entre “estado de natureza” e “contrato político, para retomar a linguagem dos contratualistas. Interrogar o que o homem significa “se perguntar de qual maneira – no homem–o homem foi separado do não-homem e o animal do humano” (AGAMBEN, 2012, p. 34), uma questão de práxis, mas que é resolvida pelas decisões pelo alto segundo Agamben. Heidegger aparecerá como a última etapa desta linhagem biológico-metafísica, como atesta por exemplo o livro *A Origem da Obra de Arte* com a distinção entre mundo e Terra, e a resolução deste “conflito” pela referência à relação entre obra e Povo (*Volk*). (AGAMBEN, 2012, p. 100) Para o segundo ponto, Agamben continua a retomar Heidegger afim de pensar a política, agora considerando que o conceito de *Ereignis*, o evento ou acontecimento último, é decisivo para pensar uma política como uma apropriação na qual aquilo que é apropriado é subtraído ao destino histórico. O acabamento do destino histórico significa que os seres humanos devem se apropriar do seu destino histórico, fazer com que a impropriedade se torne aquilo que é próprio. Ora, a apropriação daquilo que é impróprio, nota Agamben, deve deixar o campo livre para uma vida humana e a uma política não Estatal e não jurídica que não foi ainda pensado em toda sua radicalidade.¹³

Já sobre a presença de Kojève em *O Aberto*, dois pontos merecem atenção. Em primeiro lugar, a relação entre a questão antropológica do humano e o tema do fim da história. Em Kojève a questão antropológica do humano é colocada em relação com o tema do fim da história: neste

é antes de tudo metafísica, pensar o homem além do Humanismo pressupõe pensá-lo na sua proveniência essencial, uma proveniência que para uma humanidade histórica como a nossa repousa sobre o futuro. Este último ponto da análise de Heidegger é eliminado por Agamben na sua análise do Humanismo em *O Aberto*. Vemos também que esta obsessão de Agamben com os Romanos, além de Arendt e Gramsci, provém de Heidegger em *A Carta sobre o Humanismo*. A crítica do Humanismo, como sabemos, ganhou grande expressão teórica em Althusser, Foucault e Derrida na França. Em *O Aberto*, Agamben chama o Humanismo de máquina antropológica, e deduz o funcionamento do dispositivo humanista de pensar o homem civilizado em contraponto ao bárbaro da crítica da exclusão de matriz schmidtiana voltada a pensar as polarizações entre o externo e o interno no estado de exceção. A máquina antropológica se encontra determinada pelo dispositivo de exceção que pensa a civilização histórica numa relação de exclusão com o bárbaro ou selvagem das colônias (ver págs. citadas 63-64).

¹³ Agamben recusa o conceito hegeliano de reconhecimento em favor dos conceitos heideggerianos de propriedade e impropriedade. Cf. *O Aberto*, op. cit. p. 124.

regime epocal, o homem deve desaparecer, de modo que todo o resto das coisas deverá não mais existir como produto da cultura. Mas ao mesmo tempo, nota Agamben, Kojève desenvolve uma série de notas sobre o fim da história e o estado presente do mundo, onde não é exatamente possível saber se se trata de um argumento sério ou de uma ironia. Nos anos que seguiram a redação do tema hegeliano-marxista do fim da história, Kojève analisa que o fim da história, não é um evento futuro, mas um acontecimento presente. Depois da Batalha de Iena, a vanguarda da humanidade atingiu o termo da evolução histórica do homem, e depois disso, tudo que sucedeu foi apenas o fato dos demais países atrasados tirem simplesmente que acelerar seu desenvolvimento histórico visando queimar as etapas perdidas em relação ao mundo moderno. No tempo pós-histórico, os Russos e os Chineses são virtualmente os Estados Unidos de hoje, isto é, americanos ainda pobres, mas que um dia chegarão lá.

Só que, na análise de Agamben, a questão da apropriação de um evento fundador último, assim como a modernização das periferias retardatárias chegaram ao fim. Isto é, as potências históricas tradicionais que na perspectiva hegel-kojeviana e na de Heidegger que procuravam o despertar histórico-político dos povos, foram transformadas em espetáculos culturais e experiências privadas, perdendo toda eficácia história. De modo que, com este eclipse, “a única tarefa que parece ainda conserva um pouco de seriedade é tomar em conta a gestão integral da vida biológica, isto é da animalidade mesma do homem. Genoma, economia global, ideologia humanitária são as três faces solidárias deste processo onde a *humanidade pós-histórica* parece assumir sua fisiologia mesma última e o impolítico mandato.” (AGAMBEN, 2002, p. 124.) A falência do Comunismo como correta administração das coisas encontrou sua realização na gestão da vida biológica das populações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *O Que É o Contemporâneo? E outros Ensaio*s. São Paulo: Argos, 2009.
- _____. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Traduction par Marilène Raiola, L'ordre philosophique: Seuil, 1997.
- _____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial , 2004.
- _____. *L'oeuvreure – l'homme et l'animal*. Paris: Ed. Payot & Rivages, 2012.
- _____. *En Moyens Sans Fins – notes sur la politique*. Paris: Payot & Rivages, 2002.
- _____. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Paris: Rivages Poche, 2003.
- ARANTES, Paulo. *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2013.

- ARENDDT, H. *As origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 1971.
- BAUMAN, Z. *Globalização – consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *Para uma Crítica da Violência*. In: Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Duas Cidades, 2011.
- BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição*. São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2008.
- BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- CARVALHO, Nanci Valadares (Org.). *Revolução, Constituição e Ditadura*. Textos de A. L. Morton, Carlyle, Carl Schmitt, Kautsky e Tocqueville. São Paulo: Vértice, 1986.
- CHAUÍ, Marilena. “Retorno ao Teológico-Político” In: *Retorno ao Republicanismo*. Editora. Editora UFMG: 2008, pp. 93-134
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e Sociedade No Brasil - Ensaio Sobre Ideias e Formas*. São Paulo : Expressão Popular, 2011.
- DERRIDA, J. *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, in *Cardozo Law Review*, Volume 11:919, July/Aug. De 1990, nº 5-6, pp. 941.
- _____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- DIDIER-HUBERMAN, Georges. *Survivance des Lucioles*. Paris: Ed. de Minuit, 2009.
- ENGELS, Frederich. *Le rôle de la violence dans l'histoire*. Paris: Ed. Sociales, 1962.
- ESPOSITO, Roberto. *Communauté, Immunité, Biopolitique, Repenser les termes de la politique*. Trad. B. Chamayou. Paris: Les prairies ordinaires, 2010.
- FAORO, R. Assembleia Constituinte. A Legitimidade Resgatada. In: *A Republica Inacabada*. Org. Fábio Konder Comparato. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.
- FAUSTO, Ruy. *Claude Lefort e a crítica de 'A propósito da questão judaica' de Marx: dialética e ideologia*, v. 48, nº 01, (2018), pp. 193-219.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *La Naissance de la Biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *La technologie politique des individus*. In: DE II, Paris: Gallimard, 2004.
- GIACCOIA JR., O. *Nietzsche – O humano como memória e como promessa*. São Paulo: Vozes, 2013.
- GRAMSCI, A. *Cadernos de Cárcere*, V. 3. Maquiavel Notas sobre o Estado e a Política. São Paulo: Civilização Brasileira, 2007.
- HEIDEGGER, M. Lettre sur l'humanisme. In. *Questions III*. Paris: Gallimard, 1999.
- MARX, K. *18 Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NEGRI, Antônio. *Le Pouvoir constituant*. Paris: PUF, 1997.

NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia – O pensamento poético*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História – Operários, mulheres e prisioneiros*. São Paulo : Paz e Terra, 1988.

SCHEUERMANN, William. *Between the norms and the exception – The Frankfurt School and the Rule of Law*. New York: MIT Press, 1994.

SCHMIDT, C. *Théologie politique* (trad. Jean-Louis Schlegel). Paris: Gallimard, 1988.

VIRILIO, Paul. *A Bomba Informática*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

O RACISMO COMO TEMA FILOSÓFICO

Pamela Cristina de Gois*

RESUMO: Apesar dos esforços governamentais e, mesmo com o passar do tempo, ainda enfrentamos grandes dificuldades para a aplicabilidade da lei 11.645/08, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena nas escolas públicas e privadas do Brasil. A primeira delas é a formação de professores direcionada para pesquisas relacionadas aos temas em questão. Ainda hoje, todas as áreas do conhecimento acadêmico deixam muito a desejar no que diz respeito a um currículo amplo e diversificado que possa contemplar a obrigatoriedade dessa lei. Quando pensamos na filosofia, o problema é ainda maior. A história dessa disciplina continua a ser ensinada nas universidades a partir de um único lugar de origem, no caso, a Grécia. Além disso, a filosofia tem seu escopo de pesquisa direcionado principalmente ao continente europeu, ou seja, de forma geral, não reconhece outros territórios para sua produção epistemológica.

Palavras-chaves: Racismo epistêmico. Ensino de filosofia. Educação étnico-racial.

ABSTRACT: Despite government efforts and even with the passing of time, we still face great difficulties in the applicability of law 11.645/08, which makes the teaching of Afro-Brazilian and Indigenous History and Culture mandatory in public and private schools in Brazil. The first of these is the training of teachers focused on research related to the topics in question. Even today, all areas of academic knowledge are incomplete when it comes to a broad and diversified curriculum that can contemplate the mandatory nature of this law. When we think of philosophy, the problem is even greater. The history of this discipline continues to be taught in universities based on a single place of origin, in this case, Greece. Furthermore, philosophy has its research scope directed mainly to the European continent, that is, in general, it does not recognize other territories for its epistemological production.

Key-words: Epistemic racism. Teaching of philosophy. Ethnic-racial education.

A COLONIALIDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA O CONHECIMENTO

O cientista social, Boaventura de Souza Santos, desenvolve em suas obras o conceito de epistemicídio, dissertando sobre o assassinato de todo o conhecimento não-europeu. Sua denúncia relaciona-se ao fato de que a colonização foi responsável por disseminar um tipo de epistemologia que se tornou universal. Ainda hoje, as múltiplas áreas de conhecimento são responsáveis por cometerem, dentro de seus campos de estudo, o chamado epistemicídio, o que resulta na exclusão dos saberes de diversos povos.

Defende-se aqui que, os estudantes não chegam às instituições de ensino sem nenhum conhecimento prévio. No entanto, seus saberes ancestrais não são integrados de forma plena nos currículos escolares ao longo de todo o processo de ensino-aprendizagem, sobretudo, quando esses pertencem a grupos majoritariamente excluídos, como as etnias indígenas e

* Doutora em filosofia pela UFRJ. Professora da FDLM.

negras. Estes tiveram sua ancestralidade invisibilizada na implementação e imposição de um saber que marginaliza tudo aquilo que não é europeu. Portanto, não bastam apenas políticas públicas para incluir determinados grupos relegados à marginalidade por séculos em nosso país; também é necessário incorporar suas epistemologias, que ao longo da história foram alvos de um intenso projeto de apagamento.

Enquanto a maioria das instituições reafirmarem a mentalidade colonial, o epistemicídio continuará fazendo vítimas em todas as áreas do conhecimento. Pensadores não europeus ainda são pouco evidenciados nas escolas e academias, que em grande parte são coniventes com a ideia de que apenas na Europa existe pensamento reflexivo. Tais instituições permanecem ligadas à visão colonial, que subjuga e impede outras epistemologias que não aquelas projetadas por este sistema. Nas palavras de Boaventura:

O Epistemicídio é o processo político-cultural pelo qual o conhecimento produzido por grupos sociais subordinados é morto ou destruído, como forma de manter ou aprofundar essa subordinação. Historicamente, o genocídio sempre foi associado ao epistemicídio. Por exemplo, na expansão europeia o epistemicídio (destruição do conhecimento indígena) foi necessário para 'justificar' o genocídio de que os indígenas foram vítimas (SANTOS, S., 1998, p. 208)¹.

O epistemicídio amparou o genocídio, se esses povos não possuíam razão, tampouco poderiam ser humanos. O colonialismo foi um projeto minuciosamente planejado e utilizado na supressão de diversas epistemologias. Procurou-se impor a interpretação de que os povos subjogados não possuíam história, filosofia ou pensamento científico. Seus documentos, suas escritas e suas oralidades foram marginalizados e considerados como não relevantes. Desse modo, puderam ser destruídos ou relegados ao esquecimento. Com a colonização e o imperialismo, surgiram as imposições culturais e epistemológicas baseadas exclusivamente no eixo ideológico do norte europeu, o que se reflete em toda a cultura ocidental. Ainda hoje, os currículos educacionais são regidos por esses mesmos preceitos.

Quijano (2005) analisa minuciosamente a formação da colonialidade do poder. Desde 1492, com as invasões no continente americano, definiu-se como inválido qualquer saber dos povos que aqui habitavam. Mais de quinhentos anos depois, a colonialidade do poder permanece sem ter seu lugar de hegemonia questionado, pois é institucional. Ao se averiguar os currículos educacionais, independentemente da área, nota-se que pouco se leva em conta o conhecimento indígena, africano, afro-brasileiro ou mesmo do Oriente como um todo. Assim, “a colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a

¹ Trad. Nossa.

cidadania, a nação e o Estado-nação moderno” (QUIJANO, 2005, pp. 135-6). Trata-se aqui de um projeto elaborado durante as invasões europeias e que repercute negativamente até os dias atuais. Segundo essa concepção, a colonialidade foi fruto de um denso domínio cultural e geopolítico, que obteve um sucesso aparente.

A construção racial utilizada nas américas permaneceu como o principal pretexto para as dominações culturais e econômicas. Nesse sentido, assumir a produção do conhecimento foi fundamental para o sucesso da colonialidade do poder, que teve como consequência a colonialidade do saber.

Grosfoguel (2016) reflete acerca da colonialidade do saber como algo que envolve o apagamento das epistemologias de todos os povos não-europeus. Para o pensador porto-riquenho, a colonialidade não é, portanto, apenas um modo de vida social e econômico que ainda continua assolando pessoas por suas características étnicas e por questões geográficas, mas, é uma estrutura de poder que produz todo o conhecimento contemporâneo. Nesse sentido, os conceitos de epistemicídio, colonialidade do poder e do saber se relacionam. De acordo essas perspectivas, o europeu, ao impor a sua supremacia sobre as vidas de determinados grupos étnicos, solidificou a falsa ideia de que: “suas teorias são supostamente suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo” (GROSFOGUEL, 2016, p. 27).

Em síntese, o epistemicídio é a crítica à supressão de todos os conhecimentos dos grupos colonizados, tratando-os como se fossem insignificantes, algo que se mantém vigente até os dias atuais; enquanto a colonialidade do poder reflete nas estruturas das instituições que permanecem nessas sociedades após o fim da colonização, tais como o racismo e a dominação do poder por parte da elite descendente direta da mentalidade colonizadora. No que tange à colonialidade do saber, Grosfoguel (2016) amplia os dois primeiros conceitos, aplicando-os à sua crítica feita às universidades. Porém, pode-se pensar tais conceitos com mais magnitude ao observar que, dentro de todas as instituições de ensino, inclusive na educação básica, os currículos são essencialmente eurocêntricos, ou seja, têm a Europa colonizadora como base para determinar o que é o conhecimento verdadeiro e universal.

Assim, nossa proposta de pesquisa se relaciona com uma pedagogia da decolonialidade antirracista². Partindo do princípio de uma educação comprometida com a luta antirracista,

² Cf.: GOIS, 2021. Originalmente o termo *Pedagogia da Decolonialidade* foi elaborado no referido artigo.

defende-se aqui, conseqüentemente, a necessidade de uma reformulação no currículo de filosofia, tanto na educação básica quanto na superior.

O RACISMO E A FILOSOFIA

A lei 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003, sancionada por Luiz Inácio Lula da Silva, completou vinte e um anos em 2024. No segundo mandato do então presidente, ela foi modificada pela lei 11.645/08, de 10 de março de 2008. Em um primeiro momento, relacionava-se apenas com a obrigatoriedade de um currículo pautado no ‘Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira’; com a sua alteração, a questão indígena também foi reconhecida como primordial na formação do nosso povo.

Como resultado de séculos de exploração, o racismo epistemológico atinge diretamente aqueles que foram vitimados pelas invasões coloniais. Além do mais, as instituições de ensino corroboram para a formação de uma cultura que marginaliza as epistemologias de quaisquer povos não europeus.

Se, por um lado, é compreensível que antes do século XIX o debate acerca da pluralidade epistemológica tenha sido negligenciado dado a violência e repressão colonial, atualmente, tal problema não pode mais ser deixado de lado, inclusive, pela filosofia. Mesmo após o longo período de colonização e escravização, o conhecimento filosófico ensinado nas universidades continua reproduzindo um discurso racista e excludente, muitas vezes ignorando a desumanização dos povos não-europeus feita ao longo de séculos de exploração. Nesse sentido, continua-se reproduzindo a ideia de que “para os europeus os negros eram bárbaros, incivilizados e, portanto, sem ‘filosofia’” (NOGUERA, 2014, p. 25). Em outras palavras, ao silenciar-se sobre as respostas aos questionamentos racistas que agora estão sendo colocados em evidência, a filosofia não se exime e também comete o racismo epistêmico.

Enquanto a maioria esmagadora dos filósofos continuar reafirmando a lógica colonial, o eurocentrismo permanecerá como a base constituinte desta área do conhecimento, tão significativa para toda a humanidade. Assim, a resposta à questão ‘o que é filosofia?’ não pode ser fornecida apenas por meio de uma única definição ou tradição filosófica. A cultura ocidental se fundamenta nas crenças e práticas de origem socrático-platônica, que consideram a razão como o único guia legítimo para a vida. Em contraposição a essa ideia, defende-se que a

filosofia deve ser formulada a partir de diversas perspectivas, sob a ótica de múltiplos povos e culturas.

Apesar dessas considerações, concorda-se aqui com as palavras do pesquisador brasileiro Renato Nogueira, “não estamos buscando resolver um tipo de mistério da natureza: “quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?” O meu ponto de vista é que as reflexões filosóficas são, em certa medida, ‘congênitas’ à própria ‘condição humana’” (NOGUERA, 2014, 63). Não se trata de saber onde nasceu a filosofia, ou as demais epistemologias, mas, sim, de questionar tal afirmação, ou seja, que elas tenham se originado em determinado local, sobretudo, na Grécia. Porém, é preciso resgatar outras perspectivas para, então, podermos falar de uma filosofia plural em oposição à tradição ocidental dogmática.

No debate apresentado, o problema filosófico é evidente. Ele se baseia em um eixo central: o modelo de ser humano construído pelo Ocidente e disseminado pela colonização. Este modelo é fundamentado exclusivamente na racionalidade europeia, “dividiu os seres humanos em raças e desqualificou todos os povos não europeus” (NOGUERA, 2014, 25). A filosofia deve refletir sobre essas categorizações como elementos que têm desempenhado um papel de uma força civilizatória, impondo por séculos a colonialidade do poder e do saber.

Enquanto diversas áreas do conhecimento acadêmico, mesmo que de alguma forma, reconhecem a necessidade de um saber dinâmico e plural, principalmente em relação à Lei 11.645, a filosofia ainda se mantém conservadora. Não são incluídos em seus currículos autores que vão além dos considerados canônicos pelo eurocentrismo.

Nota-se no que tange ao saber filosófico que, ao delegá-lo como uma capacidade exclusiva de um povo específico, ou seja, os europeus, o racismo se tornam escancarado. Deste modo, recorreremos mais uma vez às palavras de Renato Nogueira: “é contra o racismo epistêmico, o racismo antinegro e todos os tipos de racismo que entendo que devemos sustentar a validade da filosofia como pluriversal” (NOGUERA, 2014 p. 63). Segundo o autor, a filosofia é uma produção humana, não uma invenção da Grécia, ou de qualquer outro povo, sendo impossível falar sobre sua origem, já que é algo próprio de todos que têm capacidade cognitiva, ou seja, pode ter acontecido de forma simultânea nas mais variadas culturas já existentes.

O filósofo quilombola, Antônio Bispo dos Santos (2002), conhecido como Nego Bispo, no seu livro intitulado *A terra dá, a terra quer*, por via do seu conceito de “confluência” também faz crítica à ideia de universalidade advinda do colonialismo. Para ele, as faces do conhecimento

são múltiplas, mas, para os colonizadores tudo teve que ser universal. A sua filosofia nos convida para a seguinte reflexão: “um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece [...]. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia” (SANTOS, B., 2003, p. 15). Apesar da violência do colonialismo, pode-se refletir a partir da ideia de confluência que não é preciso descartar a filosofia advinda da Europa.

O pensamento confluyente é aquele que agrega várias perspectivas para se fortalecer. Desta forma, a filosofia contra-colonial, proposta por Nego Bispo, dialoga com a pluralidade humana. Pode-se, assim, falar de diferentes filosofias: indígena, brasileira, africana, oriental, ocidental entre outras. Desde que haja a possibilidade de uma organização desses pensamentos, mesmo que partam da oralidade e cosmologias próprias, essas perspectivas devem ser tomadas como temas filosóficos. Determinados filósofos da tradição ocidental nos mostraram que isso não só é possível, mas também é aceitável pela própria tradição em questão, como Nietzsche, Heidegger e Freud, que se valeram da mitologia grega para demonstrar que questões relacionadas à filosofia vão além do pensamento racional socrático-platônico. No Brasil, para citar dois exemplos, Ailton Krenak e Nego Bispo, respectivamente na filosofia indígena e quilombola, também temos autores que recorreram às dimensões cósmicas da vida humana para exemplificar seus pensamentos em grandes teorias filosóficas.

Afirmar que filosofia é somente aquilo que parte do princípio racional do modelo eurocêntrico é matar todo o seu caráter plástico, que pode se conectar às diversas cosmologias. Certamente, todos aqueles que se depararam com os europeus em seus territórios também possuíam filosofia.

De maneira agravante, a filosofia que compõe o currículo atual no Brasil não apenas compreende outras perspectivas como atrasadas, ela simplesmente nega a sua existência. A ideia de que quaisquer outros povos possam ter produzido esse conhecimento é totalmente descartada sob o slogan de ‘isso não é filosofia’. A Europa é o seu único lugar, não apenas de nascimento, mas, também, de produção ao longo da história³.

³ Segundo os critérios impostos pela tradição colonialista, hoje, por questões geopolíticas mascaradas pela ideia de uma cultura modelo, ressalta-se que os Estados Unidos também se caracterizam como autorizado para produzir filosofia.

Com o colonialismo do saber os europeus levantaram a bandeira da filosofia como única de seu povo. Assim, rever o currículo de filosofia que é (uni) perante o (pluri) é uma urgência que atende não apenas à lei 11.645/08, mas, também, a uma demanda ética e política.

Negar a existência de diversas filosofias é ser conivente com o racismo epistêmico; além disso, é permitir que o racismo continue a existir em nossa sociedade. Portanto, defende-se aqui que a luta antirracista em favor dos povos que foram negligenciados ao longo de anos de exploração e tiveram suas capacidades cognitivas questionadas deve integrar o currículo de filosofia de todas as instituições de ensino.

Diante desses apontamentos, uma outra questão nos vem à mente, que sociólogo brasileiro Jessé de Souza em seu livro, *A Elite do Atraso* (2019, p. 33) chama de “ideologia do vira-lata brasileiro”. Algo disseminado justamente pela elite, filha do sistema colonial que convence até os dias de hoje, afim de manter seus privilégios, de que para prosperar deve-se acolher toda cultura e epistemologia exportada. Isso nos leva a negação de todas as epistemologias que nos são próprias. Em suas palavras:

Onde reside o racismo implícito do culturalismo? Ora, precisamente no aspecto principal de todo racismo, que é a separação ontológica entre seres humanos de primeira classe e seres humanos de segunda classe. [...] Afinal, essas hierarquias existem para servir de equivalente funcional do racismo fenotípico, realizando o mesmo trabalho de legitimar pré-reflexivamente a suposta superioridade inata de uns e a suposta inferioridade inata de outros (SOUZA, 2019, p. 19).

Defende-se aqui que esses problemas se refletem em toda a filosofia acadêmica. Foi nesse contexto que a Europa se estabeleceu como superior. A crença de que a filosofia só existe nesse continente, ou que apenas seus comentadores são bons, também faz parte do preceito culturalista denunciado pelo autor.

As instituições de ensino não deveriam limitar seus currículos a uma filosofia derivada de um único modelo de pensamento oriundo da Grécia, mas também devem incluir filosofias que se conectem com o bem-viver e com a natureza, independentemente de sua origem⁴.

A decolonialidade, sendo um movimento oriundo da América Latina, foi pioneira na produção intelectual que propõe antídotos para os problemas apresentados aqui. No entanto, seus autores não deixam de reconhecer como decoloniais aqueles/aquelas que resistiram ao sistema de outras formas, que não a escrita intelectual. Sendo assim, é importante ressaltar que “a decolonialidade

⁴ Como no caso das filosofias indígena, quilombola e popular brasileira, temos exemplos no Brasil, como Ailton Krenak, Nego Bispo e Luiz Rufino, entre tantos outros que nos trazem propostas filosóficas pluriversais.

consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (GROSFOGUEL; BERNADINHO-COSTA, 2016, p.17). Portanto, de um modo geral, ao mesmo tempo em que a Europa obteve sucesso enquanto colonizadora, sempre houve resistência, física ou literária, a esse sistema.

Não se contesta que a literatura sempre serviu como instrumento filosófico na chamada tradição ocidental, seja na ética ou na estética. Para tanto, cito aqui apenas algumas autoras, mulheres negras que, não por acaso, foram as maiores vítimas do sistema colonialista. Com suas obras literárias, resistiram a toda sorte de violência e nos ensinam que o racismo pode, sim, ser tema filosófico: Maria Firmina, Carolina Maria de Jesus, bell hooks, Toni Morrison, Chimamanda Ngozi Adichie, Grada Kilomba e Conceição Evaristo, entre tantas outras personagens da nossa história que não são reconhecidas como clássicas nas academias. Além disso, também temos pensadoras no campo da filosofia política: Lélia Gonzalez, Angela Davis, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro e Djamilia Ribeiro e uma infinidade de mulheres negras que colaboraram e continuam a colaborar para a pluralidade epistemológica em detrimento ao epistemicídio. Deixo aqui apenas alguns exemplos como uma provocação e sugestão de leitura para aqueles que, porventura, argumentam a inexistência da filosofia além dos muros europeus e norte-americanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora muitas universidades tentem, em alguma medida, adaptar seus currículos para conciliar suas disciplinas com a Lei de Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, principalmente nos cursos de licenciatura, um outro problema veio à tona: a falta de contratação de professores especializados. Assim, apesar do tempo transcorrido desde a sanção da lei, o ciclo ainda se mantém: esses professores, sem a capacitação adequada, continuam reproduzindo um ensino pouco versátil, baseado no conhecimento universalista do colonizador. Como consequência, tem-se a formação de profissionais que também levam tal perspectiva para a educação básica e, logo, para nossa sociedade como um todo.

O ensino deve ser contra-colonialista. Pensar outras referências pedagógicas é romper com a colonialidade do poder e do saber que vem por séculos submetendo determinados corpos a violência racista. Nesse sentido, somente uma pedagogia da decolonialidade que se afirme

como antirracista seria capaz de reverter as estruturas desse tipo de conhecimento que foi solidificado nos currículos escolares, como no caso do Brasil.

Com o presente artigo, espera-se alcançar um número maior de pesquisadores de filosofia abertos a novas perspectivas e aprofundar as demandas daqueles que já se dedicam a investigar essa área na educação. Além disso, visa-se garantir o cumprimento da Lei 11.645/08, já que entendemos que, na maior parte dos casos, a filosofia ainda está aquém em relação à pluralidade étnico-racial e, conseqüentemente, à diversidade do conhecimento, sendo que o próprio tema do racismo se configura como uma questão que deveria ser amplamente discutida como pauta da filosofia política. Por outro lado, o pensamento eurocêntrico deixa implícita a crença de que só é possível filosofar por meio de pensadores oriundos de um contexto geopolítico outrora dominante — algo que já deveria ter sido superado há muito tempo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília.

_____. Lei 11.645/08, de 10 de março de 2008. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília.

GOIS, Pamela Cristina de. Pedagogia da decolonialidade: um debate acerca do epistemicídio acadêmico e filosófico e uma educação antirracista como antídoto. *Revista Estudos Libertários – UFRJ* | VOL. 03 Nº 08 | 1º SEMESTRE DE 2021 | ISSN 2675-0619. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/41555>. Acesso em 14. Nov. 2024.

GROSGOUEL, Ramón. *A Estrutura do Conhecimento nas Universidades Ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Trad. Fernanda Miguens, Maurício Barros de Castro e Rafael Maieiro. *Sociedade e Estado*, [S. l.], v. 31, n. 1, pp. 25–49, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078>. Acesso em: 08/11/24.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

NOGUERA, Renato. *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.636*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, pp.117-142. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf . Acesso em: 05/09/2020.

SANTOS, S., Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

_____. 1998. *La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá, Colombia: IISA; Universidad Nacional de Colombia. Disponível em: https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/La_globalizacion_del_derecho_Los_nuevos_caminos_de_la_regulacion_y_la_emancipacion.pdf. Acesso em 08/11/24.

SANTOS, B., Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

SOUZA, Jessé. *A elite do Atraso: da escravidão a Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.