



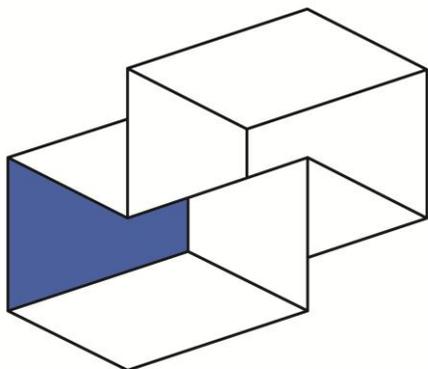
# **Investigação Filosófica**

**Revista de Filosofia**

ISSN: 2179-6742

**Investigação Filosófica, v. 6, n. 2, Ago./Dez., Rio de Janeiro, 2015, 85 p.**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA



**PPGLM**

**Programa de Pós-Graduação  
Lógica e Metafísica**

Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ

**Coordenador**

Rodrigo Guerizoli

**Vice-Coordenador**

Carolina de Melo Bomfim Araújo

Revista desenvolvida em parceria com o Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA  
<http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/>  
ifilosofica@gmail.com

**Editores Responsáveis**

Rodrigo Reis Lastra Cid  
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

**Coordenadores Editoriais**

Luiz Helvécio Marques Segundo  
Mayra Moreira da Costa  
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky

**Conselho Editorial**

Danillo de Jesus Ferreira Leite  
Guilherme da Costa Assunção Cecílio  
Luis Fernando Munaretti da Rosa  
Luiz Helvécio Marques Segundo  
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes  
Mário Augusto Queiroz Carvalho  
Mayra Moreira da Costa  
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky  
Renata Ramos da Silva  
Rodrigo Alexandre de Figueiredo  
Rodrigo Reis Lastra Cid  
Sagid Salles Ferreira  
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

**Conselho Consultivo**

Alexandre Meyer Luz  
Alexandre Noronha Machado  
Carlos Eduardo Evangelisti Mauro  
Desidério Orlando Figueiredo Murcho  
Guido Imaguire  
Mário Nogueira de Oliveira  
Michel Ghins  
Roberto Horácio de Sá Pereira  
Rodrigo Guerizoli Teixeira  
Rogério Passos Severo  
Sérgio Ricardo Neves de Miranda  
Ulysses Pinheiro

**Equipe Técnica**

Logotipo: Thiago Reis

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

Revista de Filosofia Semestral

Volume 6, número 2, 2015, 85p.

Publicação digital

ISSN: 2179-6742

1. Filosofia – Periódicos. 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica. 3. Blog Investigação Filosófica.

## Sumário / Contents

<b>Editorial</b> .....	01
------------------------	----

### Artigos/Articles

A biologização da política e a politização do biológico: Poder e vida na operação soberana

<i>Pedro Lucas Dulci</i> .....	02
--------------------------------	----

A relevância do “comum” real no sistema tomista

<i>Tiago Sebastião Reis</i> .....	23
-----------------------------------	----

O dilema pessimista do futuro da filosofia

<i>João Carlos Silva</i> .....	39
--------------------------------	----

Subjetividade em Kant a partir de uma leitura de Michel Foucault

<i>Fabiane Marques de Carvalho Souza</i> .....	51
--	----

### Resenhas/Reviews

Stuart Mill. *Sobre a liberdade*

<i>Camila Pereira Lisboa</i> .....	76
------------------------------------	----

## Investigação Editorial

Damos aqui início ao volume 6, número 2 da revista *Investigação Filosófica*. O primeiro artigo desta edição tem por objetivo problematizar a condição política contemporânea. O segundo artigo busca mostrar que algumas partes do sistema tomista defendem que os universais estejam na realidade. O terceiro artigo tem por objetivo a análise filosófica do dilema relativo à possibilidade, sentido e valor futuros da investigação filosófica fundamental. O quarto e último artigo desta edição tem por objetivo pesquisar a tematização da subjetividade em Kant a fim de esclarecer a leitura deste ponto realizada por Michel Foucault. Por fim temos uma resenha da obra de Stuart Mill intitulada “Sobre a Liberdade”.

Desejamos a todos uma boa e agradável leitura filosófica.

Rodrigo Cid  
Luiz Maurício Menezes

## A BIOLOGIZAÇÃO DA POLÍTICA E A POLITIZAÇÃO DO BIOLÓGICO: PODER E VIDA NA OPERAÇÃO SOBERANA

*Pedro Lucas Dulci<sup>1</sup>*

**RESUMO:** o presente artigo tem por objetivo, a partir dos recentes acontecimentos envolvendo refugiados e imigrantes para a Europa, problematizar a condição política contemporânea. Através da chave de leitura biopolítica de Michel Foucault e Giorgio Agamben, procuraremos mostrar que o que está no centro das características distintivas da governamentalidade atual é uma biologização da vida nua, ou seja, o mero preocupar-se com os corpos de indivíduos matáveis – ainda que, ao mesmo tempo, sejam insacrificáveis. Para tanto, nos ocuparemos com os paradoxos jurídico-político envolvendo a noção de soberania, bem como a aporia envolvendo o poder constituinte e o poder constituído.

**PALAVRAS-CHAVE:** Refugiados. Biopolítica. Soberania. Homo Sacer. Poder constituinte.

**Abstract:** from the recent events involving refugees and migrants to Europe, this article discusses the contemporary political condition. Through key biopolitics reading Michel Foucault and Giorgio Agamben, will try to show what is at the core of the distinguishing features of the current governmentality is a biologization of bare life. That is, the mere concern itself with the bodies of killable individuals - although at the same time, they are insacrificáveis. To this end, we will work with the legal and political paradoxes involving the notion of sovereignty, but also the aporia involving the constituent power and constituted power.

**Keywords:** Refugees. Biopolitics. Sovereignty. Homo Sacer. Constituent power.

### Introdução

No último mês de setembro, o mundo recebeu a foto do corpo de Aylan Kurdi encontrado em uma praia de Bodrum. O menino sírio de três anos faleceu tentando, junto com sua família, a travessia clandestina entre a Turquia e a Grécia. Ainda que a imagem do corpo de uma criança morta em uma praia tenha causado uma consternação internacional, Paulo Sérgio Pinheiro, o líder da comissão da Organização das Nações Unidas que investiga crimes de guerra na Síria, nos garante que “o espetáculo de cadáveres nas praias da Europa era um fenômeno previsível” (BBC, 2015, s/p.), em razão da situação caótica que o país atravessa. Talvez a comoção internacional não tenha tido lugar em nosso meio antes porque nem todas as imagens de seres humanos mortos na praia são tão comoventes quanto à de uma criança branca – como é o caso de centenas de negros que morrem todas as semanas em botes que naufragam antes de chegar à praia, como acontece em Lampedusa, na Itália, todos os anos. Nesse sentido, após o momento de sensibilização mundial, é agora que precisamos pensar a chamada

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (UFG).

“crise humanitária” envolvendo os refugiados e migrantes contemporâneos. Desassociando de qualquer repetição através da comparação de imagens – como fizeram alguns entusiastas de redes sociais com outras fotografias históricas de crianças em condição de abandono à morte – convém perguntarmos: o que está em questão na atual odisséia migratória em botes através do Mediterrâneo?

Vários são os fatos que nos chamam atenção nessas notícias, no entanto, o filósofo esloveno Slavoj Žižek parece atingir o centro da questão quando sustenta que esse incidente, envolvendo os refugiados e imigrantes, mostra que: “a noção de Agamben do *homo sacer*, o excluído da ordem civil que pode ser morto impunemente, está em plena ação no coração da própria Europa, que se vê como último bastião dos direitos humanos e da ajuda humanitária” em contraste, por exemplo, “com os Estados Unidos e os excessos da ‘guerra ao terror’” (2011, p. 49-50). Em seguida, Žižek desenvolve propriamente o seu argumento descrevendo um paradigma político de quase dez anos, mas que ainda é atual:

Em julho de 2008, como numa irônica anuência à teoria do estado de exceção de Giorgio Agamben, o governo italiano decretou estado de emergência em toda a Itália para enfrentar o problema do Próximo em sua forma contemporânea paradigmática: a entrada ilegal de imigrantes da África do Norte e da Europa oriental. No início de agosto, dando um expressivo passo além nessa direção, foram mobilizados 4 mil soldados armados para controlar pontos sensíveis nas grandes cidades (estações ferroviárias, centros comerciais...) e, assim, elevar o nível de segurança pública. Atualmente, também há planos de usar as forças armadas para proteger as mulheres contra estupradores. Aqui, o importante é observar que o estado de emergência foi instituído sem grandes protestos: a vida continuou normalmente... Não seria esse o estado do qual nos aproximamos nos países desenvolvidos do planeta, onde esta ou aquela forma de estado de emergência (empregada contra ameaças terroristas, imigrantes etc.) é simplesmente aceita como medida necessária para garantir o curso normal das coisas? (ŽIŽEK, 2011, p. 49).

A alusão de Žižek, no parágrafo supracitado, à teoria do *estado de exceção* e do *homo sacer*, ambas oriundas do pensamento de Giorgio Agamben, tem por intenção mostrar que o que está em prática corrente na gestão pública dos países mais desenvolvidos do mundo é uma clara expressão da xenofobia insensata e inaceitável para os padrões democráticos, em prol de medidas sensatas de segurança pública não menos xenofóbicas e racistas. Nas palavras de Žižek: “essa visão de desintoxicação do Próximo representa uma passagem clara do barbarismo direito para o barbarismo berlusconiano de rosto humano” (2011, p. 50). Aqui, a invocação da figura de Silvio Berlusconi é bastante significativa, pois se trata de um fenômeno político característico de nossa contemporaneidade pública, em que tínhamos o político mais poderoso da

Itália agindo de forma absurda e totalmente desavergonhada, ora ignorando, ora minimizando as investigações legais sobre suas atividades criminosas que sustentam interesses comerciais particulares a partir de suas influências como chefe de Estado. Com esse exemplo, presenciamos um rompimento com a dignidade política clássica, onde tínhamos a esfera ideal do *citoyen* separada dos conflitos e interesses egoístas característicos do *bourgeois*. O procedimento de Silvio Berlusconi mostra, de maneira sintomática, que essa separação foi drasticamente extinguida. O que temos é que: “na Itália contemporânea, o poder do Estado é exercido diretamente pelo vil *bourgeois* que explora de maneira clara e impiedosa o poder do Estado para proteger seus interesses econômicos e discute seus problemas conjugais diante dos milhões” (2011, p. 51) que acompanham a transmissão televisiva, no pior estilo de um *reality show*.

A grande questão que paira sobre os que identificam esse rompimento com a dignidade clássica do fazer político é: como foi possível chegar a tal ponto? Acreditamos que a resposta sobre tal possibilidade se deu através da inserção do mero indivíduo, como simples corpo vivente, nas estratégias de gestão política vigentes. Ou ainda, para usarmos a terminologia original de Michel Foucault, o acoplamento da vida no aparato governamental chamado de virada biopolítica. Por trás de cada um dos exemplos específicos envolvendo os refugiados e migrantes mencionados anteriormente, existe uma dinâmica biopolítica que perpassa as principais práticas da gestão pública como um denominador comum. O propósito do presente artigo é explorar justamente essa dinâmica, bem como os seus mais evidentes resultados – a figura do *homo sacer* como paradigma político.

## 1. A biologização da política e a politização do biológico

Antes de explorarmos a zona de indiferença que existe hoje em dia entre as principais categorias políticas (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), convém retrocedermos um pouco para quando tal indiferença não era tão evidente.<sup>2</sup> Para tanto, Agamben recua até a *Política* de

---

<sup>2</sup> Utilizamos a expressão “tão evidente” como um modo sutil de questionar a precisão total da diferenciação que apresentaremos a seguir. Fazemos isso, tendo em mente que a recuperação que Agamben faz da filosofia política de Aristóteles como a porta de entrada privilegiada para “os gregos” não é assim tão exclusiva. O brilhante professor argentino Fabián Ludueña Romandini nos amplia o horizonte quando nos lembra que: “Agamben acentuou a distinção entre *zoé* e *bíos*, tentando demonstra que, para os gregos, somente o *bíos* era algo semelhante a uma vida qualificada e, portanto, o sujeito mais próprio da política, enquanto a *zoé* representava, por assim dizer, uma vida natural originalmente excluída

Aristóteles para mostrar que os gregos tinham, pelo menos, dois termos para falar sobre aquilo que chamamos de vida. São eles: “*zoé* que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma o maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2002, p. 9). Em outras palavras, enquanto a *zoé* sempre dizia respeito à simples vida natural dos seres vivos, sejam eles quem for, a *bíos* aponta para um estilo de vida qualificado, um modo de vida particular. Nesse sentido, a simples vida natural não poderia ser objeto dos assuntos da *polis* grega, antes, precisava estar restrita a o âmbito do *oikos*, fazendo com que o alvo da comunidade política seja radicalmente diferente do âmbito privado da casa – enquanto a primeira visa o bem viver e a vida politicamente qualificada, a segunda objetiva a simples vivência e reprodução da vida.<sup>3</sup>

Exclusiva de Aristóteles ou não, tal diferença clara entre esses dois modos de vida não permaneceu inalterada. Foi o filósofo francês Michel Foucault que, ao final de sua análise empreendida para compreender as sociedades modernas, identificou a modificação do exercício e da representação do poder soberano – e junto dela, o fim da clara separação entre *zoé* e *bíos*. Esquemáticamente, podemos dizer, a partir de *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber*, que, enquanto por muito tempo as duas marcas características do poder soberano fora o fazer morrer e deixar viver, relacionado à figura jurídica que confiscava e apropriava-se dos bens, dos corpos e da vida dos indivíduos; a partir da idade clássica o Ocidente viu a desqualificação da morte, e o desuso dos rituais políticos que o acompanhavam, enquanto exercício do poder soberano. A fórmula agora é fazer viver e deixar morrer, tudo isto através da ordenação de normas para a gestão e controle desta vida produzida – e não mais fundamentalmente pelo direito que, como nos mostrará Agamben, muitas vezes precisa ser suspenso para dar lugar às medidas de

---

do mundo da cidade. Esta leitura, indubitavelmente parcial, não leva em conta, para começar o *corpus* platônico que acabamos de considerar. Somente com a exclusão deste último das ‘verdadeiras’ origens da vida política é que foi possível concluir que existe algo como uma oposição tão nítida entre *zoé* e *bíos*” (ROMANDINI, 2012, p. 29). O objetivo de Ludueña, como também o nosso, em explicitar tal opção de leitura presente em Agamben não é, de forma alguma, desmerecer a potencia que sua argumentação tem. Antes, visa ampliar nossa compreensão sobre a operação soberana no ocidente. A hipótese de Ludueña é que, já bem antes em Platão, era possível afirmar quer: “não existe nenhuma soberania que não se constitua, precisamente, sobre a *zoé*, sendo esta o objeto originário de toda a política” (2010, p. 29-30).

<sup>3</sup> Qualquer aluno do primeiro semestre de uma disciplina de filosofia política se lembraria da célebre definição do ser humano como *politikon zoon* (*Política*, 1253a, 4). Quanto a essa “exceção” de Aristóteles, Agamben explica que: “(à parte o fato de que na prosa ática o verbo *bionai* não é praticamente usado no presente), político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zoon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso)” (AGAMBEN, 2002, p. 10).

exceção em favor da vida e segurança da população. Neste sentido, a imagem de poder que opera contemporaneamente não é mais caracterizada pela morte e pela lei, mas pela vida e pela norma. Isto ele faz a partir através de duas esferas distintas, mas totalmente interligadas: as disciplinas do corpo e as regulações da população.<sup>4</sup> Esta grande tecnologia de duas fazes é aquilo que Agamben chama de teoria unitária do poder em Foucault – “abre-se assim a era de um ‘bio-poder’” (FOUCAULT, 1988, p. 131-132). Os movimentos de tal teoria podem ser melhor compreendidos a partir das seguintes palavras do próprio Foucault:

concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligado por um feixe intermediário de relações [os dois pólos da relação unitária]. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extensão de duas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: *anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-lo variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenção e *controles reguladores: uma bio-política da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas fazes – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida de cima para baixo (FOUCAULT, 1988, p. 131).

O parágrafo supracitado é de importância singular para a argumentação foucaultiana que Agamben recuperará, em primeiro lugar, porque é a primeira vez em um livro que o filósofo introduz o conceito de biopolítica e, em segundo lugar, porque ele o faz relacionando com os dois pólos do que temos chamado de teoria unitária do

---

<sup>4</sup> Foucault acrescenta que estas duas esferas distintas daquilo que chamamos de teoria unitária do poder, “ainda aparecem nitidamente separadas, no século XVIII. Do lado da disciplina as instituições como o Exército ou a escola; [...] do lado das relações de população a demografia, a estimativa da relação entre recursos e habitantes, a tabulação das riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável [...] a Ideologia como doutrina da aprendizagem, mas também do contrato e da formação regulada do coró social constitui, sem dúvida, o discurso abstrato em que se procurou coordenar as duas técnicas de poder para elaborar sua teoria geral. De fato, sua articulação não será feita no final de um discurso especulativo, mas na forma de agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XIX: o dispositivo de sexualidade será um deles, e dos mais importantes” (1988, p. 132). Justamente por causa deste fator, “pode-se compreender a importância assumida pelo sexo como foco da disputa política. É que ele e encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. [...] Insere-se, simultaneamente, nos dois registros, dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes” (1988, p. 136).

poder. Ele mostra que a substituição do universo de privilégios característicos do poder soberano, que ocorreu a partir do século XVII, se desenvolveu em duas esferas distintas, mas não antitéticas. Na verdade, as duas tiveram seu desenvolvimento relacionado a partir de um feixe intermediário comum de relações. A primeira faceta deste poder sobre a vida centrou-se na ação sobre o corpo entendido com máquina, isto é, na ampliação das capacidades produtivas e da utilidade dos corpos através de seu adestramento e vigilância. O nome deste pólo é a anátomo-política do corpo humano: o crescimento simultâneo da utilidade e da docilidade dos indivíduos através de sua integração em sistemas de controle. O segundo pólo já é uma formação mais tardia e, em certo sentido, resultado dos procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas – neste sentido, a ênfase prioritária que a biopolítica assumirá na pesquisa de Foucault não é um deslocamento novo de seu raciocínio, mas o reconhecimento de um desdobramento necessário daquilo que já estava sendo investigado em *Vigiar e Punir*. Trata-se dos processos assumidos a partir do século XVIII que transpassou o corpo dos indivíduos enquanto mero ser vivo, o corpo-espécie, regulado por todo um suporte de processos biológicos. A biopolítica da população trata-se daquela faceta do poder sobre a vida que ocupou-se em regular e intervir em toda a esfera propriamente biológica que está envolvida uma sociedade – tal como a natalidade, mortalidade, qualidade da saúde, longevidade, etc. Tudo isto, também através de sistemas de controle e intervenção eficazes e, principalmente, econômicos – conforme será explorado nos cursos da década de 70 no *Collège de France*.

Esta “bio-história” da sexualidade – iniciada no primeiro volume sobre a vontade de saber – sobre “as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si”, na verdade será chamada no interior do pensamento de Foucault de: “bio-política, para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entre no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 1988, p. 134). Contudo, não será no primeiro volume da *História da sexualidade* que o filósofo explorará o conceito a exaustão. Nos anos que seguiram a publicação do livro, de 1975 a 1979, Foucault lecionará no *Collège de France* três cursos de fundamental importância para o tema: *Em defesa da sociedade, Segurança, território e população* e *o Nascimento da biopolítica*. Cobrir o conteúdo destes cursos não é só desnecessário, devido aos bons comentários que temos acerca do tema, como também inviável para os propósitos que se coloca o presente artigo. Não obstante, faz-se necessário destacar que será a partir destes cursos

que Agamben situará filosoficamente o limiar da modernidade biológica que, dentre outras coisas, significa essencialmente que: “a passagem do ‘Estado territorial’ ao ‘Estado de população’ e o consequente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, que se transformará então progressivamente em ‘governo dos homens’” (AGAMBEN, 2002, p. 11).

Agamben nos lembra que Hannah Arendt também identificou esse mesmo processo de transformação nas sociedades modernas.<sup>5</sup> No entanto, além de Arendt e Foucault nunca terem dialogado diretamente – motivo que impossibilitou relacionar biopolítica aos campos de concentração e de refugiados – também a morte de Foucault o impediu de desenvolver todas as implicações que o conceito de biopoder carregava consigo. Abre-se, portanto, um campo de investigação excepcional para a filosofia política. O ingresso da *zoé* na esfera da *polis*, a politização da mera vida dos indivíduos, constitui um evento decisivo na modernidade e nenhuma das questões ético-políticas que temos diante dos nossos olhos hoje podem ser compreendidas sem levar em consideração esse fato. Ou ainda, nas palavras de Agamben, “os enigmas que nosso século propôs à razão histórica e que permanecem atuais (o nazismo é só o mais inquietante dentre eles) poderão ser resolvidos somente no terreno – a biopolítica – em que foram intrincados” (AGAMBEN, 2002, p. 12). Tão somente quando a assinatura “poder” for recolocada nesse contexto de indistinção das categorias clássicas da ciência política, é que talvez possamos fazer sair de sua ocultação moderna uma ação humana distintamente política.

Uma das orientações mais basilares que Agamben assume em seu projeto de investigar esses enigmas contemporâneos e propor alguma solução, é aquela que há muito Foucault já nos instruiu: “o decidido abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado)”, para ir em direção “de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida” (AGAMBEN, 2002, p. 13). Nesta altura torna-se mais clara e evidente o significado de uma teoria unitária do poder. Tal abordagem unitária não significa de

---

<sup>5</sup> Segundo Agamben: “Hannah Arendt havia analisado, em *The human condition*, o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna” (AGAMBEN, 2002, p. 11).

modo algum o esforço de analisar cada uma das duas direções que a assinatura poder assume na política moderna – isso porque, o trabalho de Foucault foi exatamente esse.<sup>6</sup> Ao invés disso, a investigação do filósofo italiano se ocupará com o elo em que esses dois aspectos do poder convergem e dão lugar a um centro unitário no qual a dupla direção política encontra sua razão de ser. Em síntese, se Foucault contestou as abordagens tradicionais do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos e institucionais, cabe agora perguntar: “onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam?” (AGAMBEN, 2002, p. 13). Essa pergunta ditará o tom da presente genealogia teológica da assinatura de poder, tendo como objeto privilegiado esse ponto oculto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder.

Não é desnecessário esclarecer esse caráter teológico que a genealogia da assinatura de poder assumirá nos trabalhos de Agamben. O protagonista eleito por Agamben para ilustrar o processo de constituição da operação soberana no Ocidental é uma figura retirada do âmbito religioso mais arcaico do direito romano. Trata-se do *homo sacer*. Tal indivíduo é uma obscura figura do direito romano que tem seu papel na vida pública justamente quando ele é colocado fora dela. Contudo, de maneira mais clara, o que é um *homo sacer*? Uma das definições mais precisas desta categoria pode ser encontrada no gramático Festus, quando este nos diz:

Sacer mons: Chamamos monte sagrado a um monte situado na outra margem do Aniene, um pouco além da terceira pedra militar, posto que o povo no momento de separar-se do senado e logo após a criação dos tribunos da plebe, estabelecidos para ajudá-lo, o consagrou a Júpiter no momento de retirar-se. Porém, dá-se o apelido de sacer ao homem que o povo julgou por um delito; não é permitido sacrificá-lo mas aquele que o mata não é condenado como homicida, posto que a primeira lei tribunicia estabelece esta disposição: “se alguém mata aquele que é sagrado por plebiscito, não será considerado homicida”. Daí que em linguagem familiar se chame sacer a todo homem mau e impuro (FESTUS, 1997, p. 422-424, tradução de Ludueña).

A vida nua, a mera vida matável de um indivíduo é incluída nos tramites do ordenamento jurídico tendo como principal característica sua exclusão, sua matabilidade. Ou seja, o *homo sacer* é aqui definido ao mesmo tempo como

---

<sup>6</sup> Nas palavras de Agamben: “por um lado, o estudo das técnicas políticas (como a ciência do policiamento) com as quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos; por outro, o estudo das tecnologias do eu, através das quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo” (2002, p. 13).

insacrificável e como suscetível de ser executado por qualquer um. Justamente por tudo isso é um *homo sacer*, esta que é “talvez a mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente” (AGAMBEN, 2002, p. 16).<sup>7</sup>

De certa forma, portanto, a figura do *homo sacer* será um paradigma privilegiado para pensarmos a condição de mera vida, de vida nua, dos cidadãos contemporâneos nas democracias de direito. Nesse sentido, tanto a argumentação de Agamben em *Homo Sacer I*, bem como a sua reconstrução no presente artigo, assumiram a seguinte trajetória: em um primeiro momento (1) exploraremos o paradoxo em que está imerso o exercício do poder soberano no Ocidente, para que então, em um segundo momento, (2) possamos ilustrar tal dinâmica com a aporia jurídica do poder constituinte e poder constituído.

Vale considerar, antes de terminar que em toda a investigação de Agamben, o fator decisivo e propriamente inovador não é, por um lado, a inclusão da *zoé* na *polis* – pois como Fabián Ludueña bem mostrou, é uma constatação que data da filosofia platônica – nem mesmo o simples fato de que vida tenha se tornado o objeto principal dos cálculos do poder estatal – pois todas as conclusões de Foucault já o fazem muito bem. Aquilo que é original e com capacidades para elucidar o contemporâneo, na filosofia de Agamben é, sobretudo,

O fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e a inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o funcionamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. [...] Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que em ambos o que está em questão é a vida

<sup>7</sup> Conforme esclarece mais uma vez Ludueña: “a figura do *homo sacer*, então, se encontra mais além, tanto do direito penal quanto do sacrifício religioso, ainda que ao mesmo tempo tenha sua origem em uma dupla exceção relacionada com ambas as esferas. A intenção de Agamben consiste então em identificar a ‘exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política’ (AGAMBEN, 2002, p. 91), isto é, o espaço em que se decidiu sobre a humanidade mesma do homem. Essa esfera não é a -histórica, como já se recorreu a Agamben, senão originária, quer dizer, completamente imbuída de historicidade enquanto *Ur-phänomenon* da política em seu aspecto soberano. Tampouco se trata, desde logo, de um essencialismo, senão de algo assim como a *Entstehung* da *wirkliche Historie* de que falava Friedrich Nietzsche. O espaço político do homem ocidental é, para Agamben, um espaço de excepcionalidade originária” (2013, p. 239).

nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade (AGAMBEN, 2002, p. 16-17).

Com essas palavras, Agamben consegue expor a diferença específica de sua empreitada filosófica. O espaço de vazio inoperante que é caracterizado nas democracias contemporâneas coincide com o que ele chama de estado de exceção como regra. Um espaço em que a mera vida nua dos indivíduos é colocada à margem do ordenamento e, progressivamente, vai tornando-se a própria vida política típica. Tudo isso faz com que as fronteiras daquelas categorias clássicas da filosofia política se indeterminem, fazendo com que o cidadão torne-se também simultaneamente, sujeito e objeto do ordenamento político e de seus conflitos. É justamente por isso que, mesmo onde há luta, conquistas de direitos e de liberdades existem também um corpo sacro – um *homo sacer* – sendo um pouco mais capturado e inscrito no nos ditames do controle governamental – razão essa que levará Agamben a problematizar os modernos direitos humanos na seção final de *Homo Sacer I*.

Não é preciso dizer que o reconhecimento dessa aporia fundamental no interior da operação soberana não significa desvalorizar ou mesmo abrir mão das conquistas da democracia. O que Agamben pretende é tentar compreender “por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inescapavelmente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé*” (AGAMBEN, 2002, p. 17) – *zoé* essa que as democracias de direito fizeram seus principais objetos de dedicação e esforços. Em outras palavras, para o filósofo italiano, a experiência de decadência continua nas democracias ocidentais – que foram apontadas já por Alexis de Tocqueville em *A democracia na América*, mas que atingiram seu cume nos estados totalitários do novecentos – talvez possa ser explicada por essa aporia constituinte da política.

Precisamente em um período histórico em que a ética e a política não conhecem outro valor do que a vida, se ocupar com as gigantescas contradições que essa postura implica pode ser nossa única possibilidade de fazer com que o fascismo não permaneça atual. Esses vinte e quatro séculos de teoria política desde Aristóteles, parece que não trouxeram nenhuma solução, ao menos provisória, para tal aporia que se encontra na base da política ocidental. O trono se mantém a partir do vazio da operação de captura da vida pelo político. Ou ainda, nas palavras de Agamben: “a política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não

conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura” (2002, p. 18).

Tão somente uma política totalmente nova, isto é, uma política que não seja fundada sobre a operação de incluir a vida nua através de sua exclusão, poderá nos dar condições de escapar deste beco sem saída em que se encontra a ação humana hoje. O curso dessa investigação e descoberta de novos horizontes inclui muitos movimentos argumentativos basilares, que passam desde uma revisão se reservas das principais noções que as ciências humanas, a jurisprudência e a antropologia acreditavam ter definido, como também de uma crítica radical ao que está na base de muito do que foi produzido na filosofia política. Nesse sentido, começaremos por nos perguntar sobre a lógica da soberania.

## 2. A inclusão da vida através de seu abandono: a lógica da operação soberana

Conforme procuramos deixar claro na introdução do presente trabalho, a metodologia de crítica que Agamben empreende em toda a saga *Homo Sacer* é bastante coerente e segue um caminho básico. Antes de apontar a necessidade de um poder destituente ou mesmo a urgência de uma nova política, Agamben sempre inicia seus raciocínios mostrando a condição paradoxal entre duas categorias clássicas da filosofia política ou ontologia. Esse é o primeiro movimento de toda e qualquer argumentação de Agamben – sempre seguido de um passo que evidencia a zona de indeterminação entre essas duas categorias, para depois, ao final, apontar para a inoperosidade destituente. Ou ainda, nas palavras do comentador William Watkin: “para Agamben, todos os conceitos ocidentais de qualquer significância derivam sua longevidade, consistência e operação do conflito dialético interno entre elementos em comum e elementos próprios”, ou seja, “cada conceito no Ocidente é bifurcado” (WATKIN, 2014, p. xii, *tradução nossa*).

A assinatura “poder” não ficaria de fora dessa dinâmica característica da filosofia ocidental. Toda a primeira parte do livro *Homo Sacer I* é dedicada ao esclarecimento desse paradoxo existente na mais característica operação de poder, qual seja, a soberania jurídico-política. Antes de prosseguir, entretanto, vale elucidar brevemente a razão pela qual tal operação soberana é o paradigma privilegiado para abordar a assinatura poder – uma vez que, se nos lembrarmos do trabalho de Foucault, temos em mente algo muito mais capilar e microfísico, ao invés de uma única operação. Contudo, precisamos situar tal escolha no todo da obra de Agamben, bem como, de sua

relação com Foucault. Conforme buscarmos deixar claro nas seções anteriores, Agamben identificou dois pólos na obra de Foucault em que o poder é abordado – tecnologias políticas e técnicas do eu –, uma vez que a intenção de Agamben é justamente abordar o poder a partir de um ponto de vista unitário, a operação soberana é um excelente paradigma.<sup>8</sup> Nela observamos justamente esses dois pólos em ação, gerando uma figura igualmente unificadora, qual seja, o sujeito soberano. A partir de um nome que mais se parece com uma contradição performática, a figura do sujeito soberano consegue expor melhor do que qualquer outra o paradoxo político em que estamos inseridos. Conforme as palavras do próprio Agamben, em um texto publicado muito anos antes de *Homo Sacer I*, podemos entender que:

este paradoxo é muito antigo e, se se observa atentamente, está explícito no mesmo oxímoro em que se encontra a expressão: o sujeito soberano. O sujeito (isto é, aquilo que etimologicamente está sob) é soberano (é, por isso, aquilo que está sobre). E talvez o termo sujeito (em conformidade à ambigüidade da raiz indo-europeia da qual derivam as duas proporções latinas de sentido oposto super e sub) não tem outro significado que este paradoxo, este ficar lá onde este não está (AGAMBEN, 2005, p. 92).

Podemos observar que Agamben estava bastante ciente da situação paradoxal em que o poder ocidental estava inserido quando escreveu o texto *Bataille e o paradoxo da soberania* (1987). A diferença de sua abordagem para o que irá fazer em *Homo Sacer I* não diz respeito tanto a questão, mas com quem ele estabelecerá o diálogo. Enquanto no primeiro ele está se referindo diretamente a questão de uma comunidade livre do fascismo, a partir da obra de Bataille, Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot, em *Homo Sacer I*, Agamben fará uso do pensamento do jurista alemão Carl Schmitt, não

---

<sup>8</sup> O termo “paradigma” que recorrentemente aparece tanto na obra de Agamben, quanto no presente artigo, também tem um significado específico no interior da filosofia do italiano. Em estreita relação com sua “filosofia da indiferença” os paradigmas de Agamben são exemplos, ou melhor, quaisquer fenômenos de uma determina condição ou situação que exemplificam, de maneira completa, aquilo do que fazem parte. O paradigma geralmente não é o melhor exemplo ou a porta de entrada principal, mas qualquer exemplo – um caso distintamente indiferente. Nas palavras do próprio Agamben em *A comunidade que vem*: “O ser que vem é o ser qualquer [qualunque]. Na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, qualquer ente que se queira é uno, verdadeiro, bom ou perfeito), o termo que, permanecendo impensado em cada um, condiciona o significado de todos os outros é o adjetivo *quodlibet* [qualquer]. A tradução corrente no sentido de ‘não importa qual, indiferentemente’ é certamente correta, mas, quanto à forma, diz exatamente o contrário do latino: *quodlibet ens* [qualquer ente] não é ‘o ser, não importa qual’, mas ‘o ser tal que, de todo modo, importa’ isto é, este já contém sempre uma referência ao desejar (*libet*), o ser qual-se-queira está em relação original com o desejo” (2013, p. 9). Diante dessas palavras, um paradigma, tal como é a operação soberana, é um exemplo qualquer, que consegue carregar consigo o significado de tudo aquilo do qual ele exemplifica.

apenas para enunciar o paradoxo, como também para torná-lo inoperante. As palavras são as seguintes:

O paradoxo da soberania se enuncia: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então “ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa” (Schmitt, 1922, p. 34). A especificação “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2002, p. 23).

Ainda que toda a recuperação do contexto do pensamento de Schmitt seja um projeto muito grande para o presente artigo, desde já podemos compreender o que está em jogo na argumentação de Agamben. Esquemáticamente, podemos dizer que o paradoxo da soberania reside no fato do sujeito soberano estar, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento legal. Este mesmo sujeito que tem o poder de suspender a validade da lei, coloca-se, de forma totalmente legal, fora da lei. Em síntese, o paradoxo é o caráter excepcional da soberania, dado que: “o que está em questão na exceção soberana é, segundo Schmitt, a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal” (AGAMBEN, 2002, p. 24-25). Nesse sentido, a exceção é uma espécie de exclusão, em que o excluído, todavia, não está absolutamente fora da relação com a norma. Daqui, portanto, nasce a situação paradoxal.

Agamben, no entanto, sabia que, para além do próprio Schmitt, outras pessoas já haviam observado que o ordenamento jurídico-político tem uma estrutura de inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, excluído. Gilles Deleuze já havia verificado em *Mille plateaux* e Maurice Blanchot em *L'entretien infini* – sem esquecer-se do próprio Foucault na *Histoire de la folie à l'âge classique*. No entanto, para o filósofo italiano “a exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa” (2002, p. 26) e por isso, ainda carecia ser melhor explorada. Isso Agamben faz destacando a seguinte especificidade:

Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e

somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão (AGAMBEN, 2002, p. 26).

Existem dois pontos fundamentais nesse trecho. Em primeiro lugar, trata-se da apresentação da operação soberana como a decisão sobre a exceção. Isso significa dizer que a decisão do soberano não diz respeito a uma “questão de direito” ou uma “questão de fato”, mas antes, e tão somente, a própria relação entre direito e fato. Soberano, portanto, é aquele que dá conta dessa situação, a situação limite de toda a estrutura do poder. Em outras palavras, a operação soberana, enquanto decisão pela exceção, é a forma originária do direito. Em segundo lugar, as palavras supracitadas de Agamben nos mostram que, se a exceção é a estrutura da operação soberana, então a soberania não é, nem um conceito exclusivamente político, nem uma potência externa ao direito (como queria Schmitt) ou interna ao direito (como queria Hans Kelsen). Antes de tudo isso, ela é o processo de inclusão da vida no direito que, seguindo a sugestão de Jean-Luc Nancy, Agamben dá o nome de bando. Conforme ele disse acima, aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Ou seja, aquele que foi banido não é simplesmente alguém que foi posto fora da lei, mas abandonado por ela. Ele não está indiferente e alheio à lei, antes, ocupa um limiar entre vida e direito, entre externo e interno. Do sujeito soberano não é possível dizer se está fora ou dentro do ordenamento. Nesse sentido, Agamben apresenta-nos uma nova forma de colocar o paradoxo da operação soberana: “‘não existe um fora da lei’. A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária ‘força de lei’, é que ela mantém a vida em seu bando abandonando-a” (AGAMBEN, 2002, p. 36).

Na sua forma arquetípica, portanto, o estado de exceção é o princípio de todo ordenamento jurídico, uma vez que ele abre o espaço para o próprio estabelecimento de determinado ordenamento. Essa sua estrutura fez com que Schmitt tivesse muita dificuldade de estabelecer o nexo entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*) que constitui o “*nómos* da terra” (cf. AGAMBEN, 2002, p. 27). Essencialmente ele era o ilocalizável, uma vez que ele é o ponta-pé de qualquer localização jurídico-política. Trata-se de uma verdadeira zona ilocalizável de indiferença. No entanto, Agamben propõe uma localização, ou ainda, para falarmos com Foucault, uma visibilidade para o

discurso da exceção. Trata-se do campo de concentração. Estabelecendo um contraste com a visibilidade eleita pelo próprio Foucault para corresponder com a dinâmica do *nómos*, Agamben nos diz que: “não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*” (2002, p. 27). Mais do que uma questão de preferência, o que está em jogo aqui é uma opção coerente com o argumento que está sendo construído. Justamente porque a intenção de Agamben não é encontrar uma visibilidade que apenas corresponda a um dos pólos da teoria unitária do poder – como se presta a visibilidade do cárcere foucaultiano em relação aos processos de subjetivação – sua escolha foi o campo. Enquanto a prisão insere-se no espaço do direito carcerário do ordenamento normal, o campo é um verdadeiro espaço de abandono e exceção. Ou ainda, “a constelação jurídica que orienta o campo é, como veremos, a lei marcial ou o estado de sítio. [...] O campo, como espaço absoluto da exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão” (AGAMBEN, 2002, p. 27).

Nesta altura, sua exemplaridade nos ajuda a compreender o modo como a vida é incluída nos cálculos do poder e o paradoxo que tal operação gera. Conforme resume a professora da Universidade do Porto, Eugénia Vilela, “ou seja, toda a vida se torna sagrada e toda a política se torna exceção” (2010, p. 112). Caso tal dinâmica paradoxal não seja levada em conta em nossa ação política, o fascismo se manterá desgraçadamente atual nas democracias hodiernas.

### **3. Poder constituinte e poder constituído: um exemplo do paradoxo da soberania**

Conforme vem sendo exposto até então, a pretensão filosófica de Agamben não se limita às dimensões políticas. Para que a lógica da operação soberana realmente assuma as dimensões que o italiano diz que ela tem – isto é, toda a metafísica ocidental –, sua hipótese sobre a zona de indiferença precisa tangenciar outras áreas do conhecimento. Isso fez com que Agamben se esforçasse por toda a primeira parte de *Homo Sacer I* em explorar alguns exemplos em que essa dinâmica paradoxal mostra-se evidente. Um dos primeiros casos que ele apresenta, para além do âmbito estrito da política é com a linguagem. Sua tese é que uma dimensão não-normativa (tal como o estado de exceção) também acontece na linguagem. Ele nos lembra que igualmente a linguagem pressupõe o não-linguístico como aquilo com o qual deve manter-se em uma relação virtual para poder denotá-lo no discurso em ato (2002, p. 28).

Não obstante, Agamben também menciona um exemplo da matemática, retirado da teoria dos conjuntos, para igualmente ilustrar sua hipótese. Da mesma forma que na teoria dos conjuntos se distingue pertencimento e inclusão, isto é, um termo pode pertencer a um conjunto sem estar incluído nele, ou vice-versa, Agamben sustentará que a exceção configure uma forma de pertencimento sem inclusão. Nas suas palavras: “o que define o caráter da pretensão soberana é precisamente que ela se aplica à exceção desaplicando-se, que ela inclui aquilo que está fora dela” (2002, p. 32). A exceção soberana, em termo da teoria dos conjuntos, portanto, é aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído, mas que vem a ser incluído na forma da exceção – algo como a paradoxal inclusão do pertencimento mesmo que o *Puzzle* de Bertrand Russell há muito já enunciava, e que contemporaneamente Alain Badiou recuperou em categorias políticas.

Com a apresentação de cada um desses exemplos, a intenção de Agamben é defender que, se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não pode ser um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica. Antes, trata-se da “estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (2002, p. 35). No entanto, dentre o conjunto de exemplos enumerados pelo autor para apresentar o paradoxo da operação soberana, não existe nenhum melhor do que o problema do poder constituinte e de sua relação com o poder constituído. A reconstrução de tal problemática, feita por Agamben no capítulo 3 de *Homo Sacer I*, além de ilustrar perfeitamente a dualidade que o italiano sempre busca tornar evidente em suas argumentações, também será de fundamental importância para suas recentes pesquisas sobre aquilo que ele chamou de “poder destituente”. Percorrendo tal trajetória, nossa proposta, em estreita harmonia com o fio condutor do presente trabalho, é mostrar como Agamben expõe a condição paradoxal insolúvel das principais categorias jurídico-políticas, faz emergir uma zona de indistinção entre elas, para que, por último, introduza um terceiro elemento na relação que, não reforça nem inicia outro paradoxo, mas o depõe e o inopera. Por tudo isso, convém reconstruir a argumentação agambeniana sobre poder constituído e constituinte.

Na conceitografia jurídica, o poder constituinte refere-se à potência originária fora do jurídico, que cria e fundamenta um novo Estado; enquanto o poder constituído diz respeito à própria ordem constitucional preestabelecida. Ou seja, o primeiro está fora do Estado, enquanto o outro se encontra no Estado. Daqui, para Agamben, nasce a “impossibilidade de compor de modo harmônico a relação entre os dois poderes” (2002,

p. 47). Essa questão não diz respeito apenas à compreensão da natureza jurídica da ditadura ou do estado de exceção, mas também nas recorrentes discussões sobre a revisão do texto constitucional. Aqueles que reduzem o poder constituinte ao poder de revisão, desconsideram sua potência pré-jurídica de fazer nascer a constituição. Walter Benjamin, por sua vez, colocou a relação entre os dois poderes como aquela entre a violência que põe o direito e a violência que o conserva. Mesmo que essa oposição fundamental de Benjamin não tenha condições de ser reconstruída aqui, já podemos apontar para o que Agamben quer deixar evidente: “ainda que o poder constituinte, como violência que põe o direito, seja certamente mais nobre que a violência que o conserva, ele não possui, porém, em si nenhum título que possa legitimar sua alteridade” (AGAMBEN, 2002, p. 48). Isso faz com que o relacionamento entre os dois poderes se mantenha ambíguo e irremediavelmente confuso. Justamente nesse contexto, surge aquilo que Agamben procura deixar evidente:

Nesta perspectiva, a célebre tese de Sieyès, segundo a qual “a constituição supõe antes de tudo um poder constituinte”, não é, como tem sido observado, um simples truísmo: ela deve ser entendida sobretudo no sentido de que a constituição se pressupõe como poder constituinte e, desta forma, exprime no modo mais preñado de sentidos o paradoxo da soberania. Como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de bando com o estado de direito, assim ele divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença (AGAMBEN, 2002, p. 48).

Em tudo isso, mostra-se insolúvel a questão de deixar clara a diferença entre os dois poderes. Tal dificuldade fez com que recorrentemente na história das ideias políticas, uma fonte transcendente e infinita de autoridade fosse evocada para que pudesse conferir uma soberania igualmente infinita à nação – tal como é o caso do “Ser Supremo” de Robespierre que Hannah Arendt nos lembra em *Sobre a Revolução*. A grande questão aqui, entretanto, não é a de conceber um poder constituinte que nunca se esgote em um poder constituído. Antes, trata-se de distinguir os dois – algo que, dada a estrutura jurídica ocidental, para Agamben é impossível, fazendo com que surja uma zona de indiferença entre eles que alimenta a operação soberana tal como tem sido descrita aqui.

Quem problematizou essa mesma relação, mas de um ponto de vista totalmente diferente, fazendo com que a questão assumisse uma dimensão absolutamente diversa do que até então apresentava, foi Antonio Negri. Em seu livro *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade* (1992), Negri busca sustentar a tese da

total irreducibilidade do poder constituinte a qualquer forma de ordenamento constituído e, por conseguinte, uma redução ao princípio da soberania. Ao contrário, para Negri, “falar de poder constituinte é falar de democracia”, apresentando-o “como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato de inovação e, portanto, como procedimento absoluto” (NEGRI, 2002, p. 40). Em tal aproximação do poder constituinte ao próprio processo histórico democrático, Negri busca deixar evidente que o poder constituinte não é apenas “a fonte onipotente e expansiva que produz as normas constitucionais de todos os ordenamentos jurídicos, mas também o sujeito desta produção” (2002, p. 7).

Para Agamben, no entanto, a grande contribuição que Negri traz à discussão da relação entre poder constituído e constituinte é encarar esse último como uma potência.<sup>9</sup> Isso faz com que o poder constituinte deixe de ser um conceito político para transforma-se em uma categoria da ontologia. Conforme coloca Agamben, com essa modificação de Negri,

O problema do poder constituinte se torna então aquele da “constituição da potência” (Negri, 1992, p. 383), e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua condição ontológica). Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe toû óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável (AGAMBEN, 2002, p. 51-52).

No parágrafo supracitado, mais do que um comentário ao movimento filosófico que Negri empreendeu em sua investigação, Agamben aponta para o horizonte em que sua própria pesquisa se encaminhará. A afirmação da insolubilidade da aporia em que estão envolvidas as principais categorias filosóficas ocidentais, produz, pelo menos, dois resultados imediatos: em primeiro lugar, ela torna muitos esforços intelectuais

---

<sup>9</sup> Nas palavras do próprio Negri: “o moderno é, assim, a negação de toda possibilidade de que a multidão possa se exprimir como subjetividade. Numa primeira definição, o moderno consiste nisto. Portanto, não é estranho, nem pode ser considerado imprevisível, que ao poder constituinte não possa ser concedido espaço algum. Quando ele emerge, deve ser reduzido à extraordinariedade; quando se impõe, deve ser definido como exterioridade; quando triunfa sobre toda interdição, exclusão ou repressão, deve ser neutralizado num ‘termidor’ qualquer. O Poder constituído é esta negação” (2002, p. 448).

inócuos – particularmente aqueles que insistem em proceder no interior da ontologia que relaciona potência e ato a exemplo do que tem sido feito desde Aristóteles. Em segundo lugar, ela necessariamente exige de Agamben, ou de qualquer outro que subscreva suas constatações, no mínimo, o sinalizar de um novo conjunto conceitual que trace os contornos de uma alternativa ontológica da potência.

A utilização de alguns *insights* da teologia do apóstolo Paulo por parte de Agamben tem justamente esse propósito. Para Agamben, Paulo enfrentou uma situação ontológica de natureza análoga à operação soberana nas democracias contemporâneas. Isso exigiu do apóstolo traçar os contornos de um pensamento que tem condições de nos sinalizar horizontes muito promissores para o que Agamben chama de a filosofia que vem. De forma esquemática, Agamben argumenta que tal ontologia alternativa se faz necessária, uma vez que a condição paradoxal que a relação entre poder constituído e poder constituinte exemplifica, tem nas raízes de sua complexidade a relação entre potência (*dynamis*) e ato (*enérgeia*) em Aristóteles. Da mesma forma que acontece com na linguagem, na teoria dos conjuntos e no direito constitucional, “no pensamento de Aristóteles, de fato, por um lado, a potência precede o ato e o condiciona e, por outro, parece permanecer essencialmente subordinada a ele” (AGAMBEN, 2002, p. 52). Aristóteles, no entanto, faz questão de afirmar a existência autônoma da potência, para evitar o problema de reduzir toda a potência como existente somente no ato – como alguns juristas e políticos tentam reduzir todo poder constituinte ao poder constituído. Nesse sentido, “o que ele se propõe a pensar no livro *Theta* da *Metafísica* não é, em outras palavras, a potência como mera possibilidade lógica, mas os modos efetivos de sua existência” (AGAMBEN, 2002, p. 52). Mais do que isso, é necessário pensar na potência de forma que ela possa até mesmo não passar ao ato, ou seja, que se apresente constitutivamente como potência de não fazer ou não ser – a impotência (*adynamía*) de Aristóteles.

Descrevendo dessa forma a natureza da potência, Agamben acredita que Aristóteles legou à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Isso ele sustenta porque, “à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do bando soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se” (2002, p. 54). Nesse sentido, a potência aristotélica, de certa forma, sem funda soberanamente, isto é, sem que nada a preceda nem a determina, a não ser, o seu próprio poder de não ser (*adynamía*). Conforme podemos ver em outras discussões de Agamben, a partir da teoria de Carl Schmitt, a decisão soberana é

justamente aquele ato que o soberano realiza retirando a própria potência de não ser, ou seja, deixando-se ser. Ou ainda, conforme sintetiza Agamben: “a soberania é sempre dúplice, porque o ser se auto-suspende mantendo-se, como potência, em relação de bando (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto” (2002, p. 54).

### Considerações finais

Podemos concluir, portanto, que a ambiguidade da relação entre poder constituído e poder constituinte, bem como seu paralelo ontológico da teoria aristotélica da potência/ato, exemplifica de maneira paradigmática a operação soberana no Ocidente. Tal estrutura faz com que a tarefa de pensar uma constituição de uma potência totalmente emancipada desse paradoxo da soberania – tal como quis Negri com o poder constituinte, ou como o próprio Agamben tentará com o poder destituente – seja tão árdua. Isso porque, o que está em jogo não é a necessidade que esse poder não se esgote jamais em um poder constituinte – pois até mesmo o poder soberano pode manter-se indefinidamente apenas em potência, sem passar ao ato e transformar-se em uma constituição.

A grande questão está em pensar em uma potência que não tenha o sentido último de sua relação em nenhum ato. Para Agamben, no entanto, “isto implicaria, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o bando soberano; mas isto é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum” (2002, p. 55). A aporia ontológica revela aqui suas dimensões política. Mais do que isso, essa altura da em que a investigação nos coloca deixará evidente nos últimos momentos do presente trabalho que a proposta de Agamben necessariamente precisaria ser algo da espécie de um “poder destituente” – que não mais transitasse entre a colocação ou manutenção da operação soberana, mas que a destitua e inopere.

### BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *Bataille e o paradoxo da soberania*. Trad. Nilcéia Valdati. Outra travessia. Revista de Literatura. n. 5. Florianópolis, segundo semestre de 2005.

\_\_\_\_\_. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BBC. *Espectáculo de cadáveres em praias europeias era previsto, diz brasileiro da ONU*. Disponível em: <http://www.bbc.com/>. Acessado em 30 de set de 2015.

FESTUS, *Sextus Pompeius. De verborum significatu quae supersunt*. Cum Pauli Epitome. Edición de Wallace M. Lindsay. Stuttgart - Leipzig: 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. DP&A: Rio de Janeiro, 2002.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnica*. Trad. Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

\_\_\_\_\_. *Do homo sacer ao iustitium: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben*. In: *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*. Florianópolis, v.10, n.2, p. 238-262, Jul./Dez. 2013.

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

WATKIN, William. *Agamben and indifference: a critical overview*. London: Rowman and Littlefield International, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia depois como farsa*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

## A RELEVÂNCIA DO “COMUM” REAL NO SISTEMA TOMISTA

Tiago Sebastião Reis<sup>1</sup>

**RESUMO:** Na Querela dos Universais, Tomás de Aquino é tradicionalmente tratado como um “realista moderado” a respeito estatuto ontológico dos universais. Contudo, em alguns textos, há uma ambiguidade que sugere uma posição “conceitualista”. Neste artigo, buscaremos mostrar que algumas partes do sistema tomista defendem que os universais estejam na realidade. Esses universais seriam como uma “natureza comum”, “matéria comum” ou “forma comum”, que seriam propriedades que compartilhadas por mais de um indivíduo, mas possuem ser real apenas nos indivíduos e não possuem ser fora deles.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tomás de Aquino. Natureza Comum. Matéria Comum. Forma Comum.

**Abstract:** In Problem of Universals, Aquinas is traditionally treated as a "moderate realist" regarding the ontological status of universals. However, in some texts, there is an ambiguity which suggests a position "conceptualist". In this article, we show that some parts of the Thomistic system defend that universals are in reality. These universal would be like a "common nature", "common matter" or "common form" which would be properties shared by more than one individual, but they have the being real only in individuals and haven't out them.

**Keywords:** Thomas Aquinas. Common Nature. Common Matter. Common Form.

**Introdução:**

Na Idade Média, apesar de seu ambiente tipicamente religioso e teológico, havia um problema genuinamente filosófico amplamente debatido entre os filósofos conhecido como “Querela dos Universais” e que teria sido iniciada por Boécio (BOÉCIO, 1994). Grosso modo, esse problema filosófico envolve a discordância sobre o *estatuto ontológico* das propriedades universais, isto é, propriedades que podem ser atribuídas a muitos indivíduos. Por exemplo: “homem” é um universal na medida em que pode ser atribuído a muitos indivíduos, assim como “boi”, “cachorro”, “gato”, “cadeira”, “planta” e etc. Assim, quando usamos esses universais no nosso discurso, pretendemos nos referir a algo na realidade fora do intelecto?

Desse modo, alguns filósofos, chamados de “realistas ingênuos”, defendiam que o Universal se refere às ideias platônicas, as quais estão *fora do intelecto* com o *mesmo modo de ser* que estão *no intelecto*. Outros filósofos, chamados de “realistas moderados”, defenderam que o universal se refere a propriedades comuns instanciadas nos indivíduos, isto é, com *um modo de ser diferente* daquele que ocorre *no intelecto*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Mestre e Doutorando no PPGLM-UFRJ. Professor Substituto de Lógica Clássica no departamento de Filosofia e de Biblioteconomia (2014-2015).

<sup>2</sup> Para mais detalhes dessa oposição entre realistas moderados e realistas ingênuos ver nas referências OWENS, 1959.

Contudo, há aqueles, chamados de “conceitualistas”, que defendem que o universal *não se refere a nada na realidade*, pois tudo seria individual *fora do intelecto*, inclusive as propriedades (sendo estas apenas “semelhantes entre si”), de modo que o universal é apenas uma forma de representar vários indivíduos e classifica-los intelectualmente, existindo *apenas dentro do intelecto* como um conceito, daí o nome de “conceitualismo”. Por fim, outros filósofos, chamados de “nominalistas”, com uma ênfase na lógica, buscavam reduzir tudo o que há conceitualmente no intelecto a um nível linguístico para, neste nível, poder analisar mais perfeitamente os raciocínios lógicos. Assim, estes últimos defenderam que o universal não está na realidade, assim como os conceitualistas, mas foram além e buscaram reduzir os conceitos universais do intelecto a um mero “*flatus vocis*” (“sopro da voz” ou “emissão da voz”), isto é, o universal passou a ser tratado meramente como um “termo” ou um “nome” na linguagem falada ou escrita, daí o nome nominalismo. Em suma, assim foi a Querela dos Universais<sup>3</sup>, onde há uma discordância a respeito do estatuto ontológico e gnosiológico do universal.

Tradicionalmente, Tomás de Aquino e Duns Scotus (OWENS, 1957) são considerados realistas moderados, mas há textos ambíguos de Tomás de Aquino que dão margem para uma interpretação próxima ao conceitualismo, não atribuindo qualquer realidade aos universais, mas apenas a indivíduos. É nesse ponto que buscaremos mostrar que, embora haja textos ambíguos, o sistema tomista precisa necessariamente que o universal seja considerado na realidade. Neste sentido, verificaremos que o universal na realidade se refere àquela **propriedade** que é **comum** a vários indivíduos e está instanciado neles.

Nesse artigo, buscaremos demonstrar que Tomás é um realista moderado levando em consideração a grande importância que o “comum” desempenha nas diversas partes do sistema tomista. Sendo assim, veremos que várias partes do sistema tomista não funcionam, caso consideremos que o universal não está na realidade. Para facilitar a compreensão, sempre que utilizarmos a expressão “aspecto comum”, estamos nos referindo a esse modo de ser do universal na realidade fora da alma. Vejamos a seguir como Tomás trata o aspecto comum em algumas áreas do seu sistema filosófico.

## 1 – Na Física ou Cosmologia<sup>4</sup>: sobre a Geração e a Corrupção

<sup>3</sup>Para mais informações ver nas referências LIBERA, 1996.

<sup>4</sup>Selvaggi (1998) é interessante para mais aprofundamentos.

Para iniciarmos, nós temos que ter em mente algumas noções importantes acerca do movimento, a saber: O movimento só pode ocorrer se houver na composição da coisa uma parte que *muda* e outra que *não muda*. Desse modo, as coisas são compostas por uma parte *potencial*, ou seja, a possibilidade de se realizar algo, que é a parte que *não muda*, e por uma parte *atual*, a realização deste algo, que é a parte que *muda*.

Alguém poderia pensar: parece que só existe o ato nas coisas da realidade, de modo que é desnecessário pensar na parte potencial. Afinal de contas, por que a parte potencial se nós admitimos que a coisa está *em ato*? Para respondermos a esta pergunta cabe a nós lembrarmos que a coisa não está apenas *em ato*, mas também está *em movimento* e, por estar *em movimento*, precisamos defender a parte potencial para outro ato. O movimento para Tomás e Aristóteles é sempre a passagem de um estado em potência para um estado em ato. Se tudo na coisa estivesse em ato não seria possível haver o movimento. Por essa descrição, portanto, devemos concluir que a parte que permanece é a parte potencial, enquanto a que muda é a parte atual, pois realiza a determinação deste ser.

Para explicar o movimento ou a mudança das coisas na Física Aristotélica, normalmente os professores de filosofia recorrem a uma explicação que diz o seguinte: acidentes são os aspectos que *mudam* nas coisas, enquanto a substância é o aspecto que *não muda*. Essa explicação acerca do movimento a âmbito accidental não está incorreta, embora esteja incompleta, uma vez que há certas mudanças que ocorrem no âmbito de **substância**, a saber: a geração e a corrupção desta substância. Desse modo, não ocorre apenas de as substâncias *existirem por si enquanto individuais*, mas também ocorre um *movimento em âmbito substancial* de geração e corrupção. Obviamente, *o ato* da existência individual da substância *não* pode por si só explicar *o movimento de geração e corrupção*, o que nos leva a admitir a necessidade de haver, na própria substância, uma composição de uma parte atual, enquanto individual, e outra parte potencial para adquirir o movimento com o vir-a-ser. É aqui que começa a aparecer a teoria do *hilemorfismo*<sup>5</sup>, a qual defende que as substâncias na Física são compostas de matéria e forma.

No composto substancial, o existir por si é atribuído à *forma*, já a sua contraparte, a *matéria comum*, é puramente potencial, de modo que não existe por si,

---

<sup>5</sup>Em grego ὕλη (*hile*) se traduz no português por “matéria” e μορφή (*morfe*) se traduz por “forma”.

mas pela *forma*<sup>6</sup> numa substância composta. Só pela forma (enquanto comum) já poderíamos defender que o aspecto comum existe na realidade, porém a matéria comum também será requisitada. Embora a matéria comum seja pura potência (não existe por si), precisamos admiti-la *nos* indivíduos da realidade devido ao movimento de geração e corrupção das substâncias. Tomás se expressa assim:

Ora, o existir por si convém à forma, que é o ato. Por onde, considerando isto, a matéria adquire o ser em ato na medida em que adquire a forma, por outro lado, também considerando isto, acontece a corrupção nela na medida em que a forma é separada dela.<sup>7</sup>

Considerando o composto substancial, podemos dizer que ocorre o movimento de *corrupção* de uma “substância 1” na medida em que a “forma 1” se separa da matéria e ocorre o movimento de *geração* de uma “substância 2” quando a matéria começa a existir pela união com a “forma 2” e, assim, sucessivamente<sup>8</sup>. Portanto, no movimento de geração e corrupção da Física, todas as substâncias são compostas *de matéria*, de uma parte potencial que permanece e é apta a receber outras atualizações, *e de forma*, de uma parte atual que muda, dando a atualização do ser.

Neste passo, três teses acerca da matéria que impedem que a matéria real seja, a princípio, considerada individual, a saber: [1] a matéria é potencial para muitas formas<sup>9</sup>; [2] a matéria é a parte que serve de sujeito<sup>10</sup> para ser determinada pelas formas, as quais também se sucedem nos compostos substanciais; [3] a matéria não possui nenhum ato por si mesma (ela é pura potência)<sup>11</sup>. Desse modo, a matéria não é a *mesma* em relação a todas as formas num sentido único ou numérico, já que essa unidade individual já pressuporia um determinado estado *em ato* enquanto individual, o que contraria a tese [3]. Além disso, se a matéria fosse numericamente individual, a matéria contrariaria a tese [2], uma vez que *não se determinaria* pelas formas, mas já estaria determinada.

<sup>6</sup> In VII Metaphys., lect.2, n.1285: “(...) materia enim non potest per se existere sine forma, per quam est ens actu, cum de se sit in potentia tantum; ipsa enim non est hoc aliquid nisi per formam, per quam fit actu.”

<sup>7</sup> S.Th., I<sup>a</sup>, q. 75, a. 6, res.: “Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea.”

<sup>8</sup> S.C.G., lib.2, cap.33, n.1 - “[...] na privação verdadeiramente sempre é adjunta a uma forma contrária uma vez que seja impossível a matéria existir sem qualquer forma.” (“[...] privatio vero semper adiungitur formae contrariae, cum impossibile sit materiam esse absque omni forma.”)

<sup>9</sup> S.C.G., lib.3, cap.86, n.1 “materiam, quae est in potentia ad plures formas”; S.Th.I<sup>a</sup>, q.7, a.1, res.

<sup>10</sup> S.Th.I<sup>a</sup>, q.75, a.5, ad.2.; S.Th.I<sup>a</sup>, q.27, a.2, arg.1.

<sup>11</sup> S.C.G., lib.1, cap.17, n.7 - “Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.”; S.Th.I<sup>a</sup>, q.115, a.1, ad.2.

Assim, partindo da tese [1], com a qual a matéria teria uma unidade num sentido do que é *comum* a muitos atos, ou muitas formas. Quando falamos de “comum” não se pretende defender uma unidade numérica, mas se pretende que esta unidade da “potência da matéria” esteja em função de muitos “atos de formas”, de modo que a matéria se torna diversa pela diversidade destes muitos atos, o que estaria de acordo com a tese [2], pois a matéria, enquanto sujeito, poderia se determinar de acordo com a multiplicidade das formas específicas.

Portanto, a cada processo de geração, a própria matéria se determina *numa espécie* em função da **atualização específica** forma, mas essas atualizações nunca completam a **potencialização genérica** da matéria de modo que esta permanece em potência. Eis a grande diferença que há entre relação entre substância e acidentes e a relação entre matéria comum e forma: A substância *continua tendo o mesmo ato da individualidade* ao longo das mudanças acidentais, enquanto a matéria **muda** na medida em que *adquire um ato de ser numa espécie a cada atualização da forma*. Assim, temos que dizer que a matéria comum não tem nenhum ato **por si mesma**, mas apenas **pela forma**, a qual a diversifica especificamente, de modo que estaremos de acordo com a tese [3] também. Prossigamos com um texto de Tomás:

A matéria porém, segundo o que é, está em potência para a forma. Logo, é forçoso que, segundo considerada em si, esteja em potência para a forma de todos aqueles dos quais é *matéria comum*. Contudo, por *uma forma uma não se faz em ato*, senão com relação àquela forma. Assim, permanece em potência quanto a todas as outras formas.<sup>12</sup> [Grifo meu]

No artigo da Suma Teológica que aparece o texto acima, Tomás se contrapõe ao pensamento de que matéria tem uma unidade em função da atualização de uma *forma una*. Entenda-se “*uma forma una*” como se tratando de *forma comum enquanto genérica*. Contudo, existem duas maneiras de considerar o ato da forma comum no que diz respeito à potência da matéria comum:

Na primeira maneira [1<sup>a</sup>], a forma, enquanto comum, se trata de uma atualização *com grau de abrangência igual* ao grau da potencialização da matéria. Assim, enquanto a potencialização da matéria ficaria num âmbito **genérico**, a atualização da forma também ficaria num âmbito **genérico**. Nesse primeiro modo, uma consequência do grau

<sup>12</sup> S.Th.I<sup>a</sup>, q.66, a.2, res.: “Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas.”

de abrangência igual genérico será o fato de que a atualização da forma não especificará a matéria, mas a individualizará diretamente. Apesar de não ser de fácil compreensão, podemos simplificar dizendo que, uma vez que o comum é tratado como distribuído em muitos e a atualização dessa distribuição ocorre num grau genérico, segue-se que teremos a distribuição direta da individuação, de modo que a materialidade já seria diretamente individuada. No contexto da citação acima, Tomás diz que a matéria “*não se faz em ato*” por uma forma deste tipo, porque se trata do âmbito sublunar.

Na segunda maneira [2<sup>a</sup>], a forma, enquanto comum, pode se tratar de uma atualização *com grau de abrangência menor* do que o grau da potencialização da matéria. Assim, enquanto a potencialização da matéria ficaria num âmbito **genérico**, a atualização da forma ficaria num âmbito **específico**. De fato, há textos onde Tomás fala da matéria e da forma comuns<sup>13</sup>, de modo que a matéria recebe o ser na espécie<sup>14</sup>. Tomás precisará defender tal posição quando diz respeito aos corpos sublunares, isto, é, que estão abaixo da lua. A matéria comum, enquanto pura potência, possui uma **potencialidade genérica** e a forma causa a diversidade com uma **atualidade específica**, de modo que o ato da forma *não será o suficiente para completar* a potência da matéria, **sobrando** uma parcela da potencialidade da matéria que estará em função de outra forma e, por esta outra forma, receberá outro ser.<sup>15</sup>

Só podemos considerar **um movimento** qualquer se houver potencialidade, como já vimos. Assim, o movimento de geração e corrupção só pode acontecer se houver um aspecto que *sempre permanece em potência*, o qual seria a matéria comum. Diante disso, podemos explicar o motivo de Tomás afirmar que, se a matéria comum (genérica) fosse atualizada por uma forma comum (também genérica), não haveria geração e nem corrupção das substâncias. A atualização da forma cobriria toda a potencialidade da matéria, de modo que esta não estaria mais em potência para nenhuma outra forma, mas a própria matéria estaria sempre e *totalmente* em ato pela forma comum (genérica). Não havendo potencialidade para outra forma também não haveria

<sup>13</sup> S.Th. I<sup>a</sup>, q.29, a.2, ad.3.; S.Th.I<sup>a</sup>, q.119, a. 1, res.; S.C.G.lib.1, c.21, n.4.

<sup>14</sup> S.Th.I<sup>a</sup>, q.44, a.2, co.; S.Th.I<sup>a</sup>, q.50, a.2, ad2.; S.Th.I<sup>a</sup>, q.76, a.5, arg.3. et ad 3.

<sup>15</sup> S.C.G. Lib.II, c.30, n.7 – “In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam.” S.C.G. Lib.III, c.20, n.3b “[...] vero forma non replet totam materiae potentiam: unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam; et in alia materiae parte remanet potentia ad hanc formam”.

geração e corrupção, o que é um absurdo, pois *cada* substância, no âmbito sublunar, não existiu desde sempre e não existirá para sempre.

Colocamos “no âmbito sublunar” acima porque Tomás, em sua Filosofia Natural, admite que os corpos celestes, (tais como o Sol, a Lua e os planetas) teriam esse modo de atualização com grau de abrangência igual ao da potência.<sup>16</sup> O grau de potência genérico (*enquanto comum*) é atualizado por um grau de atualização igualmente genérico (*enquanto comum*), de modo que a forma não causa nenhum tipo de especificação. Além disso, enfatizo que se trata de “genérico” enquanto “*comum*”, ou seja, enquanto refere-se a muitos de modo dividido *em cada indivíduo*, e **não** com um modo de ser totalmente uno (como ocorre no intelecto). Diante disso, podemos dizer que **não ocorre** uma atualização do âmbito celeste de um modo totalmente uno como se todo o âmbito celeste fosse uma coisa só, mas ocorre a atualização de modo *comum*, ou seja, de modo *múltiplo*, de **cada** corpo celeste diretamente, isto é, sem especificação.

Assim, como não há especificação na constituição ontológica dos corpos celestes, o primeiro ato que é o *ato da existência* também será o *ato da individuação*, diferentemente dos corpos sublunares, nos quais o primeiro *ato do ser* será o *ato da especificação* e não da individuação. Em outras palavras, isto significa dizer que corpos celestes não possuirão nada de comum entre si, sendo apenas individuais e tudo nestes indivíduos será individualizado, como se cada um dos corpos celestes fosse único em sua espécie<sup>17</sup>. Ora, para a geração é necessário pressupor o aspecto comum entre indivíduos, como já vimos. Portanto, daí Tomás concluirá que os corpos celestes não são gerados e não são corruptíveis, existindo desde sempre e para sempre.

Essa distinção de dois *graus de abrangência* do ato da forma sobre a potência da matéria nos mostra claramente como Tomás apresenta o aspecto comum como algo na realidade. Assim, com abrangência genérica, nos corpos celestes só existem indivíduos e tudo neles é individualizado, de modo que não há geração e corrupção destes indivíduos. Contudo, no âmbito sublunar, podemos dizer que só existem (*sentido estrito*) indivíduos, mas *nestes indivíduos* há também o aspecto comum, de modo que, por causa deste aspecto comum, é possível haver a geração e a corrupção.

---

<sup>16</sup>S.C.G. Lib.III, c.20, n.3a.

<sup>17</sup>S.C.G. Lib.II, c.93, n.5.

Portanto, temos os seguintes aspectos comuns no âmbito sublunar: [1] **atualização da forma comum** (específica), [2] a **potencialidade<sup>18</sup> da matéria comum** (genérica) e a [3] **atualização da matéria comum** (específica) **recebida pela forma**. Esta atualização da matéria comum não exclui toda a potencialidade na matéria, como já dissemos, de modo que esta permanece em potência ainda para o movimento. A potencialidade genérica da matéria comum é a *condição de possibilidade* para a ocorrência do processo de geração e corrupção. A forma, enquanto atualização específica, é o princípio ou causa do ser na espécie dos corpos sublunares.

Por fim, esta espécie dos corpos sublunares estará em função do ato da individuação, pois os aspectos comuns somente possuem algum *ser nos indivíduos*. Tomás defenderá que a individuação ocorre em virtude da matéria delimitada sob três dimensões. Como não é o tema desse artigo, diremos apenas, em grosso modo, que a individuação ocorre através da matéria *enquanto ocupa um volume*, uma vez que dois corpos não podem ocupar o mesmo volume, ou seja, apenas um indivíduo ocupa um determinado volume. Posteriormente, esperamos escrever um artigo sobre esta temática da individuação entrando em mais detalhes.

## 2 – Na Biologia: Sobre a Nutrição:

Prosseguindo em nossas reflexões, podemos observar que a natureza comum é considerada como tendo um papel importante na descrição do processo de nutrição que ocorre com todos os seres vivos. Tomás afirma o seguinte:

Assim, verdadeiramente, o que é da constituição da natureza de algo pertence à sua própria natureza. Mas a natureza pode ser considerada de duplo modo: [1] um modo **em comum**, segundo a razão da espécie; Outro modo, segundo o que é conforme este indivíduo. Verdadeiramente, então, [2] a forma e a [3] matéria tomadas **em comum** pertencem à natureza de algo considerada **em comum**; por outro lado, a matéria individual assinalada e a forma individuada por esta mesma matéria individual pertencem à natureza considerada conforme este particular. [Grifo nosso]<sup>19</sup>

<sup>18</sup>Observe que estamos considerando a “*potencialidade*” como estando nos indivíduos realmente fora do intelecto. Considerando que sem a *potencialidade* não haveria movimento, o constante movimento das coisas ao nosso redor prova necessariamente que a *potencialidade* possui algum modo de ser realmente.

<sup>19</sup> S.Th.Iª, q.119, a. 1, res. “Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest, uno modo, in communi, secundum rationem speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturae alicuius in communi

Neste texto acima, o Aquinate deixa claro que defende haver aspectos comuns, a saber: [1] *natureza comum* considerada segundo a razão da espécie, que é composta por [2] *forma comum* e [3] *matéria comum*. Essas noções serão importantes porque aquilo que é absorvido pelo corpo na nutrição terá uma ligação direta com estes aspectos. Contra a posição de Tomás, alguns defendem que o alimento não se converte verdadeiramente na natureza humana na medida em que consideram a natureza das coisas apenas de modo individual. De fato, por exemplo, se toda a natureza dos objetos reais for apenas individual, então teríamos o *alimento individual* e o *corpo vivo individual* que seriam absolutamente diferentes. Assim considerados como diferentes, o alimento teria apenas uma natureza única numericamente e, ao ocorrer a nutrição, essa natureza do alimento se aniquilaria (seria reduzida ao nada) e nada seria reaproveitado pela natureza do corpo. Em suma, a nutrição perderia completamente a sua função e não haveria qualquer necessidade de um ser vivo se alimentar, mas isso é claramente falso.

Sendo assim, o doutor angélico apresentou alguns argumentos com os quais ele se esforça para explicar como o alimento se converte verdadeiramente na natureza humana. Para ele, a forma humana não se conserva somente numa “matéria individual”, mas deve haver alguma “matéria comum” envolvida neste processo de nutrição. De fato, a nutrição é uma potência vegetativa da alma responsável pela absorção da *matéria do alimento* para que o corpo vivo restaure as suas energias e para que possa desenvolver o crescimento. Neste ponto, Tomás busca explicar do seguinte modo:

E, por isso, outros disseram que a forma humana pode começar a existir em alguma outra matéria, se for considerada a natureza humana **em comum; não, porém**, considerada em determinado indivíduo, no qual a forma humana permanece fixa em determinada matéria, na qual foi primariamente impressa quando gerado o indivíduo, de modo que esta não a abandona até a sua corrupção final. E dizem que esta matéria faz parte, principal e verdadeiramente, da natureza humana.

Neste ponto, Tomás de Aquino insere a consideração de que a nutrição possui uma relação íntima com o crescimento. De fato, algo somente pode crescer na medida em que adquire nova matéria e a aquisição dessa matéria só poderia ocorrer através da alimentação. Contudo, muitos consideraram que o alimento se converte na natureza

---

consideratae, pertinet forma et materia eius in communi accepta, ad veritatem autem naturae in hoc particulari consideratae, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata.”

humana *apenas* nesta situação que envolve o crescimento. Em outras palavras, o crescimento seria o *único motivo* para se considerar a conversão do alimento na natureza humana. Neste ponto, Tomás discorda indo além: afirma que o alimento se converte na natureza humana *não somente* em virtude do crescimento, mas também em virtude da restauração daquilo que foi perdido.

(...)A nutrição é necessária não só para o crescimento – do contrário, não mais seria necessária, terminado este - mas também para a restauração do perdido pela ação do calor natural. (...) Por onde, segundo outros, deve-se dizer que o alimento converte-se verdadeiramente **na natureza humana**, transformando-se **nas espécies da carne e dos ossos**, e demais partes. E isso mesmo diz o Filósofo no II De Anima ‘o alimento nutre porque é carne em potência’. [Grifo nosso]<sup>20</sup>

No texto acima, apesar de Tomás usar o termo *espécie* (que se considera que esteja no intelecto), ele está descrevendo um processo natural fora da mente. Isso nos leva a entender que a matéria comum está verdadeiramente na natureza mesma das coisas e, neste caso, sendo parte constitutiva na natureza humana em comum. Assim, o Aquinate afirma que o alimento se converte na “*espécie da carne e dos ossos*” (*speciemcarnisetossis*). Ocorre claramente neste texto uma referência à matéria comum, pois se a matéria fosse individual, Tomás diria “*estas (haec) carnes e estes (hoc) ossos*”, como se pode ver no *De Ente etEssentia*.<sup>21</sup> Além disso, ele usa o termo “*speciem*”, o que indica sem dúvidas uma referência a algo comum.

Neste caso da nutrição, a situação é um pouco diferente daquela citada anteriormente sobre a geração e a corrupção. Na geração e corrupção, temos a forma individuada e a matéria individual na medida em que o que é gerado ou corrompido é algo individual. Assim, na geração e corrupção, precisamos falar também da individuação. Contudo, no que diz respeito à nutrição, o aspecto individual não possui função nenhuma para explicar o processo que ocorre.

<sup>20</sup>S.Th.Iª, q.119, a.1, res. “Unde alii dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimatur in generatione huius individui, ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanae naturae. (...) nutrimento indiget non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. (...) secundum alios, dicendum est quod alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium. Et hoc est quod dicit philosophus in II de anima, *quod alimentum nutrit inquantum est potentia caro.*”

<sup>21</sup>De Ente, c 2, n. 17.

Além disso, o ser que se alimenta é um indivíduo humano **em ato**, mas essa atualidade do ser individual não impede que haja *algo de comum* entre a natureza humana e a natureza do alimento. Como vimos logo acima neste tópico, a natureza comum é composta de matéria comum e forma comum. A forma é parte que diz “o que é” a coisa. Assim, no processo de digestão, o alimento deixa de ser o que é na medida em que é corrompido pelos ácidos gástricos, isto é, o alimento perde a forma comum. Contudo, permanece a matéria comum que é absorvida pela natureza comum. Em suma, podemos dizer que a matéria é aquilo que é comum entre a natureza humana e a natureza do alimento.

Portanto, na nutrição, o homem que se alimenta continua do mesmo jeito *comesta forma* (individuada) e *esta matéria* (individual), mas a matéria comum presente nele e no alimento é a *condição de possibilidade* para que ocorra o processo de nutrição através da absorção do alimento. É importante colocar que assim ocorreria não apenas com a nutrição humana, mas também com os outros seres que se nutrem, como as plantas e os animais.

### 3 - Na Epistemologia: Sobre a Veracidade dos Conceitos no Intelecto

Na Epistemologia, surge também o problema do conhecimento *verdadeiro*, onde o aspecto comum será requisitado. Contudo, primeiramente, vejamos como ocorre o processo do conhecimento grosso modo. Os sentidos externos (visão, audição, olfato, gustação e tato) captam objetos sensíveis próprios (respectivamente, cor, som, cheiro, gosto, superfícies).

Por sua vez, os sentidos internos (senso comum, imaginação, memória e estimativa) processam os dados da seguinte maneira: [1º] o *senso comum* compara os dados recebidos pelos sentidos externos e adquire o que é sensível comum (captável por mais de um sentido), como a figura, unidade, movimento, repouso, etc. Depois, a *imaginação* organiza as imagens internas conhecidas como “fantasmas” e a *memória* sensível armazena as imagens e os dados recebidos. Por fim, ainda há a *estimativa* (ou *cogitativa* para os seres humanos) que é capaz de realizar “juízos individuais”, onde se explica como animais são capazes de julgar certas situações como perigosas ou não, isto é, na medida em que julga a respeito de dados individuais ou imediatos na frente deles. Observe que essas potências sensitivas são apenas **individuais** ou **imediatas**.

Posteriormente, o intelecto irá agir sobre a imagem (o fantasma) criada na imaginação abstraindo as qualidades individuantes, de modo que o *universal* é recebido pelo intelecto como *espécie inteligível*. A mesma potência do intelecto (trata-se de somente uma potência) pode receber o nome de “intelecto agente”, na medida em que age para abstrair, e de “intelecto possível”, na medida em que recebe a espécie inteligível. Ainda depois disso, o intelecto ainda precisará retornar para as imagens (fantasmas) para realizar o que estava “inteligível”, isto é, em potência para ser inteligido. Assim, depois de retornar para as imagens, o intelecto adquire o “conceito” ou “verbo” e encerra-se a primeira operação do intelecto. Nesse ponto, precisamos observar que tanto a *espécie inteligível* quanto o *conceito* ou *verbo* são universais, de modo que o intelecto lida apenas com **universais**.

Considerando essa descrição do processo do conhecimento até aquisição do conceito, podemos concluir que pelas potências sensitivas, nós somente apreendemos os *indivíduos* e *aspectos individuais*, já pela potência intelectual, nós somente apreendemos os *universais*. Ora, a verdade é “a adequação entre o intelecto e a coisa”<sup>22</sup>. Caso apenas existam aspectos individuais nas coisas ao nosso redor, seguir-se-ia que só existe verdade no âmbito sensitivo e o intelecto não conhece nada de verdadeiro. Em outras palavras, a imagem (o fantasma) na imaginação, enquanto individual, corresponde a um indivíduo real, de modo que podemos admitir que há verdade na imaginação. Contudo, uma vez que é universal, o conceito no intelecto também precisa corresponder a algo externo na realidade das coisas, a saber, os aspectos comuns instanciados nos indivíduos. Caso não haja nada de comum nos indivíduos, nós jamais poderíamos dizer que o intelecto tem um conhecimento verdadeiro. Lembrando que a definição de verdade de Tomás se refere ao intelecto, é impossível que algum comentador tomista diga que Tomás não defende o aspecto comum como estando na realidade também e não somente no intelecto.

(...) a coisa é sentida segundo a disposição que tem fora da alma, na sua particularidade; por outro lado, **a natureza da coisa que é inteligida está certamente fora da alma**, mas não tem aquele modo de ser segundo o qual é inteligida. De fato, é inteligida a natureza comum, separadamente dos princípios individuantes; porém ela não tem este modo de ser fora da alma.<sup>23</sup>

<sup>22</sup>S.Th.Iª, q.16, a.2, Res. “Veritas est adaequatio rei et intellectus.”

<sup>23</sup>“(…) res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate; natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis exclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam.” Este é um texto onde Tomás se contrapõe à unidade do

Portanto, é necessário admitir um aspecto comum ou universal, de algum modo, nas coisas ao nosso redor, senão todo conhecimento, uma vez que é universal, não corresponderia com a realidade e seria falso. Desse modo, apenas as experiências sensitivas poderiam ser verdadeiras. Nas próprias palavras de Tomás:

Embora seja necessário, para a **veracidade do conhecimento**, que este seja correspondente com a coisa, não é necessário porém que se identifique o modo do conhecimento com o da coisa. (...) embora a *natureza dogênero e da espécie* nunca estejam senão **nestes indivíduos**, o intelecto conhece a natureza do gênero e da espécie **sem** a intelecção dos princípios individuantes.<sup>24</sup>

Neste texto, Tomás apresenta os dois modos de ser desta natureza comum (do gênero e da espécie): (1) *nos indivíduos*, na realidade, e (2) *sem os princípios individuantes*, no intelecto. Nós atribuímos à realidade apenas o (1), enquanto o (2) ocorreria apenas no intelecto. O *modo de ser do universal na realidade* seria distribuído em vários indivíduos, havendo então uma multiplicidade, já o *modo de ser do universal no intelecto* não seria distribuído, havendo uma unidade, de modo que a espécie “inteligível” ou o “conceito” poderiam ser considerados *ontologicamente* como um **ente de razão** individual.

Contra Tomás, alguns consideram que o universal no intelecto serviria apenas para fazermos classificações **convencionadas** e que são **úteis** para o ser humano, mas não haveria nenhuma correspondência com nada no mundo ao nosso redor. Entretanto, estes pensadores não estão comprometidos com a noção de verdade como correspondência. Se alguém estiver comprometido com a noção de verdade correspondentista, ele terá que admitir algo no fora da mente para corresponder ao universal da mente, nem que seja uma “semelhança real” entre os indivíduos. Por sua parte, Tomás de Aquino deixa bem claro a sua posição: apenas admitindo que, de algum modo, o comum esteja nas coisas fora da alma é que nós poderemos dizer que há *verdade* no intelecto.

## Conclusão:

---

intelecto de todos os homens defendida pelos árabes. Na Suma Contra os Gentios há referências semelhantes (S.C.G., lib.II, c.75, n.5 et n.6).

<sup>24</sup> S.C.G., Lib.II, c.75, n.6 – “Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei. (...) licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia”.

Neste artigo, verificamos a relevância do aspecto comum dentro do sistema tomista. As diversas partes do sistema tomista não ficariam coerentes, caso Tomás considere que não há nada de universal na realidade, isto é, enquanto aspecto comum. Assim, apesar de haver textos ambíguos a respeito do realismo moderado tomista, o sistema não mente e não é nem um pouco ambíguo a respeito disso.

Com a discussão sobre a geração e corrupção na Física, se depreende o seguinte: [1] O existir convém à *forma (comum específica)*, a qual é a causa do ser em ato dos entes. [2] A *matéria comum* é a condição de possibilidade da geração e da corrupção de um composto. Em outras palavras, a geração e a corrupção ocorrem na realidade. Logo, a matéria comum está na realidade também e não apenas no intelecto.

Além disso, podemos dizer que [3] *aforma comum* pode ser considerada de dois modos: [3.1] *Com atualização que completa* toda a potencialidade da matéria comum ou [3.2] *com atualização que não completa* toda a potencialidade da matéria. Assim, [4] caso admitamos que haja apenas indivíduos e aspectos individuais, **todos os corpos** serão como os corpos celestes, ou seja, não serão geráveis e nem serão corruptíveis. Contudo, como Tomás distingue os corpos celestes dos sublunares, segue-se que nos sublunares existe o aspecto comum *nos indivíduos*.

A parte do nosso trabalho acerca da nutrição humana nos ofereceu as seguintes conclusões acerca do aspecto comum: [5] Existem indivíduos na realidade, mas, se há apenas aspectos individuais ou individualizados, uma matéria de um composto não poderia se converter na matéria de outro composto durante a nutrição. [6] A constante renovação da matéria pressupõe a convertibilidade da matéria do alimento em algo da natureza humana, mais especificamente, “*a carne e os ossos*”, ou seja, a matéria comum humana já especificada pela forma. Assim, [7] a potencialidade da *matéria comum* entre as **duas espécies** do **alimentante** e do **alimento** é a *condição de possibilidade* para que ocorra a nutrição, onde há a conversão de algo da natureza *da espécie* do alimento em algo da natureza *da espécie* humana.

Por fim, com essa parte da Epistemologia, nós acrescentamos a nossa pesquisa o seguinte: [8] O comum da realidade é necessário para que haja verdade por parte do intelecto e do conhecimento, já que todo conhecimento intelectual é universal.[9] Existem dois modos de ser do comum e universal: *nos indivíduos realmente* e *sem os princípios individuantes no intelecto*. Assim, há uma correspondência entre intelecto e

realidade, apesar de que não há uma correspondência absoluta na medida em que consideramos estes modos de ser.

Portanto, concluímos que o aspecto comum aparece como *fundamento* para os processos de geração e corrupção das substâncias, bem como para os processos de nutrição. Sem contar que não poderíamos falar em *verdade* dos conceitos *universais* do intelecto se não houvesse um correlato na realidade, que é o aspecto *comum*. Diante de toda essa relevância dentro do sistema tomista podemos concluir que, necessariamente, Tomás defendia esse aspecto comum como algo na realidade, tendo uma clara posição realista moderada diante da Querela dos Universais. Este trabalho pretendeu apresentar uma possível interpretação para se descrever o aspecto comum, a qual nós consideramos como a mais plausível. Contudo, esse é apenas o início de uma pesquisa que ainda pode ser aperfeiçoada.

## BIBLIOGRAFIA

-AQUINO, Tomás de. *In Aristotelem Sententia libri Metaphysicae*. Textum Taurini, 1950. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 21 de Setembro de 2015.

-\_\_\_\_\_. *O Ente e a Essência*. Tradução de Carlos Arthur do NASCIMENTO. Petrópolis: Vozes, 2005.

-\_\_\_\_\_. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Odilão Moura. 1º Vol. Porto Alegre: EST, 1990; 2º Vol. Porto Alegre: PUCRS, 1996.

-\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi, OP et alii. Tomo I-IX São Paulo: Loyola, 2002.

-BOÉCIO. *From his Second Comentary on Porphyry's Isagoge*. In: SPADE, P.(Org). Five Textson the Mediaeval Problem of the Universals. Tradução de Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994. p. 20-25.

-FAITANIN, Paulo S., *Conceito e extensão de individuum na filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1997.

-LIBERA, Alain de., *La Querelle des universaux: De Platon à la fin Du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

-OWENS, Joseph., *Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*. Mediaeval Studies 19, 1957, p. 1-14

-\_\_\_\_\_. *Thomistic Common Nature and Platonic Idea*. Mediaeval Studies, vol. 21, p. 211-223, 1959.

-SELVAGGI, F., S.J. *Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica*. Tradução Alexander a. MacIntyre. São Paulo: Loyola, 1988.

**O DILEMA PESSIMISTA DO FUTURO DA FILOSOFIA***João Carlos Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O artigo tem por objectivo a análise filosófica do dilema colocado em epígrafe relativo à possibilidade, sentido e valor futuros da investigação filosófica fundamental, de modo a verificar se este é ou não um verdadeiro dilema e se compromete ou coloca em risco o sentido, o valor e a possibilidade futura da própria filosofia. Para esse efeito, são analisadas todas as proposições que o constituem, assim como as relações lógicas que elas estabelecem entre si, concluindo a investigação que se trata afinal de um falso dilema e que, por consequência, o prognóstico pessimista quanto à possibilidade futura da filosofia não só não se confirma como é manifestamente exagerado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia. Dilema. Progresso. Futuro. Pessimismo.

**Abstract:** The aim of this article is to analyse the dilemma that is set in the epigraph, concerning to the future possibility, meaning and importance of the fundamental philosophical investigation, to acquire if it is or it is not, a real dilemma and if it jeopardizes or puts in check the meaning, the value and the future possibility of philosophy itself. For that purpose, all its propositions are analysed, as well as the logical relationships between themselves, concluding the investigation that, after all, it is a false dilemma and therefore, the pessimistic prognosis about a possible future of philosophy, not only doesn't confirm, as it is clearly exaggerated.

**Keywords:** Philosophy. Dilemma. Progress. Future. Pessimism.

«Assuma que há um número finito de questões filosóficas fundamentais. No futuro distante, tais questões serão ou não satisfatoriamente respondidas ou descartadas (talvez para outras disciplinas ou domínios de investigação). Se tais questões forem satisfatoriamente respondidas ou descartadas, então a filosofia enquanto projecto fundamental de resolução de problemas não terá qualquer futuro. Se tais questões não forem satisfatoriamente respondidas ou descartadas, então nós teremos (ainda mais) uma evidência indutiva muito forte de que elas não podem ser respondidas ou descartadas, caso em que devemos desistir de lhes tentar responder, pelo que a filosofia como projecto fundamental de resolução de problemas não terá qualquer futuro.

Em suma, quer a filosofia faça ou não progressos, o seu futuro não parece lá grande coisa.»

Justin Weinberg, “The Distant Future of Philosophy”, Daily Nous

Assumindo que o dilema, seja ele verdadeiro ou falso, levanta um problema

---

<sup>1</sup> Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Professor de filosofia da Escola secundária Jorge Peixinho, na cidade do Montijo – Portugal.

metafilosoficamente sério relativamente ao futuro possível da filosofia e à sua viabilidade como disciplina, assim como em relação ao próprio sentido e valor fundamentais do seu projecto cognitivo, colocando radicalmente em causa se vale ou não a pena prosseguir nessa demanda de tentar responder às questões fundamentais da filosofia, tentemos analisá-lo criticamente, quer dizer, filosoficamente, a fim de apurarmos se o dilema procede ou não, e se, por consequência, faz ou não sentido continuar a filosofar. Caso se trate de um verdadeiro dilema e o argumento que o sustenta seja cogente, isto é, apresente simultaneamente premissas verdadeiras mais evidentes que a conclusão e conclusão válida, então a filosofia e os filósofos ficam em maus lençóis para justificarem racionalmente a sua existência e o seu ofício. Caso se trate de um falso dilema, seja por as alternativas apresentadas não cobrirem por completo o campo das possibilidades, seja por aquelas serem compatíveis entre si, seja por serem individualmente falsas ou duvidosas, então a filosofia e os filósofos podem prosseguir descansados a sua missão de tentar responder às questões fundamentais que a humanidade se coloca a si mesma.

Comecemos por examinar o valor de verdade das premissas:

Premissa 1: Existe um número finito de questões filosóficas fundamentais.

Será verdade? E se for verdade, poderemos sabê-lo com certeza? Será essa tese metafilosófica filosoficamente indiscutível? Como poderemos saber se assim é? Será possível elencar um conjunto finito de questões filosóficas fundamentais que abranja todas as áreas da disciplina e todas as épocas da sua história, reunindo ao mesmo tempo o consenso dos especialistas relativamente ao critério da sua inclusão nessa lista? Talvez sim, talvez não, dada a grande diversidade de opiniões e doutrinas filosóficas relativamente à própria natureza da disciplina e às questões que devem ou não ser consideradas como fundamentais. Mas é claro que isso não provaria a sua existência, e sim apenas a falta de consenso entre os especialistas na matéria para o determinarem de forma satisfatória para todos. Em todo o caso, se olharmos atentamente para o conjunto da história da filosofia, para as suas principais áreas disciplinares e para as questões centrais que, recorrente e transversalmente, têm ocupado o labor dos filósofos praticamente desde a antiguidade, provavelmente verificaremos que afinal talvez não seja preciso determinar a priori um critério universal de fundamentalidade das questões filosóficas nem ter necessariamente que obter um tal

consentimento por parte dos especialistas, uma vez que a inspecção histórico-sistemática parece ser suficiente para estabelecer, se não como certeza insofismável para além de qualquer dúvida razoável, ao menos como hipótese racionalmente muito plausível, a ideia de que existirá de facto um conjunto finito de questões filosóficas fundamentais que ocuparam no passado, ocupam no presente e previsivelmente continuarão a ocupar no futuro os filósofos, constituindo, por assim dizer, o núcleo duro relativamente intemporal de cada uma das disciplinas em que a filosofia se deixa dividir, desde a lógica à metafísica, da epistemologia à ética, da filosofia política à estética, etc. Questões sobre como raciocinar ou argumentar correctamente, sobre a estrutura última da realidade, sobre a causalidade, sobre o determinismo e o livre-arbítrio, sobre Deus, sobre o sentido da vida, sobre como se deve viver e agir, sobre o conhecimento, sobre a a melhor forma de comunidade ou de governo, sobre conceitos e valores essenciais como o bem, a justiça, a verdade, a liberdade, a felicidade, a beleza e a arte, sobre a relação entre o pensamento, a linguagem e a realidade, sobre a relação entre mente e corpo, ou sobre o quê, o porquê e o para quê de tudo isto, são algumas das questões fundamentais que podemos apurar nessa inspecção e que provavelmente reuniriam um largo consenso filosófico relativamente à sua centralidade - isto se exceptuarmos o caso de alguns filósofos mais excêntricos ou idiossincráticos, que nem mesmo nisto concordariam. Portanto, mesmo sendo verdade que ao longo da história da disciplina muitas questões novas surgiram, dando inclusive origem a novas áreas disciplinares à medida que os próprios filósofos foram progressivamente deixando de ser construtores de sistemas gerais individuais e foram passando de generalistas a especialistas, também não deixa de ser verdade que existem algumas questões mais ou menos perenes que recorrentemente atravessam a multissecular história da filosofia e a organizam internamente na sua divisão disciplinar, quais pontos de fuga para onde convergem ou de onde divergem todas as outras que em torno delas orbitam como questões-satélite mais ou menos secundárias. Assim, a despeito de possíveis excepções quanto a qualquer nova inclusão ou exclusão futura desse repertório filosófico universal e perene, se pudermos confiar indutivamente na ideia de que o futuro guardará pelo menos algumas semelhanças significativas com o passado e com o presente, tendo nós, por conseguinte, boas razões para crer que aquilo que até agora, e quase desde a origem, pese embora toda a mudança e diversidade, tem permanecido relativamente estável e unificado, talvez se possa concluir com alguma razoabilidade que não só existiu no passado, como existe agora e provavelmente continuará a existir no futuro, de facto, um

conjunto finito de questões filosóficas fundamentais, justificando-se por consequência acreditar na verdade da 1ª premissa, que o dilema em causa simplesmente exigia que se assumisse como verdadeira.

Premissa 2: Num futuro distante, as questões fundamentais da filosofia ou serão satisfatoriamente respondidas ou descartadas, ou não serão satisfatoriamente respondidas ou descartadas.

Começemos pela primeira parte da premissa. Será que as questões fundamentais da filosofia alguma vez serão satisfatoriamente respondidas? À luz do seu passado e do seu presente, não será legítimo duvidar da verdade desta proposição? Que razões temos nós para acreditar de forma justificada que é verdade que, algures no futuro, as questões filosóficas fundamentais serão satisfatoriamente respondidas ou satisfatoriamente descartadas, com estas últimas porventura remetidas para outros campos de investigação, como é o caso das ciências? Por acaso alguma questão filosófica fundamental foi, até hoje, satisfatoriamente respondida? E o que poderia isso significar, ser satisfatoriamente respondida? Ser resolvida de modo indubitável? Conseguir reunir um consenso geral por parte dos filósofos relativamente à solução encontrada? Descobrir uma resposta de tal forma solidamente justificada que estivesse para além de qualquer dúvida razoável? Encontrar uma prova ou evidência absoluta da sua verdade? Mas, voltamos a repetir a pergunta, acaso já alguma questão filosófica fundamental foi, no passado ou no presente, respondida de alguma destas maneiras ou satisfazendo algum destes critérios? Se a resposta for negativa - e toda a evidência história assim o indica, com possível excepção daquelas questões que se tornaram objecto da ciência e possam já ter sido resolvidas -, então que razões podemos ter para pensar que o futuro será diferente do passado e do presente? Se é certo que não há evidência indutiva suficiente para concluir que o não seja, também é igualmente certo que não há evidência indutiva suficiente para concluir que o seja, muito pelo contrário. Na verdade, se quisermos tomar o passado como modelo de referência daquilo que justificadamente poderemos esperar no futuro, então parece que temos mais e melhores razões para acreditar que é muito mais provável que nenhuma questão filosófica fundamental venha alguma vez a ser satisfatoriamente respondida do que o contrário, que todas elas ou sequer alguma delas o venha a ser, mesmo que num futuro distante. Assim, se por um lado não é lógica ou epistemicamente possível eliminar a possibilidade de que essas

questões venham a ser satisfatoriamente respondidas num futuro distante, também não é possível descartar a possibilidade de que o não venham de todo, permanecendo, por consequência, essa mesma questão filosófica em aberto.

E quanto a serem ou não satisfatoriamente descartadas do domínio filosófico, talvez para o científico? Bem, se é verdade que também aqui temos alguns exemplos históricos de questões que foram outrora consideradas filosoficamente fundamentais e que migraram do domínio filosófico para o científico, tão logo a ciência encontrou meios de as tentar resolver por meios empírico-formais, não é menos verdade que tais exemplos históricos, tanto pela sua quantidade como pela sua qualidade e relevância, não justificam de modo algum concluir-se que todas as questões filosóficas não satisfatoriamente resolvidas estarão inevitavelmente condenadas a ser satisfatoriamente deslocadas para qualquer outra disciplina ou âmbito de investigação. Para além de existirem muitas questões filosóficas fundamentais não satisfatoriamente resolvidas que ainda não foram excluídas do seu domínio próprio de investigação, continuando a constituir o núcleo duro da maior parte dos projectos de investigação filosófica, mesmo aquelas que, no seu todo ou em parte, foram historicamente transferidas para fora do domínio propriamente filosófico continuam, de forma directa ou indirecta, cíclica ou permanentemente a ser objecto daquela investigação, dado esta não re-conhecer fronteiras definidas em termos objectivos e poder exercer-se mesmo sobre aquelas questões que foram outrora exclusivamente suas mas tendo entretanto transitado para o domínio científico. É o caso, por exemplo, das questões físicas, cosmológicas, lógicas ou psicológicas, as quais, não obstante terem conquistado uma definição e um espaço próprio no âmbito da ciência, sendo investigadas por meio de uma metodologia científica que recorre a procedimentos formais e/ou empíricos específicos de cada disciplina, em função da natureza particular dos problemas ou objectos por esta tratados, não deixam por isso de ser também objecto de inquirição filosófica quanto aos seus fundamentos metafísicos ou meta-lógicos, implicações epistemológicas ou morais. Na verdade, muitas dessas questões originalmente filosóficas que pareciam definitivamente arredadas do seu âmbito original retornam com frequência a este, muitas vezes por iniciativa dos próprios cientistas, ou simplesmente porque a investigação científica se revela impotente para lhes responder de forma satisfatória usando os seus meios próprios, deixando assim espaço aos filósofos para as recuperar naquela fronteira indefinida, fluida, móvel e difusa que separa a filosofia da ciência. É o caso, por exemplo, das questões da origem e estrutura fundamental do Universo, da natureza e

origem da vida, da natureza da mente e suas relações com o corpo, da natureza da inferência lógica, ou da questão de saber por que existe alguma coisa em vez de nada, tudo questões que foram outrora filosóficas e se tornaram científicas quando a ciência criou métodos, definiu objectos e produziu linguagens específicas, autonomizando-se progressivamente da filosofia, mas que, por outro lado, não só são questões que habitam aquele espaço virtual indeterminado na fronteira entre a ciência e a filosofia, podendo a qualquer momento ser novamente apropriadas por esta última, como algumas delas já o foram de facto ou nunca deixaram completamente de ser também objecto de investigação filosófica, circulando num eterno vai-e-vem transfronteiriço entre disciplinas e domínios cognitivos apenas relativamente distintos mas não estanques ou hermeticamente fechados entre si, dada a unidade e continuidade da realidade. Portanto, não só não temos qualquer garantia apriorística de que as questões fundamentais da filosofia que não venham a ser satisfatoriamente resolvidas venham a ser satisfatoriamente descartadas para outros domínios, como também não temos qualquer garantia do mesmo género de que mesmo aquelas que eventualmente venham a sê-lo aí permaneçam exclusiva e definitivamente, o que, em suma, nos permite concluir que nem sabemos nem podemos saber a priori qual é o caso. Ora, como a 1ª parte da premissa 2 exigia que se verificasse necessariamente uma das duas alternativas, se não temos qualquer maneira de saber se assim é ou não, podendo inclusive a verdade ficar indeterminada a meio caminho entre ambas, temos aqui um primeiro problema sério com a validade do dilema em causa.

E quanto à segunda parte da premissa, aquela que afirma que as questões fundamentais da filosofia ou não serão satisfatoriamente respondidas ou não serão satisfatoriamente descartadas para outros domínios de investigação, temos nós razões mais sólidas para acreditar que alguma delas, ou que uma e só uma delas se verificará necessariamente? Uma vez mais, para além de não termos qualquer garantia racional ou empírica de que assim será obrigatoriamente, uma vez que não sabemos nem podemos saber agora, com base no conhecimento actual do passado e do presente, se alguma questão filosófica fundamental virá ou não a ser satisfatoriamente resolvida no futuro, da mesma forma, e pelas mesmas razões já apresentadas atrás, não podemos saber a priori se alguma virá a ser satisfatoriamente descartada para outros domínios disciplinares sem possibilidade de retorno ou indefinição de fronteiras. Em suma, tal como não podemos saber agora se no futuro distante as questões fundamentais da filosofia serão satisfatoriamente respondidas ou satisfatoriamente descartadas, do

mesmo modo não sabemos nem podemos saber no presente momento se as questões filosóficas fundamentais não serão satisfatoriamente respondidas ou não serão satisfatoriamente descartadas para outras disciplinas ou domínios de investigação. Tampouco podemos saber a priori se algumas delas o serão ou não, quanto mais todas elas, como a premissa implicitamente pressupõe. E se o valor de verdade de cada uma das proposições que compõem a premissa 2 permanece assim indeterminado, o mesmo acontece com o valor de verdade do duplo dilema que cada uma delas estabelece com a sua alternativa rival, não tanto por aquela razão, uma vez que é possível saber-se a priori que apenas uma de duas alternativas é verdadeira mesmo quando não sabemos qual delas é, mas sim porque nem sequer sabemos se elas são verdadeiramente alternativas mutuamente exclusivas, por a verdade de uma implicar necessariamente a falsidade de outra, sendo possível que neste caso ambas possam ser verdadeiras ou falsas, consoante os casos e aquilo que o futuro vier a revelar. Ora, se não sabemos nem podemos saber actualmente se num futuro distante as questões fundamentais da filosofia serão ou não satisfatoriamente respondidas ou descartadas, que dizer então do valor de verdade do conjunto da premissa 2? Que não sabemos nem podemos saber actualmente qual é esse valor, logo que é indeterminado.

Vamos agora à premissa 3, a qual pretende ser uma conclusão logicamente necessária da relação entre as anteriores:

Premissa 3: Se as questões fundamentais da filosofia forem satisfatoriamente respondidas ou descartadas, então a filosofia enquanto projecto fundamental de resolução de problemas não terá qualquer futuro.

Se, como concluímos atrás, não pudermos dizer, com conhecimento de causa e certeza absoluta, que as questões fundamentais da filosofia virão a ser ou não satisfatoriamente respondidas ou descartadas, então também não podemos estar certos e seguros de que, seja qual for o caso, tal facto implique necessariamente que a filosofia entendida como projecto fundamental de resolução de problemas não tenha qualquer futuro. Ou seja, se não podemos estar certos do valor de verdade das premissas, também não podemos estar certos do valor de verdade da conclusão. Mas como não? Então que futuro pode a filosofia ter se as suas questões fundamentais forem resolvidas ou descartadas de forma satisfatória? Nenhum, não verdade? Não, errado. Pode continuar indefinidamente a tentar resolver, dissolver, eliminar ou descartar todas as outras

questões não fundamentais que igualmente a compõem, assim como todas as outras que eventualmente venham a surgir e a ser incorporadas no seu projecto. Além disso, se não sabemos sequer se alguma delas ou todas elas virão futuramente a ser satisfatoriamente resolvidas ou descartadas, como podemos ter a certeza de que aquela não terá qualquer futuro? Em suma, se não sabemos nem podemos saber no presente se aquelas questões virão ou não a ser satisfatoriamente respondidas ou descartadas, também não sabemos nem podemos saber no presente se a filosofia enquanto projecto de resolução de problemas terá ou não futuro. Mas como pode ela ter futuro se as suas questões fundamentais forem satisfatoriamente respondidas ou descartadas? Em primeiro lugar, se o carácter satisfatório dessas soluções intradisciplinares ou deslocamentos interdisciplinares não for absoluto, indubitável, incontroverso e definitivo; em segundo lugar, se existirem, forem sendo descobertas ou criadas muitas outras questões mais ou menos periféricas ou secundárias que possam alimentar indefinidamente a investigação filosófica; em terceiro lugar, mesmo que se chegue à verdadeira solução ou dissolução, se não existir um critério absolutamente consensual e indiscutível que prove ou demonstre sem qualquer margem para dúvida a todos os espíritos racionais que assim é, que é esse o caso; em quarto lugar, se estivermos enganados quanto ao valor de verdade da primeira premissa e não for verdade que o número das questões filosoficamente fundamentais é finito, podendo ser indefinido ou infinito; em quinto lugar, se não for verdade que as questões fundamentais da filosofia são, por natureza, humanamente irresolúveis ou humanamente indemonstráveis - questão que também falta resolver ou demonstrar filosoficamente de forma satisfatória e cuja solução condicionaria decisivamente o valor do próprio dilema em causa, e por consequência o juízo de valor resultante da sua análise filosófica -, uma vez que, se porventura essas questões não pudessem, por princípio, ser satisfatoriamente respondidas, então só nos restaria excluí-las do âmbito filosófico e ocuparmo-nos com outras questões não fundamentais, migrarmos nós próprios para outra disciplina ou simplesmente desistirmos de as tentar resolver, não é verdade? Não, também não é verdade. E isto porquê? Porque mesmo que soubéssemos a priori que essas questões não poderiam ser satisfatoriamente respondidas isso não implicaria necessariamente o abandono da filosofia enquanto projecto fundamental de resolução de problemas. Mas porquê? Porque, por um lado, como já foi dito atrás, existem, e previsivelmente sempre existirão, muitas outras questões não fundamentais em número mais do que suficiente (até porque é crescente e sempre em aberto) para alimentar e, portanto, justificar a continuidade e permanência da

investigação; em segundo lugar, porque é perfeitamente possível prosseguir indefinidamente uma demanda pelo prazer da própria demanda, mesmo que se saiba à partida que ela não tem conclusão possível, dado que ela pode conter em si mesma virtualidades humanas, morais, cognitivas, emocionais, práticas, existenciais, estéticas, ou outras, que o justifiquem plenamente enquanto tal, tanto por aquilo que proporcionam aos próprios investigadores como a todos aqueles que possam, directa ou indirectamente, usufruir do seu trabalho. E isto leva-nos à ultima premissa, a qual, à semelhança da anterior, também pretende ser uma conclusão logicamente necessária da relação entre as anteriores:

Premissa 4: Se tais questões não forem satisfatoriamente respondidas ou descartadas, então nós teremos (ainda mais) uma evidência indutiva muito forte de que elas não podem ser respondidas ou descartadas, caso em que devemos desistir de lhes tentar responder, pelo que a filosofia como projecto fundamental de resolução de problemas não terá qualquer futuro.

Ora, como já frisámos atrás, se não podemos saber à partida nem se tais questões vão ou não ser satisfatoriamente respondidas ou descartadas, nem sequer, seja qual for o caso, se essas alternativas são ou não verdadeiramente incompatíveis ou logicamente contraditórias, isto é, se a verdade de uma implica ou não necessariamente a falsidade da outra, ou seja, por outras palavras, se a lógica formal é insuficiente neste caso para assegurar uma conclusão que não seja apenas dedutivamente válida mas também verdadeira, posto que a incompatibilidade lógica entre as alternativas de um dilema depende da impossibilidade real da sua simultaneidade, dependendo esta, por sua vez, não só do valor de verdade de cada uma das alternativas, mas também do significado e referência exactos do que nelas se diz, então por maioria de razão não podemos estabelecer com segurança, ainda que meramente indutiva ou probabilística, que o facto de tais questões não terem sido até agora, ou mesmo num futuro distante, satisfatoriamente respondidas ou descartadas nos fornece razão suficiente para acreditarmos que jamais o serão, e que, por conseguinte, a melhor atitude a tomar é desistirmos de lhes tentar responder. E isto, em primeiro lugar, porque o facto de não termos conseguido, durante um tempo X e até ao momento Y, seja qual for o seu valor real, resolver ou descartar satisfatoriamente essas questões não nos garante de todo que elas não possam ser satisfatoriamente resolúveis ou descartáveis, mas tão só que nesse

período de tempo e até à data referida não o foram, podendo perfeitamente vir a sê-lo no futuro. Talvez se possa mais facilmente compreender a fraqueza desta inferência se usarmos um argumento de analogia com a ciência ou a tecnologia: imagine-se o que seria se os nossos antepassados de há mil ou dois mil anos atrás tivessem decidido concluir que, dado o imenso tempo histórico e pré-histórico passado, se até ali nunca a humanidade tinha sido capaz de compreender de forma racionalmente satisfatória o porquê de certos fenómenos naturais, como sismos, terramotos ou vulcões, ou perceber e curar certas doenças e pragas, então nunca o seria capaz de fazer no futuro; ou concluírem, no século XIX, que se até a esse século o Homem nunca tinha conseguido voar ou ir até à Lua, então também nunca o conseguiria fazer no futuro. Logo, continuando a raciocinar indutivamente, fosse qual fosse o caso, sempre que nos deparássemos com um problema que não tínhamos conseguido resolver num tempo finito T, isso dar-nos-ia razão suficiente para desacreditarmos de todo e ao mesmo tempo na existência de uma solução para o dito e na nossa capacidade para o resolver, justificando assim, por consequência, racionalmente a decisão de desistirmos de o tentar resolver. Transpondo este argumento de volta à filosofia, caso o aceitássemos como válido, teríamos assim a justificação racional indutiva para descrença céptica na possibilidade e valor da filosofia, logo para a abandonarmos à sua sorte por morte declarada ou anunciada. Mas quando é que seria exactamente o momento para o fazermos, quer dizer, quando é que estaríamos filosoficamente justificados a concluir essa dupla impossibilidade de resposta ou transferência satisfatórias das questões fundamentais da filosofia e, portanto, racionalmente autorizados a desistir de lhes tentar satisfatoriamente responder ou descartar? Quando estivessemos cansados de o tentar? Quanto tempo seria esse tempo, afinal, para podermos concluir, de forma também ela filosoficamente satisfatória, que não seria possível resolver ou descartar as questões fundamentais da filosofia? Um século? Um milénio? 10 milénios? Mas será esse verdadeiramente o caso? Como podemos nós saber se, mesmo admitindo que seja verdade que as questões fundamentais da filosofia (Quais? Todas? Algumas? Muitas? Nenhuma?) não tenham sido até hoje, e até um qualquer futuro distante indeterminado, satisfatoriamente respondidas ou descartadas, isso nos dá alguma garantia filosófica também ela minimamente satisfatória de que nunca o serão nem poderão sê-lo num futuro ainda mais distante, se continuarmos a tentar responder-lhes? Será filosoficamente sensato, prudente e razoável concluir tal coisa? Será esta resposta filosoficamente satisfatória? Mas não será esta mesma questão uma questão

fundamental da filosofia? E se o for, uma vez que compromete tanto teórica como praticamente todo valor e viabilidade futura da disciplina, não será esta mesma solução auto-refutante? Pois se ela prescreve como filosoficamente satisfatória uma determinada solução para uma questão decisiva ou central que coloca em causa o próprio sentido e existência da disciplina, então é pelo menos falso que nenhuma questão filosófica fundamental seja susceptível de resposta satisfatória. E não será este mesmo contra-exemplo prova cabal suficiente para refutar por redução ao absurdo o próprio dilema em questão? E se pelo menos uma questão fundamental da filosofia, neste caso, uma sobre si mesma, a sua possibilidade, utilidade e valor, pode ser satisfatoriamente respondida por si própria, porque não hão-de outras ou todas as questões fundamentais da filosofia sê-lo igualmente? Claro que não podemos à partida estar certos de que assim é ou de que assim não é, exigindo essa mesma resposta uma investigação filosófica virtualmente interminável para saber qual é verdadeiramente o caso, tanto para esta mesma questão como possivelmente para todas as outras. E se não sabemos nem podemos saber à partida se o são ou não, nem se serão ou não satisfatoriamente descartadas para outros domínios, isso deve porventura induzir-nos à crença nessa impossibilidade, ou, pelo contrário, deve inspirar-nos a continuar à procura de saber qual é a verdadeira resposta para elas? Se porventura desistirmos de tentar responder-lhes, alguma vez saberemos qual é a resposta satisfatória que procuramos para elas ou se estas serão ou não susceptíveis de resposta satisfatória? Como poderemos nós saber a resposta para estas questões se acreditarmos à partida que elas não têm resposta possível e que o melhor que temos a fazer é desistir de as procurar? Não será este argumento uma pescadinha de rabo na boca, um raciocínio circular, uma petição de princípio e/ou uma profecia auto-realizada? Como a resposta a estas questões parece ser, face aos argumentos aduzidos, suficientemente óbvia para precisar de ser explicitada, resta-nos apenas considerar a conclusão final do dilema para darmos por concluída a nossa análise:

Conclusão: Em suma, quer a filosofia faça ou não progressos, o seu futuro não parece lá grande coisa.

Assim, a fim de evitarmos repetições e redundâncias desnecessárias, face ao exposto atrás, julgamos ter encontrado razões filosoficamente satisfatórias mais do que suficientes para que nos seja permitido duvidar do valor filosófico do Dilema Pessimista

do Futuro da Filosofia, dado o mesmo apresentar todos os indícios de que se trata afinal de um falso dilema, tanto no seu todo como nas suas partes, não havendo assim boas razões filosóficas para se acreditar na verdade ou validade da sua conclusão, havendo antes, pelo contrário, muito boas razões filosóficas para se acreditar que também aqui o anúncio da sua morte é manifestamente exagerada. E isto porque, mesmo sem possuímos a priori quaisquer garantias absolutas de alguma vez o virmos a conseguir, seja para tentar defender a possibilidade e valor da filosofia, seja para tentar defender a sua impossibilidade e vacuidade, como não temos outro remédio que não seja filosofarmos, como bem notou Aristóteles, então também aqui, seja qual for o caso, só o poderemos eventualmente saber se filosofarmos, pelo não se vislumbra outra alternativa filosoficamente satisfatória que não seja continuarmos indefinidamente a filosofar para tentar saber a resposta a esta e a todas as outras questões filosoficamente fundamentais, o que, a ser verdade, parece simultaneamente desmentir o prognóstico pessimista do dilema e abrir uma otimista janela de esperança indefinida para o futuro da filosofia.

## SUBJETIVIDADE EM KANT A PARTIR DE UMA LEITURA DE MICHEL FOUCAULT

Fabiane Marques de Carvalho Souza<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo deste estudo é pesquisar a tematização da subjetividade em Kant a fim de esclarecer a leitura deste ponto realizada por Michel Foucault.

**PALAVRAS-CHAVE:** Empírico. Transcendental. Sujeito.

**Abstract:** The objectif of this study is to research the thematization of the subjeticvity in Kant with the intention of to enlight the reading of this point done by Michel Foucault.

**Keywords:** Empiric. Transcendental. Subject.

Pretende-se, neste trabalho, elucidar, com base em algumas passagens da *Crítica da razão pura*, uma referência a Kant feita por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*. Em *As palavras e as coisas*, Foucault denuncia o fato de a dialética, a fenomenologia e o positivismo terem como que confundido, ao empreenderem uma análise do sujeito, o nível empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, segundo Foucault, teria sido mostrada por Kant. Ao comentar o papel constituinte que a antropologia como analítica do homem desempenhou no pensamento moderno, Foucault observa que, na modernidade, as sínteses empíricas deveriam ser asseguradas, não na soberania do “Eu penso”, mas justamente onde essa soberania encontra o seu limite, isto é, na finitude do homem. Tal situação, segundo Foucault, teria sido antecipada, por Kant, no momento em que ele reportou “a sua custa” as três questões críticas à questão: *Was ist der Mensch?* A esse respeito, Foucault observa que:

Essa questão, como se viu, percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, Kant mostrara.

O propósito deste estudo, portanto, é verificar em que medida, ao tematizar a subjetividade, Kant distingue, no que diz respeito ao sujeito, o nível empírico do nível transcendental. Para tanto, pois, faz-se necessária uma análise de determinadas passagens da Primeira Crítica, das quais se pode deprender a tematização da

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia – PUC-Rio. Pós-doutoranda em Filosofia na PUC-SP.

<sup>2</sup> Foucault, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.357.

subjetividade ou da consciência empreendida por Kant nessa obra. Começa-se com uma elucidação da Analítica da Finitude tal como pensada por Foucault no livro mencionado.

\*

Em *As palavras e as coisas*, Foucault traça uma história arqueológica das ciências humanas, analisando-as como o resultado de uma interrelação de saberes. Investigam-se, ao longo do texto, as condições de possibilidade da constituição histórica dos saberes sobre o homem. Para atingir um tal objetivo de realizar uma arqueologia das ciências humanas, o filósofo opera um recuo histórico por meio do qual atinge o ponto de descontinuidade entre as configurações discursivas do que denomina saberes clássico e moderno. Isso permite que Foucault possa determinar as condições de possibilidade de existência do saber que caracteriza o pensamento moderno ocidental, cuja configuração foi possibilitada por uma transformação no pensamento representativo clássico e que marca o aparecimento, por assim dizer, de uma nova positividade no espaço do saber. Analisa-se, nessa história, a constituição das ciências humanas como algo fundamentado nas transformações verificadas no âmbito do saber, onde o homem aparece então como uma novidade a um tempo empírica e transcendental.

Para demonstrar a impossibilidade da existência de ciências humanas anteriormente à modernidade, Foucault descreverá a época clássica e seus saberes, bem como os outros saberes modernos, considerados constituintes das mesmas. Tais saberes são as chamadas “ciências empíricas”: a biologia, a economia política e a filologia. Também a filosofia moderna, tal como configurada a partir da crítica kantiana, será considerada um saber constitutivo das ciências humanas. Fundamentando a tese da relevância, para a constituição histórica das ciências humanas, da articulação das mesmas com a filosofia e com as ciências empíricas modernas, Foucault afirma que estes saberes definiram a sua positividade a partir do final do século XVIII, com o fim da positividade do saber clássico, que analisava os seres vivos, as riquezas e as palavras. Estes objetos, não mais analisados no nível da representação, através de uma ordenação por meio de signos, transformam-se então em objetos dotados de uma profundidade específica, de uma materialidade. E serão conhecidos empiricamente através de sínteses objetivas, enquanto vida, trabalho e linguagem.

Entre essas empiricidades, a vida, o trabalho e a linguagem, insere-se então o homem, que se descobre, em sua finitude, na condição de meio de produção, situado entre os animais e de posse da linguagem. Conhecer o homem é conhecer tais objetos dos saberes empíricos. A isso se acresce ser o homem finito também enquanto sujeito do conhecimento, que reflete sobre os limites de seu corpo, de seu desejo e de sua fala. De um lado o homem é determinado, na medida em que se encontra naturalizado e historicizado; de outro, ele é condição de possibilidade do saber, é o fundamento mesmo da sua finitude empírica. Essa correlação do homem com o objeto e com o sujeito do conhecimento indica a duplicidade da sua posição no espaço do saber moderno. E é essa dualidade que pode explicar o aparecimento desse conjunto de discursos denominados ciências humanas. Estas não se confundem nem com as ciências empíricas, nem com a filosofia. São a psicologia, a sociologia e a análise da literatura e dos mitos. Foucault afirma no texto que a questão das ciências humanas encontra-se entre o empírico e o transcendental, situada no espaço da representação. E a representação, que, na modernidade, não é mais objeto, nem das ciências empíricas, nem da filosofia, passa então a fazer referência ao homem. E isso porque o objeto das ciências humanas é a representação que o homem se faz dos objetos empíricos. Ali, o homem é estudado, representando a vida, a sociedade e o sentido das palavras. Daí o fato de essa tematização do homem que se representa suas atividades básicas ser considerada, por Foucault, como constituindo uma reduplicação dos saberes empíricos.

No que Foucault chama de espaço do saber da modernidade, portanto, o homem surge como sendo, de um lado, objeto das ciências empíricas, e, de outro lado, sujeito do conhecimento, o fundamento da filosofia moderna. E é essa novidade, a saber, a constituição do homem como um duplo empírico-transcendental, que possibilita o surgimento do conjunto de discursos chamado ciências humanas. Ao traçar a história arqueológica da emergência dessa configuração discursiva característica das ciências humanas como possibilitada pela dupla posição do homem no espaço do saber da modernidade, Foucault procura posicionar-se criticamente com relação ao humanismo subjetivista e ao antropologismo filosófico predominantes na filosofia moderna e contemporânea. De acordo com Foucault, estes se configuraram no pensamento filosófico ocidental, a partir da reflexão antropológica surgida na filosofia moderna no momento em que Kant concentra as suas questões críticas na pergunta filosófica acerca do homem.

É no capítulo *O homem e seus duplos* que Foucault descreve, por assim dizer, o modo como se configura a filosofia moderna. E, segundo Foucault, essa configuração caracteriza-se por ser antropológica. É aí que ele situa, entre outros pensadores, Hegel, Husserl e Heidegger como fazendo parte do modo como se configura epistemicamente o pensamento moderno.

A proposta de Foucault neste capítulo é mostrar como, em decorrência da filosofia kantiana, se constituem, na modernidade, filosofias como o positivismo, a dialética e mesmo a fenomenologia, que, embora pretenda se constituir como uma crítica da dialética e do positivismo, compõe com estes uma mesma rede epistêmica de necessidade. A principal crítica feita por Foucault à filosofia moderna consiste em explicitar como este pensamento não consegue manter a distinção, mostrada por Kant, entre o nível empírico e o transcendental. E isso porque, segundo Foucault, a filosofia moderna caracteriza-se por ser uma reflexão de nível misto, que confunde o empírico e o transcendental, uma vez que ela toma, como fundamento da reflexão filosófica, o homem das ciências empíricas, o homem que nasceu com a vida, o trabalho e a linguagem. Para Foucault, a questão acerca do homem, formulada por Kant,

percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém Kant mostrara. Por ela constitui-se uma reflexão de nível misto que caracteriza a filosofia moderna.<sup>3</sup>

Foucault continua, dizendo que a preocupação da filosofia moderna com o homem trata-se, de fato, “de uma reduplicação empírico- crítica pela qual se tenta fazer valer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como o fundamento de sua própria finitude”<sup>4</sup>. Diz também que: “ (...) nessa dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia”<sup>5</sup>. Foucault constata, portanto, a existência de uma circularidade, na filosofia moderna, entre o empírico e o transcendental, uma vez que, mesmo em se querendo uma reflexão transcendental, a filosofia confunde e superpõe os dois níveis, ao tornar o transcendental uma reduplicação, uma repetição filosófica do empírico descoberto pelas ciências.

<sup>3</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.357.

<sup>4</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.357.

<sup>5</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.357.

Essa conclusão da existência de um círculo vicioso na relação entre o empírico e o transcendental resulta da análise, realizada por Foucault, ao longo do capítulo estudado, dos temas que definem o modo de ser do homem na modernidade. Estes são a finitude, o duplo empírico-transcendental, o duplo *cogito*-impensado e o duplo recuo-retorno da origem, os quais compõem o quadrilátero antropológico, que, segundo Foucault, expressa, por assim dizer, a configuração antropológica da filosofia moderna. É nessa análise das características do modo de ser do homem e da reflexão que a ele se dirige que Foucault situa os pensamentos de Hegel, Husserl e Heidegger, entre outros, afirmando, ao criticar as hipóteses fundamentais do discurso sobre o homem, que estas acabam por conduzir a formas de reflexão distorcidas e canhestras, o que poderia ser provado pelo fato de o discurso sobre o homem encontrar-se em meio a um processo de desintegração.

No item *Analítica da finitude*, expressão que designa uma forma de pensamento em que “o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito”<sup>6</sup>, Foucault define, apontando os temas que constituem o quadrilátero antropológico, a filosofia moderna como sendo um pensamento do Mesmo. Nesse pensamento do Mesmo, o homem, que era um ser entre outros, torna-se um sujeito entre objetos. Esse sujeito de conhecimento então compreende que aquilo mesmo que pretende conhecer não são apenas os objetos do mundo, mas também ele mesmo, tornando-se, assim, o sujeito e o objeto de seu conhecimento. O sujeito cognoscente, portanto, não é mais um puro espectador, como na época clássica, uma vez que, na modernidade, o homem é de tal maneira envolvido no processo de conhecimento, que se torna obscurecido pelos próprios objetos que ele tenta conhecer. Entretanto, o pensamento que surge, a partir de Kant, transforma esse limite na base de todo o conhecimento positivo. E assim se dá o surgimento imperioso da finitude do homem na positividade do saber. Tem-se, então, uma noção inteiramente nova, que consiste na tentativa de tratar as limitações factuais como finitude e de fazer dessa mesma finitude a condição de possibilidade de todos os fatos. Assim, o homem emerge como sujeito e objeto de conhecimento e também, paradoxalmente, como o organizador do espetáculo em que aparece. Essa noção, segundo a qual os limites mesmos do conhecimento fundam positivamente a possibilidade do saber, Foucault chamará de analítica da finitude.

---

<sup>6</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331.

De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é na figura do Mesmo, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo\_ onde a diferença é a mesma coisa que a identidade\_ exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico. É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude\_ tão ligada ao destino do pensamento moderno\_ vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir o seu recuo: é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irreduzível a filosofia clássica.<sup>7</sup>

Enquanto vai traçando, ao longo deste capítulo, a configuração desse quadrilátero, Foucault procura mostrar como o discurso antropológico, em sua tentativa de, ao mesmo tempo, afirmar e negar plenamente a finitude do homem, abre em si mesmo um espaço, no qual a analítica da finitude acaba por se debater numa série de estratégias inúteis. A cada nova tentativa, o que se afirma é uma identidade e uma diferença entre a finitude como limitação ( o positivo ) e a finitude como fonte ( o fundamental ) de todos os fatos, uma identidade e uma diferença entre o empírico e o transcendental. Ali, o homem aparece, a um tempo, como um fato, entre outros, a ser conhecido empiricamente, e como a condição transcendental de todo o conhecimento; como cercado por um impensado, enquanto aquilo que não pode esclarecer, e como um *cogito* potencialmente lúcido, fonte de toda inteligibilidade; como produto de uma história, cuja origem não pode alcançar, e como fonte dessa mesma história.

Passa-se agora à apresentação dos três duplos antropológicos ou dos três modos das limitações finitas, que correspondem aos outros três itens envolvidos no quadrilátero antropológico e, segundo os quais, as limitações do homem, as positivities, o empírico são diferentes e, a um tempo, idênticos às condições que tornam o conhecimento possível, ou seja, o fundamental, o transcendental.

No item *O empírico e o Transcendental*, Foucault situa o positivismo, a dialética e a fenomenologia dentro da configuração antropológica própria do pensamento moderno:

---

<sup>7</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331.

Vê-se a rede cerrada que, apesar das aparências, religa os pensamentos de tipo positivista ou escatológico ( o marxismo em primeiro lugar) com as reflexões inspiradas na fenomenologia. A aproximação recente não é da ordem da conciliação tardia: ao nível das configurações arqueológicas, eles eram necessários uns como os outros\_ e uns aos outros\_ desde a constituição do postulado antropológico, isto é, desde o momento em que o homem apareceu como um duplo empírico transcendental.<sup>8</sup>

Para Foucault, o limiar da modernidade situa-se no momento em que se constitui um duplo empírico-transcendental chamado homem. Pode-se dizer que a possibilidade de transformar o envolvimento do sujeito cognoscente com o mundo empírico da vida, do trabalho e da linguagem em fundamento puro do conhecimento teve origem na distinção kantiana entre o empírico e o transcendental. Isto porque, embora Kant tente preservar a forma pura do conhecimento, relegando toda contingência a seu conteúdo, tal distinção não foi suficiente, pois logo se tornou visível a sujeição, não apenas do conteúdo, mas também da forma do conhecimento às influências empíricas. Daí que a forma do conhecimento passasse a ser estudada por pensadores que tentaram assimilar o empírico ao transcendental, desenvolvendo, seja a linha de pensamento sugerida pela estética transcendental kantiana, ao fundamentarem, como fez o positivismo de Comte, o conhecimento na teoria empírica da percepção, seja o caminho da dialética transcendental kantiana, ao tentarem, como é o caso de Marx, absorver o histórico no transcendental.

Viu-se então aparecer duas espécies de análises: as que se alojaram no espaço do corpo e que, pelo estudo da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores, da articulação comum às coisas e ao organismo, funcionaram como uma espécie de estética transcendental.(...) Houve também as análises que, pelo estudo das ilusões da humanidade, mais ou menos antigas, mais ou menos difíceis de vencer, funcionaram como uma espécie de dialética transcendental.(...) Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia ( como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo ( como verdade do discurso definida a partir daquela do objeto) são arqueologicamente indissociáveis: um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico; (...) A ingenuidade pré-crítica nele reina sem restrições. <sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.337.

<sup>9</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.335.

E a tensão resultante de uma teoria do homem baseada na natureza humana e de uma teoria dialética para qual a essência do homem é histórica conduziu à busca de uma nova analítica do sujeito numa disciplina que tivesse um conteúdo empírico, mas que fosse, ao mesmo tempo, transcendental, ao descrever o homem como uma fonte autoprodutora de percepção, de cultura e de história.

É por isso que o pensamento moderno não pode evitar \_ e a partir justamente desse discurso ingênuo \_ a busca do lugar de um discurso que não fosse nem da ordem da redução, nem da ordem da promessa; um discurso cuja tensão mantivesse separados o empírico e o transcendental, permitindo, no entanto, visar um e outro ao mesmo tempo; (...); um discurso, em suma, que desempenhasse em relação à quase-estética e à quase-dialética o papel de uma analítica que, ao mesmo tempo, as fundasse numa teoria do sujeito e lhes permitisse talvez articular-se com esse terceiro e intermediário onde se enraízam, ao mesmo tempo, a experiência do corpo e a da cultura. Um papel tão complexo, tão superdeterminado e tão necessário foi desempenhado, no pensamento moderno, pela análise do vivido.<sup>10</sup>

Este é o caso da fenomenologia existencial de Merleau-Ponty, cuja ambigüidade, entretanto, é destacada por Foucault, que, ao concluir que os problemas resultantes da instabilidade do duplo empírico-transcendental apenas serão superados, na medida em que o discurso antropológico for descartado, afirma que:

A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não está, pois, num retorno ao vivido (que, na verdade, antes os confirma, enraizando-os); mas, se ela pudesse exercer-se, seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento. Essa questão consistiria em perguntar se o homem verdadeiramente existe.<sup>11</sup>

Para Foucault, o homem só se pode traçar como uma configuração na *epistémê*, isto é, no espaço do saber, na medida em que o pensamento se descobriu, em si e fora de

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.336.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.338.

si, uma parte de obscuridade, um impensado, que ele contém, e no qual, ao mesmo tempo, se encontra preso. Na medida em que o homem se vê envolvido em um mundo, ele entra numa estranha relação com seus próprios envolvimento, pois a sua limitação mesma no uso de uma linguagem que não domina, na imanência à opacidade de seu corpo e na ausência de controle sobre os seus desejos é compreendida como a sua condição de possibilidade, como a base de sua possibilidade de pensar e agir. E, se o ser do homem deve lhe ser inteligível, esse impensado deveria ser acessível ao seu pensamento e dominado por sua ação. Mas, na medida em que tal impensado é a condição da possibilidade mesma do pensamento e da ação humanos, ele nunca poderá ser absorvido no *cogito* por inteiro. Esta é a razão de um dos dilemas vivenciados pelo discurso antropológico. E isso porque o fundamento das experiências humanas, por ser o impensado, ao mesmo tempo que possibilita o pensamento e a ação, coloca a sua fonte e o seu significado fora de controle, de modo que a tentativa de recuperação do fundamento encontra-se fadada à desilusão. Ao analisar o tema *O Cogito e o impensado*, Foucault se refere explicitamente a Husserl e a Hegel. E isso ao explicar duas conseqüências da instauração de uma forma de reflexão afastada do cartesianismo e da análise kantiana, onde está em questão, pela primeira vez, segundo Foucault, o ser do homem numa dimensão segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula. Ao explicar a primeira conseqüência, que é negativa e de ordem histórica, Foucault vai dizer que:

Husserl teria assim reanimado a vocação mais profunda da ratio ocidental, curvando-se sobre si mesma numa reflexão que seria a radicalização da filosofia pura e fundamento da possibilidade de sua própria história. Na verdade, Husserl só pode operar essa junção na medida em que a análise transcendental mudara seu ponto de aplicação ( este é transportado da possibilidade de uma ciência da natureza para a possibilidade que o homem tem de se pensar) , e em que o cogito modificara a sua função ( esta não é mais a de conduzir a uma existência apodítica, a partir de um pensamento que se afirma por toda a parte em que ele pensa, mas a de mostrar como pode o pensamento escapar a si mesmo e conduzir assim a uma interrogação múltipla e proliferante sobre o ser) A fenomenologia é , portanto, muito menos a retomada de uma velha destinação racional do Ocidente, que a atestação bem sensível e ajustada, da grande ruptura que se produziu na *epistémê* moderna, na curva do século XVIII para o século XIX. Se a alguma coisa está ligada é à descoberta da vida, do trabalho e da linguagem: é também a essa figura

nova que, sob o velho nome de homem, surgiu não há ainda dois séculos; é a interrogação sobre o modo de ser do homem e sua relação com o impensado.<sup>12</sup>

Na análise da segunda conseqüência, que é positiva e concerne à relação do homem com o impensado em seu aparecimento gêmeo na cultura ocidental, Foucault se refere explicitamente a Hegel e também a Husserl, entre outros :

(...) o impensado serviu ao homem de acompanhamento surdo e ininterrupto desde o século XIX. Como, em suma, ele não passava de um duplo insistente, jamais foi refletido por ele próprio de um modo autônomo; daquilo de que ele era o Outro e a sombra, recebeu a forma complementar e o nome invertido; foi o *An sich* em face do *Für sich* na fenomenologia hegeliana; foi o *Unbewusste* para Schopenhauer; foi o homem alienado para Marx; nas análises de Husserl, o implícito, o inatual, o sedimentado, o não-efetuado: de todo modo, o inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade.<sup>13</sup>

É no item *O recuo e o retorno da origem*, no qual analisa o último tema do quadrilátero antropológico, que Foucault situa Heidegger como pertencendo àquele pensamento do Mesmo, ao qual, segundo Foucault, se inclina a filosofia moderna. Foucault inicia a análise do originário, afirmando que: “O último traço que caracteriza, ao mesmo tempo, o modo de ser do homem e a reflexão que a ele se dirige é a relação com a origem.”<sup>14</sup> O último duplo produzido pela analítica da finitude no modo de ser do homem e no pensamento antropológico aparece, tal como os outros, na passagem da época ou *epistémê* clássica para a *epistémê* moderna. Esse é o momento em que a linguagem, perdendo a sua transparência, perde o contato com as suas origens, de modo que a origem não apenas da linguagem, mas a da vida e a do trabalho, se transforma então numa questão histórica, recuando cada vez mais em direção ao passado. Segundo Foucault, é sempre sobre um fundo do já começado que o homem pensa a sua origem,

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.341.

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.343

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.345.

descobrir o estar “sempre já” no mundo, na linguagem, na sociedade, no trabalho, na natureza. A origem, para Foucault, é como que o modo mediante o qual o homem se articula com o já começado da vida, do trabalho e da linguagem.

Embora o homem não possa alcançar o que está por de trás do seu corpo, da sua linguagem e do seu desejo, a fim de dominá-los totalmente, ele vive, fala e trabalha. Daí que ele possa compreendê-los em certo sentido, pois é por seu intermédio que os homens se comunicam e se encontram numa rede pré-estabelecida de compreensão. E se a linguagem, a vida e o trabalho não podem ser conhecidos objetivamente precisamente por serem já um tipo de saber, a analítica da finitude tenta reapropriar a história. E o faz, mostrando que o homem já tem sempre uma história, na medida em que as suas práticas sociais lhe permitem organizar historicamente todos os acontecimentos, de modo que a sua própria habilidade de compreender a si mesmo e aos objetos tem uma estrutura que corresponde ao passado, ao presente e ao futuro.

No entanto, tal como as outras tentativas de relacionar o positivo, o empírico com o transcendental, a fim de fazer da limitação factual o solo da sua possibilidade mesma, essa tentativa de fazer com que as práticas históricas considerem a história como a fonte de seu próprio começo conduz a uma solução instável. E isso porque a origem recuperada enquanto prática historicizante do homem recua novamente, pois que tais práticas se mostram, devido a sua proximidade mesma, inacessíveis aos pesquisadores. Após analisar a relação do pensamento moderno com o originário, Foucault irá dizer que:

Mas, ao atribuir a si a tarefa de restituir o domínio do originário, o pensamento moderno aí logo descobre o recuo da origem; e se propõe paradoxalmente a avançar na direção onde esse recuo se realiza e não cessa de aprofundar-se(...) Assim de Hegel a Marx e a Spengler, desenvolveu-se o tema de um pensamento que, pelo movimento em que se realiza\_ totalidade alcançada, retomada violenta no extremo despojamento, declínio solar\_ curva-se sobre si mesmo, ilumina sua própria plenitude, fecha seu círculo, reencontra-se em todas as figuras estranhas de sua odisséia e aceita desaparecer nesse mesmo oceano de onde emanara; em oposição a esse retorno que ainda que não seja feliz, é perfeito, delineia-se a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, onde o retorno só se dá no extremo recuo da origem.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.350.

Sobre o pano de fundo desse “retorno e recuo da origem”, portanto, perfilam-se duas linhas de pensamento filosófico sobre a origem. Uma linha, onde o retorno é total e que envolve Hegel, Marx e Spengler, e uma outra linha, onde a origem recua a cada retorno e que envolve Nietzsche, Hölderlin e Heidegger. Nessa última linha de elaboração da problemática da origem, a fonte do ser do homem é inatingível, de tal modo que a verdade humana apenas seria apreendida mediante o aprofundamento e o fracasso na busca dessa fonte. Aqui, visto que o homem sempre fracassou na busca dessa fonte no passado, a esperança parece estar no futuro. Entretanto, a lógica da analítica da finitude fica preservada, pois embora descubra que não é a fonte de seu próprio ser, já que nunca poderá retroceder até a origem da história, o homem tenta, ao mesmo tempo, confusamente, mostrar tal restrição como a fonte dessa mesma história, cuja origem escapa à investigação empírica. A esse respeito, Foucault observa que:

Mas quer essa camada do originário, descoberta pelo pensamento moderno no movimento mesmo em que ele inventou o homem, prometa a ocasião da realização e das plenitudes acabadas, quer restitua o vazio da origem\_ aquele disposto pelo seu recuo e aquele escavado pela sua aproximação\_ de todo modo o que ele prescreve que se pense é algo como o “Mesmo”: através do domínio do originário que articula a experiência humana com o tempo da natureza e da vida, com a história, com o passado sedimentado das culturas, o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade\_ nessa plenitude ou nesse nada que é ele mesmo\_ a história e o tempo nessa repetição que eles tornam impossível mas que forçam a pensar, e o ser naquilo mesmo que ele é.<sup>16</sup>

É através dessa, por assim dizer, redescoberta da finitude na interrogação da origem, que se completa o quadrilátero antropológico, traçado pelo pensamento moderno, a partir do abalo ocorrido na *epistémê* ocidental ao final do século XVIII. Tal quadrilátero define, segundo Foucault, o modo de ser do homem, em cuja análise a reflexão procura, desde o século XIX, assentar filosoficamente a possibilidade do saber.

\*

---

<sup>16</sup>FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.350.

É na Analítica transcendental, mais especificamente na segunda seção do segundo capítulo sobre a dedução dos conceitos puros do entendimento intitulada *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento*, que Kant inicia a sua tematização da noção de sujeito ou de consciência, a qual também é desenvolvida no na *Refutação do idealismo* no segundo capítulo do segundo livro da Analítica e no primeiro capítulo da Dialética transcendental intitulado *Dos paralogismos da razão pura*. Mas a fim de esclarecer essa tematização da subjetividade empreendida por Kant ao longo desses trechos da Primeira Crítica, faz-se necessária uma retomada de alguns pontos já expostos pelo filósofo alemão no desenvolvimento da obra em questão.

Na primeira parte da doutrina transcendental dos elementos da *Crítica da razão pura* intitulada Estética Transcendental, Kant analisa o espaço e o tempo, as formas *a priori* da sensibilidade. No entanto, a sensibilidade é apenas uma das duas fontes principais do conhecimento humano, sendo a outra fonte, o entendimento, pois, na sensibilidade, o objeto é dado na intuição, enquanto que, no entendimento, ele será pensado em conceitos. A esse respeito, Kant observa que:

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é receber as representações ( a receptividade das impressões ) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações ( espontaneidade dos conceitos ); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação ( como simples determinação da mente ). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuições sem conceitos podem fornecer um conhecimento.

A análise das formas *a priori* do entendimento é a lógica transcendental, uma ciência através da qual se é possível pensar os objetos totalmente *a priori*, isto é, de um modo que, embora independa da experiência, não obstante a determina. A esse respeito, Kant observa que:

Na expectativa de que talvez haja conceitos que possam se referir *a priori* a objetos \_ não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como ações do pensamento puro, que são por conseguinte conceitos, mas tampouco de origem tanto empírica como

---

<sup>17</sup> CRP, B 74

estética \_ formamo-nos antecipadamente a idéia de uma ciência relativa ao conhecimento puro do entendimento e da razão mediante a qual pensamos objetos de modo inteiramente a priori. Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria que se denominar *lógica transcendental* porque só se ocupa com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida a priori a objetos (...)

A lógica transcendental, que é uma lógica das formas do entendimento enquanto constitutivas da experiência, divide-se numa Analítica e numa Dialética, sendo a Analítica transcendental a primeira parte dessa lógica. A Analítica transcendental subdivide-se em Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios.

Na Analítica dos conceitos, Kant empreende uma análise do entendimento, ou seja, da faculdade humana de formar conceitos, organizando uma tabela completa dos conceitos puros a partir dos quais o entendimento forma todos os seus conceitos e tomando como fio condutor para uma tal organização os modos através dos quais se realiza a unidade nos juízos. Isto porque a totalidade dos atos do entendimento pode ser reduzida a juízos, porquanto pensar é julgar, é estabelecer relações entre as representações, reduzindo-as à unidade, de modo que, por intermédio da determinação das funções da unidade dos juízos, determinam-se também as funções do entendimento que irão reduzir à unidade diferentes tipos de representações. Através dessas funções, a lógica transcendental encontra as formas *a priori* mediante as quais se opera a síntese de uma multiplicidade dada na intuição, pois essas formas impõem à intuição a unidade encontrada nos juízos. Isso porque, para pensar a multiplicidade dada no espaço e no tempo, é necessário que o entendimento opere em seu interior determinadas ligações que vão constituir a unidade do objeto do conhecimento. Essas formas *a priori* do entendimento Kant chama de conceitos puros do entendimento ou de categorias. A esse respeito, Kant observa que:

A mesma função que *num juízo* dá unidade às diversas representações também dá / *numa intuição*, unidade à mera síntese de diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento. Assim o mesmo entendimento, e isto através das mesmas ações pelas quais realizou em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um conteúdo

---

<sup>18</sup> CRP, B 81.

transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo da intuição em geral. Por esta razão, tais representações denominam-se conceitos puros do entendimento que se referem a priori a objetos, coisa que a lógica não pode efetuar. Desse modo surgem precisamente tantos conceitos puros do entendimento, que se referem a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram na tábua anterior as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Com efeito, através de tais funções o entendimento é completamente exaurido e sua faculdade inteiramente medida. Seguindo Aristóteles, denominaremos tais conceitos *categorias*

Pode-se dizer que as categorias são as condições subjetivas do conhecimento, porquanto para julgar é preciso impor as formas *a priori* do sujeito aos dados múltiplos da intuição sensível. E a dedução transcendental é o procedimento pelo qual Kant estabelece que os objetos conhecidos na experiência conformam-se a certas formas *a priori*. Na Estética transcendental, Kant empreende a exposição metafísica e transcendental do espaço e do tempo enquanto formas *a priori* da sensibilidade do sujeito de conhecimento. Tratava-se de justificar como os dados múltiplos da experiência são sempre percebidos pelo sujeito humano em conformidade com espaço e o tempo como intuições puras, ou seja, enquanto formas *a priori* da sensibilidade mesma desse sujeito. Já na dedução transcendental da Analítica trata-se de justificar a conveniência das categorias aos objetos dados na intuição, mostrando que tais categorias são a condição indispensável para o conhecimento de uma coisa como objeto da experiência. Este é o objetivo principal do capítulo intitulado *Da dedução dos conceitos puros do entendimento*, no qual Kant tematiza a subjetividade, através da análise que empreende da noção de “apercepção” ou de “consciência de si” do sujeito.

Segundo se pode depreender da análise do capítulo em questão o entendimento é o responsável pela ligação dos dados sensíveis que nada mais são do que pura multiplicidade e o ato mediante o qual o entendimento efetua uma ligação nessa multiplicidade dada na sensibilidade é a síntese do entendimento, de modo que se pode inferir que toda análise supõe uma síntese prévia, pois o entendimento apenas pode separar aquilo que foi ligado previamente por ele. A esse respeito, Kant observa que:

O múltiplo das representações pode ser dado numa intuição meramente sensível, quer dizer, que nada mais é senão receptividade, podendo a forma dessa intuição residir a

---

<sup>19</sup> CRP, B 105.

priori em nossa faculdade de representação sem ser outra coisa senão a maneira como o sujeito é afetado. Todavia a *ligação* ( *coniunctio* ) de um múltiplo em geral jamais pode nos advir dos sentidos e, por conseguinte, tampouco estar ao mesmo tempo contida na forma pura da intuição sensível; pois tal ligação é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e, visto que se tem que denominar a esta entendimento para diferenciá-la da sensibilidade, toda ligação (...) é uma ação do entendimento que designaremos com o nome geral de síntese para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos nos representar nada ligado no objeto sem o termos nós mesmos ligado antes, sendo dentre todas as representações a *ligação* a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade. Descobre-se aqui facilmente que esta ação precisa ser originariamente una e equivalente para toda ligação, e que a decomposição, a *análise*, que parece ser o seu contrário, sempre a pressupõe.

É importante ressaltar que a ligação do múltiplo implica uma unidade desse mesmo múltiplo, porquanto só se pode conceber uma ligação de elementos múltiplos na medida em que se concebe essa multiplicidade como uma unidade. A esse respeito, Kant observa que:

Mas além do conceito do múltiplo e de sua síntese, o conceito de ligação traz ainda consigo o conceito da unidade dele. Ligação é a representação da unidade *sintética* do múltiplo. A representação desta unidade não pode, portanto, surgir da ligação; muito antes, pelo fato de ser acrescida à representação do múltiplo, a representação de tal unidade possibilita primeiramente o conceito de ligação.

Uma tal unidade pressuposta por toda ligação é a unidade do sujeito, o fundamento mesmo da possibilidade do entendimento. É a unidade do “eu penso”, da consciência ou da subjetividade, unidade essa que, segundo Kant, é analítica e acompanha todas as representações do sujeito. A esse respeito, Kant observa que:

O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo / que não poderia de modo algum ser

---

<sup>20</sup> CRP, B 130.

<sup>21</sup> CRP, B 131.

pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada.

A fórmula dessa unidade analítica da consciência é “eu penso tudo o que penso” e essa representação “eu penso” é denominada por Kant de apercepção pura ou de apercepção originária. Com relação a essa unidade da consciência ou do sujeito, Kant observa que:

Chamo-a *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* que tem que *poder acompanhar* todas as demais é uma e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade de conhecimento a priori a partir dela.

A fim indicar a possibilidade do conhecimento *a priori* derivado da apercepção pura, Kant observa que existe uma unidade transcendental da consciência de si, dizendo que cada uma das representações do sujeito é acompanhada de consciência, mas de uma consciência dispersa e sem relação com a identidade do sujeito, de modo que para haver uma consciência de si faz-se necessário que haja consciência da síntese mediante a qual as diversas representações se unem umas às outras. A esse respeito, Kant observa que:

Com efeito, as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem todas a uma autoconsciência, isto é, como representações *minhas* ( se bem que eu não seja consciente delas como tais ) precisam conformar-se à condição unicamente sob a qual *podem* reunir-se numa autoconsciência universal, pois do contrário não me pertenceriam / sem exceção. Dessa ligação originária pode-se inferir muitas coisas. A saber, esta identidade completa da apercepção do múltiplo dado na intuição contém uma síntese de representações, e só é possível pela consciência dessa síntese. Pois a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Esta referência não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência toda representação, mas de eu *acrescentar* uma representação à outra e de ser consciente da sua síntese. Portanto, somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas*

---

<sup>22</sup> CRP, B 131 – 132.

<sup>23</sup> CRP, B 132.

*representações, a identidade da consciência, isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível pressupondo alguma unidade sintética qualquer. (...) somente pelo fato de eu poder conceber numa consciência o múltiplo das representações denomino todas de minhas representações, pois do contrário teria um eu mesmo tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente. Enquanto dada a priori a unidade sintética do múltiplo das intuições é portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede apriori todo o meu pensamento determinado.*

Se a unidade do “eu penso”, segundo Kant, deve poder acompanhar todas as minhas representações, isso apenas é possível mediante a síntese dos elementos múltiplos dados na intuição. Se é sempre o sujeito quem pensa o que quer que pense, este apenas pode encontrar-se a si mesmo em todas as suas representações na medida em que opera uma síntese que reduz à unidade a multiplicidade das suas representações. Esta síntese, que é a função própria do entendimento, constitui o conhecimento de um objeto. E se toda síntese de representação implica a unidade da consciência nessa síntese, uma vez que todas essas representações pertencem a determinado sujeito, é possível concluir que a unidade sintética da consciência ou do sujeito é a condição de possibilidade objetiva de todo o conhecimento, pois é ela que liga a multiplicidade intuitiva para fazer da mesma um objeto de conhecimento. A esse respeito, Kant observa que:

Falando de modo geral, *entendimento* é a faculdade de *conhecimentos*. Estes consistem na referência determinada de representações dadas a um objeto. *Objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada. Ora, toda reunião das representações requer a unidade da consciência na síntese delas. Conseqüentemente, a unidade da consciência é aquilo que unicamente perfaz a referência das representações a um objeto, por conseguinte a sua validade objetiva e portanto que se tornem conhecimentos, e sobre o que enfim repousa a própria possibilidade do entendimento.

Essa unidade objetiva da consciência ou do sujeito é transcendental e difere da unidade subjetiva da mesma consciência que é empírica, pois pela mera associação das representações de um sujeito existe uma certa unidade da consciência, mas uma unidade que não possui qualquer valor objetivo. E distinguindo a unidade empírica do sujeito da

---

<sup>24</sup> CRP, B 133-134.

<sup>25</sup> CRP, B 137.

sua unidade transcendental, Kant separa os dois níveis que, segundo Michel Foucault, foram posteriormente confundidos, observando que:

*A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido no conceito do objeto. Em vista disso, denomina-se objetiva e tem que ser distinguida da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, mediante a qual aquele múltiplo da intuição é dado empiricamente para tal ligação. Depende de circunstâncias ou de condições empíricas se posso ser empiricamente consciente do múltiplo como simultâneo ou sucessivo. Eis porque a unidade empírica da consciência, mediante a associação de representações, concerne ela mesma a um fenômeno e é inteiramente contingente. Frente a isto, a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral que contém um múltiplo dado, está sob a unidade originária da consciência simplesmente mediante a referência necessária do múltiplo na intuição ao um: eu penso; portanto, mediante a síntese pura do entendimento que subjaz a priori à síntese empírica.*

A unidade transcendental da apercepção vai sintetizar a multiplicidade dada numa intuição no conceito do objeto. Daí o seu valor objetivo. E o ato pelo qual a multiplicidade intuitiva é reduzida à unidade da consciência ou da apercepção é o juízo. Diferentemente da mera associação de idéias, o juízo é constitutivo do objeto ao mesmo tempo que permite a unidade da consciência ou do sujeito, pois é na medida em que o sujeito apreende o objeto que ele se apreende como sujeito. É apenas mediante o juízo que se pode falar em sujeito e objeto de conhecimento, porquanto a função lógica do juízo é o ato pelo qual as representações são reunidas e reduzidas à unidade da apercepção. E se as categorias são os conceitos de um objeto em geral mediante os quais a intuição deste objeto pode ser determinada em relação às funções lógicas do juízo, conclui-se que as categorias são condições de possibilidade do conhecimento de objetos, pois elas se referem *a priori* a objetos de experiência, porquanto é através delas que um objeto de experiência pode ser pensado. É por meio das categorias que sujeito e objeto estão fundamentalmente correlacionados, pois é através delas que a multiplicidade sensível se unifica em objetos e se torna pensável. No entanto, é importante destacar que os elementos múltiplos da intuição são dados antes e independentemente da síntese do entendimento, pois o entendimento não é intuitivo e as representações por si sós não fornecem objetos, de modo que algo deve ser dado a que

---

<sup>26</sup> CRP, B 140.

as categorias possam aplicar-se e este algo é o objeto da experiência tal como dado na intuição sensível. Com relação à subjetividade, pode-se depreender, do que foi exposto, a necessidade de uma distinção cuidadosa entre o eu empírico e o eu transcendental, isto é, entre o sentido interno e a faculdade da apercepção. Isto porque, com efeito, o eu empírico é dado na intuição, mas a representação “eu penso” é um pensamento e não uma intuição, de modo que o eu pensante não pode conhecer a si mesmo, mas apenas as suas operações que são pensamentos. Assim, o sujeito possui a consciência de que ele existe, mas apenas pode se conhecer na medida mesma em que conhece alguma outra coisa. A esse respeito, Kant observa que:

(...) na síntese transcendental do múltiplo das representações em geral, por conseguinte na unidade sintética originária da apercepção, sou consciente de mim mesmo não como me pareço, nem *como* sou em mim mesmo, mas somente *que* sou. Esta *representação* é um *pensar*, não um *intuir*.

Na analítica dos princípios, Kant também tematiza a subjetividade ao procurar mostrar como se aplicam à experiência os princípios do entendimento. É o momento da refutação do idealismo, no qual Kant procura mostrar que a própria experiência interior é possibilitada pela experiência exterior. Segundo Kant, o sujeito não possui qualquer conhecimento imediato de si mesmo, mas apenas tem consciência da própria existência como determinada no tempo. Mas toda determinação no tempo supõe algo de permanente na percepção, pois o tempo, com efeito, não pode ser percebido em si mesmo, de modo que existe a necessidade de alguma coisa real em relação a qual o tempo seja percebido. Esta coisa real, segundo Kant, não pode ser alguma coisa no sujeito, porquanto, no sujeito, existem apenas representações. São essas representações que tornam possível a consciência de si, ou seja, a consciência que o sujeito possui de sua própria existência, pois é percebendo o objeto que o sujeito se percebe como sujeito. Essas representações, segundo se viu com relação ao conceito de tempo, supõem algo de permanente em relação ao qual se possa determinar-lhe a mudança. Disso se segue, conseqüentemente, que o sujeito não pode ter uma consciência empírica da sua existência senão em relação a algo existente fora dele mesmo. Daí a correlação fundamental entre sujeito e objeto, pois assim como não há objeto sem sujeito, não há sujeito sem objeto, de modo que o “eu penso” pensa o mundo, mas não pensa a si

---

<sup>27</sup> CRP, B 157.

mesmo. Isto porque o sujeito não poderia ter consciência de sua própria existência se não existissem objetos exteriores no espaço que servem de fundamento permanente para as representações que o sujeito encontra em si mesmo. A existência do sujeito enquanto ente pensante está correlacionada fundamentalmente à existência do mundo enquanto objeto pensado, porquanto o sujeito apenas pode ter consciência de si mesmo no ato em que tem consciência de alguma outra coisa que não ele mesmo. A esse respeito, Kant observa, no seguinte teorema, que: “ *A simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim.*” E procura provar este teorema, esclarecendo que:

Estou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação temporal pressupõe algo de *permanente* na percepção. Mas este permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por este permanente. Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma *coisa* fora de mim. Por consequência, a determinação de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas reais que / percebo fora de mim.

Além dessas análises da subjetividade empreendidas na dedução transcendental e na refutação do idealismo, Kant também tematiza o sujeito na Dialética transcendental, a segunda parte da lógica transcendental. A Dialética é uma lógica da ilusão ou da aparência transcendental. Tal ilusão, por ser natural, é marcada por um caráter de inevitabilidade, pois ela responde a uma espécie de exigência da mente ou do espírito humano. A ilusão transcendental localiza-se na razão pura, a faculdade dos princípios ou das idéias. A razão é a faculdade dos princípios, assim como o entendimento é a faculdade dos conceitos e a sensibilidade, a faculdade das intuições. Ao falar da razão pura como a sede da ilusão transcendental, Kant esclarece que:

Todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento.

---

<sup>28</sup> CRP, B 275.

<sup>29</sup> CRP, B 275-276.

<sup>30</sup> CRP, B 355.

O entendimento reduz à unidade a multiplicidade dada na intuição, operando, mediante seus conceitos, segundo determinadas regras, das quais a razão parte a fim de atingir uma unidade mais elevada que é a unidade dos princípios. Essa busca de uma unidade mais elevada encontra-se presente no uso lógico da razão, no raciocínio. Com efeito, o raciocínio é um juízo que toma por matéria as proposições e não apenas as representações. Daí que a razão ultrapasse o entendimento em sua busca de unidade. Esse uso lógico da razão explica o uso puro da mesma, qual seja, a busca do incondicionado considerado como a condição última de todas as condições, como a recusa de qualquer dependência, como a exigência de uma perfeição, de um ideal. Com efeito, os conceitos da razão são chamados por Kant de idéias. E enquanto o conceito é uma ligação do múltiplo dado na intuição sensível, a idéia ultrapassa a experiência fenomenal. As sínteses operadas pelo entendimento na experiência não satisfazem a razão em vista do fato de o mundo empírico não constituir um todo único, uma totalidade acabada, que é a representação que a razão se faz do universo. Embora as idéias, as representações da razão, não cheguem a apreender nenhum objeto, não constituindo um conhecimento, o fato é que elas constituem uma diretiva, determinando não um objeto, mas um sentido ou um rumo, o que fornece uma importância fundamental às mesmas quando consideradas em seu uso prático..

Uma das idéias formadas pela razão pura é a idéia da alma, ou seja, da unidade absoluta do sujeito pensante, que resulta da busca do incondicionado de um sujeito que não seja outra coisa senão sujeito. No entanto, tal idéia consiste numa ilusão ou numa aparência dialética, porquanto ela é tomada por uma determinação objetiva do sujeito em si mesmo e não por uma ligação subjetiva dos conceitos. Embora nada possa ser conhecido mediante essa idéia, o fato é que elas possuem uma espécie de realidade na medida em que são representações resultantes de raciocínios necessários da razão pura. Entretanto, tais raciocínios resultantes da própria natureza da razão consistem em sofismas, ao estudo dos quais Kant consagra a segunda parte da Dialética transcendental.

Os sofismas que conduzem à idéia da alma são chamados paralogismos da razão pura e constituem a Psicologia Racional. Esta pretende conhecer a natureza do sujeito e não encontra apoio em nenhuma experiência ou determinação do sentido interno. A esse respeito, Kant esclarece que:

(...) a expressão eu, como um ente pensante, significa já o objeto da Psicologia, que pode denominar-se doutrina racional da alma, se não pretendo saber da alma nada além do que possa ser inferido do conceito *eu*, independentemente de toda a experiência, enquanto tal conceito apresenta-se em todo o pensamento. Ora, a doutrina *racional* da alma é realmente um empreendimento dessa espécie. Com efeito, se o mínimo de empírico do meu pensamento \_ uma percepção particular qualquer do meu estado interno \_ ainda se mesclasse entre os fundamentos cognitivos dessa ciência, então ele não seria mais uma doutrina racional \_ mas *empírica* \_ da alma. Portanto, temos já diante de nós uma pretensa ciência, construída sobre a única proposição: *eu penso*, e cujo fundamento, ou cuja falta de fundamento, podemos investigar aqui de modo totalmente conveniente e conformemente à natureza de uma filosofia transcendental.

Do que foi exposto acerca da dedução transcendental das categorias, pode-se concluir que o “eu penso” consiste num pensamento, mas não numa intuição. Daí que a sua unidade seja apenas analítica e não sintética, de modo que a consciência que o sujeito possui de si mesmo enquanto sujeito único e idêntico não constitui um conhecimento. Conseqüentemente é apenas mediante um paralogismo que se passa desta proposição analítica “eu penso” às proposições sintéticas que constituem as conclusões da psicologia racional. Kant formulou esse paralogismo da seguinte maneira:

*O que não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito não existe também de outro modo a não ser como sujeito e é, portanto, substância.*

*Ora, um ente pensante, considerado meramente como tal, não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito.*

*Logo, um ente pensante existe também somente como tal, isto é, como substância.*

E é por se tomar o sujeito em sentidos diferentes na premissa maior e na premissa menor presentes no exemplo oferecido por Kant , ao longo dessa citação, que se está diante de um paralogismo. Infere-se dessa citação que na premissa maior, o sujeito é considerado tal como poderia ser dado na intuição. Mas na premissa menor, trata-se do sujeito consciente de si mesmo em seu próprio pensar, isto é, do “eu penso que

---

<sup>31</sup> CRP, B 400.

<sup>32</sup> CRP, B 411.

acompanha todas as minhas representações”, e, tomado nesse sentido, o sujeito não pode consistir em um objeto de intuição. Daí que a conclusão não possa ser aplicada a ele.

De tudo o que foi exposto ao longo deste estudo, infere-se que, para Kant o sujeito é sempre sujeito, nunca podendo ser objeto. O erro no raciocínio, exposto por Kant na passagem acerca do paralogismo psicológico, consiste em confundir o “eu empírico” com o “eu transcendental”. Isso porque o único conhecimento que se pode ter do sujeito é o conhecimento do eu empírico mediante o sentido interno. Só se conhece um objeto, conhecimento é sempre conhecimento de um objeto e apenas o “eu empírico” pode ser considerado um objeto. Mas o “eu empírico”, como já se viu, não equivale ao “eu transcendental”, ao “eu penso que deve acompanhar todas as minhas representações” e que constitui o sujeito do conhecimento na filosofia kantiana. Apenas a consciência do eu empírico, do eu determinável pode ser objeto mediante a intuição do sentido interno, mas jamais a consciência do eu determinante. Isso porque separar o sujeito determinante do objeto determinado equivale a perdê-lo, pois o “eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Daí que aquele que conhece, o “eu penso”, o eu transcendental, não possa ser conhecido. Como se viu ao longo do exposto acerca da refutação do idealismo “assim como não há sujeito sem objeto, não há objeto sem sujeito, de modo que o “eu penso” apenas pode conhecer aquilo que ele não é, não podendo, portanto, conhecer a si mesmo enquanto tal.

Constata-se, com este estudo, portanto, que ao tematizar a consciência, Kant distingue dois níveis no que diz respeito à subjetividade. O nível do eu empírico, do sujeito determinável, que pode ser considerado um objeto de conhecimento, mediante a intuição do sentido interno. E o nível transcendental, o nível do sujeito determinante, que corresponde ao “eu penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações”, o qual na medida mesma em que é determinante não pode ser separado do objeto determinado, não podendo, portanto, ser conhecido enquanto tal. Daí que Foucault, ao analisar a confusão entre o empírico e o transcendental operada pela antropologia tenha acentuado a distinção empreendida por Kant entre o empírico e o transcendental em sua tematização da subjetividade.

Tal distinção, com efeito, contribui para uma melhor elucidação da Analítica da Finitude em seus múltiplos aspectos. No entanto, segundo Foucault, a duplicidade do que ele chama de pensamento moderno, inaugurado a partir mas depois de Kant, contemporaneamente, só seria resolvida, não com um retorno direto à distinção kantiana

entre os níveis empírico e transcendental da subjetividade, porém com uma espécie de dissolução da figura do homem surgido no momento em que estes níveis foram confundidos pelo pensamento moderno e contemporâneo.

Não obstante, tal dissolução do duplo empírico-transcendental chamado homem pela antropologia filosófica, preconizada pelo filósofo francês, pode ser pensada como uma retomada da distinção kantiana entre os níveis empírico e transcendental da subjetividade empreendida na *Crítica da razão pura*, já que, segundo o filósofo alemão, o sujeito transcendental, o "eu penso", não pode ser conhecido por si mesmo enquanto tal, o que a antropologia filosófica moderna e contemporânea, a Analítica da finitude moderna, não se cansa de efetuar, superpondo os dois níveis mencionados em seu pensamento da figura do homem.

## **BIBLIOGRAFIA**

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*.

São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

**RESENHA***Camila Pereira Lisboa<sup>1</sup>*

MILL, Stuart. *Sobre a liberdade*. Tradução de Ari R. Tank Brito. São Paulo, Hedra, 2010. 208 p.

Não é porque os desejos dos homens são fortes que eles agem mal, é porque suas consciências são fracas. (Stuart Mill, 2010, p. 119)

“On liberty” é o nome da obra que pretendemos discutir. Escrita em 1859 pelo filósofo, político e economista britânico John Stuart Mill, o título instigante revela o desafio aceito pelo autor ao escrever um ensaio sobre o tema da liberdade – abrangente e de difícil definição. Tomamos como base a tradução de Ari Brito, publicada pela Editora Hedra em 2010 com o título “Sobre a Liberdade”.

O pensamento de Stuart Mill costuma ser localizado dentro da doutrina Utilitarista, sendo ele um dos grandes defensores do individualismo moderno. As palavras “utilitarista” e “individualista” podem conter uma conotação negativa à primeira vista. Entretanto, basta uma breve leitura do autor para entender a relevância de suas contribuições à compreensão do homem atual, e à proposta de um mundo onde este homem possa ser respeitado em suas potencialidades.

Durante todo o texto do livro, Mill propõe um questionamento sobre o que é a liberdade humana, e sobre quais são os seus limites – no âmbito social e individual. Em suas primeiras linhas, o autor já inicia esclarecendo que não pretende abordar a “Liberdade da Vontade”, mas sim a “Liberdade Civil ou Social”:

Uma questão dificilmente posta às claras e quase nunca discutida em termos gerais, mas que pela sua presença latente influencia profundamente as controvertidas práticas de nossa época, e que possivelmente logo se fará reconhecer como sendo a questão vital do futuro. (p. 37)

Mill se refere aos conflitos entre a “Liberdade” e a “Autoridade”, algo do qual se tem notícia desde a Antiguidade Clássica. Entre gregos, romanos e ingleses, a liberdade significava o limite imposto ao poder arbitrário dos governantes, justificando rebeliões

---

<sup>1</sup> Psicóloga, especialista e mestre em Psicologia Social UFMG.

que representavam o desejo geral do povo. No decorrer da história, a consolidação de governos democráticos pelo mundo criou a sensação de que o poder poderia ser concedido e revogado pelo povo em qualquer tempo, dependendo apenas de sua vontade e interesses. Porém, o nascimento de um governo popular gerou apenas uma outra forma de poder: descentralizado, distribuído em muitas mentes, difícil de ser controlado. Eis a “tirania da maioria”, “incluída entre os males contra os quais a sociedade precisa estar de sobreaviso” (p. 42).

A maioria dita as regras, e não apenas no campo político. São os costumes, hábitos, tradições, as normas e leis sociais, prescritas legalmente ou não, que governam as mentes e corpos dos indivíduos. Aqui, a situação é ainda mais grave do que o domínio dos governantes: a sociedade enquanto coletivo dificilmente pode ser combatida, pois seu poder é exercido por muitos, que escolhem (ou se resignam a) as regras que devem ser seguidas. Assim, qualquer individualidade que não esteja de acordo com os ditames sociais, é tratada como ilegítima e tende a ser fortemente combatida pela opinião pública. Em consequência, restam indivíduos subjugados aos ditames sociais, conformados com eles. Há também os heróis, gênios e excêntricos - alguns deles mártires - que traduzem o anseio humano de manifestar a sua originalidade individual.

A ideia central de Stuart Mill nessa obra é a de que “Sobre si mesmo, sobre seus próprios corpo e mente, o indivíduo é soberano” (p. 49). Exorta-se a liberdade individual, na defesa das preferências, gostos, ideias e opiniões de cada um. Cada sujeito teria o direito de expor o que considera mais significativo para si, sem retaliações sociais em decorrência de tal expressão de sua individualidade. O despotismo seria necessário apenas ao se lidar com povos bárbaros. O que o autor propõe é a criação de uma sociedade de pessoas conscientes sobre suas decisões e sobre o bem comum, dispensando, portanto, qualquer valor imposto ao homem, se não por ele mesmo. Seguem alguns dos novos princípios que descreveriam esse tipo de liberdade humana:

Primeiro, ela compreende o domínio inteiro da consciência, demandando liberdade de consciência. No domínio mais amplo, liberdade de pensamento e sentimento, liberdade absoluta de opinião em todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos. (...) Em segundo lugar, o princípio requer liberdade de gosto e de inclinações, em podermos montar o nosso plano de vida de acordo com nossos próprios caracteres, em fazer como quisermos, sujeitos a consequências que poderão se seguir, sem

impedimentos de nossos pares, enquanto não lhes causarmos danos, mesmo que eles achem nossa conduta imbecil, pervertida ou errônea. Terceiro, desta liberdade de cada indivíduo advém a liberdade, dentro dos mesmos limites, da combinação entre indivíduos; a liberdade da união, para qualquer propósito que não envolva danos aos outros; as pessoas envolvidas sendo supostamente maiores de idade e não forçadas ou enganadas. (pp. 52-53)

Podemos perceber nesse trecho que a liberdade, para Mill, não é absoluta ou incondicionada. Ela possui um limite: o outro. A liberdade individual deve ser respeitada, entretanto respeitando as outras liberdades individuais, e sem acarretar prejuízos a outros. O autor também deposita no próprio sujeito a responsabilidade pelas consequências dos seus atos. Não cabe à sociedade impor quais as condutas mais corretas a serem seguidas, tampouco cabe a ela responder pelas consequências maléficas que os indivíduos obtenham em decorrência das suas escolhas. Atos que impossibilitam o bem comum ou que tragam danos a outros, numa sociedade de pessoas de fato conscientes sobre suas ações, são naturalmente rechaçados pela sociedade e são punidos judicialmente. Não uma punição baseada apenas nos costumes, mas na razão.

Ainda segundo Mill, um dos principais empecilhos para a prática da liberdade seria o desejo de poder. É pelo poder que impomos nossas ideias aos outros, privando-os de sua liberdade. Existe o desejo do poder social, onde tentativas de ostentar um *status* social superior faz com que o indivíduo imponha suas crenças e/ou as crenças do seu grupo aos demais. Existe também o desejo do poder individual, onde acreditamos que as nossas ideias são superiores às demais, que devem ser, portanto, silenciadas. Essa é uma das causas do que Mill chama de “presunção de infalibilidade”, a certeza de que o meu pensamento individual, ou o pensamento do meu grupo, é o mais correto e infalível.

“Todo silenciar da discussão é uma presunção de infalibilidade” (p. 59). Essa presunção carrega muitos males, para o indivíduo e para a sociedade como um todo. Isso porque as opiniões silenciadas podem ser aquelas que contêm a verdade. Uma minoria silenciada, em muitas situações, poderia apontar a verdade para uma maioria contaminada pelo costume. O exercício da interlocução é o terreno fértil para a aquisição da verdade, dificilmente alcançada por uma única opinião. Mesmo que o costume defenda ideias verdadeiras, elas apenas podem ser assim consideradas se foram submetidas à discussão, sustentando sua veracidade para além dos argumentos e do tempo.

O autor deposita uma grande importância na liberdade de pensamento e expressão. Qualquer tipo de evolução é possível apenas em sociedades que incitem a reflexão e questionamento por parte do seu povo. Essa é a base da evolução científica, da aquisição de novas descobertas e de uma evolução moral que promova o avançar de uma civilização.

Stuart Mill diz que, ao contrário, observamos uma intolerância geral, que se converte numa ignorância também generalizada. O critério para que se mantenha um pensamento ou um determinado hábito seria tão somente o costume de assim o fazer. Infelizmente, prevalecem

os conformados com os lugares-comuns ou servidores temporários da verdade, cujos argumentos sobre todos os grandes assuntos levam em conta somente os ouvintes, e não aqueles argumentos de que se convenceram de serem os verdadeiros. (p. 81)

Assim, são estabelecidas as verdades por conveniência, que eliminam qualquer “chance de equanimidade para todas as faces da verdade” (p. 102), ocasionando o atraso das sociedades e uma domesticação das mentes humanas.

Apesar de depositar no indivíduo a responsabilidade pelos seus atos, o livro discorre sobre algumas das grandes influências para o conformismo social, sendo uma delas a religião enquanto instituição. As religiões estão baseadas em dogmas, em crenças atestadas tão somente pela fé, não pela razão. O autor refere-se ao Cristianismo, em especial, como uma doutrina passiva e egoísta, que toma como base não os ensinamentos do Cristo, mas um corpo de doutrinas éticas do Velho Testamento que se converteram num sistema “em vários aspectos bárbaro, voltado para um povo bárbaro” (p.103). Adicionadas a elas, o Novo testamento estaria repleto da moralidade pré-existente dos gregos e romanos, recomendações não de Cristo, mas dos apóstolos. Seriam, em suma, um protesto contra o paganismo.

Essencialmente, esta é uma doutrina de obediência passiva, que inculca a submissão a todas as autoridades constituídas, que não devem ser, é claro, obedecidas quando ordenarem que se faça algo que a religião proíba, mas contra as quais não se deve oferecer resistência, e muito menos rebelar-se, não importando a quantidade de males que cometam contra nós. (p. 105)

Os interditos religiosos estariam baseados na moralidade pela proibição, oferecendo poucas alternativas à discussão de seus preceitos. Onde quer que a verdade

seja silenciada pela proibição, qualquer forma de oposição está sujeita a preconceitos e retaliações.

As instituições religiosas que suprimem a liberdade de opinião e expressão, assim como outras instituições sociais que funcionam sob a mesma regra, estariam impedindo o bem-estar da humanidade. Isso porque elas transformam um dogma numa profissão de fé, ineficaz para o bem. São, portanto, contraditórias em si mesmas: propõem o bem e a verdade, mas suas práticas inibem “o crescimento de alguma convicção real e sinceramente sentida, vinda da razão ou da experiência pessoal” (p. 109). Não apenas existiriam consequências negativas para a sociedade, mas também para o indivíduo, fadado a sofrer possíveis punições sociais pela expressão de sua heresia.

Uma comunidade de livre expressão é aquela onde as religiões, ou outras formas de pensar tradicionais, podem ser escolhidas ou negadas, onde aqueles que antes compartilhavam das mesmas crenças têm a opção de deixar de fazer parte do grupo e mudar de interesses, sem represálias e tendo suas singularidades respeitadas. Ser religioso seria uma escolha, como tantas outras. Nesse sentido, Mill destaca que as faculdades que caracterizam um humano enquanto tal - a percepção, o sentimento discriminativo e a preferência moral - apenas podem ser exercitadas através da livre escolha. Todavia, “aquele que faz algo só porque assim é o costume, não faz uma escolha” (p. 117). Segundo o autor, a morte da liberdade é evidente pela falta de preferências individuais; em seu lugar, reina o conformismo – evidência da vitória da sociedade sobre o indivíduo. Ao invés de perguntarmo-nos sobre o que preferimos e o que combina mais com o nosso caráter e com a nossa disposição, perguntamos sobre o que é mais adequado para a nossa posição e, pior, o que é mais adequado a pessoas de posições superiores. Por fim, vigora não a liberdade, mas o já mencionado desejo de poder.

Nessa esfera, aqueles que se destacam pela sua originalidade são reprimidos. O autor explica que os verdadeiros gênios só podem respirar livremente num ambiente de liberdade. Sendo reprimidos, a sociedade deixa de se beneficiar de suas virtudes. Em geral, gênios são individualistas, posto que evidenciam sua originalidade para além das amarras sociais. Existem também outros personagens que fogem ao lugar-comum, sendo tratados como selvagens ou excêntricos. Eis um grande prejuízo ao livre desenvolvimento das mentes originais, aqueles que poderiam agregar elementos importantes ao mundo. Apesar disso, a originalidade não parece ser valorizada. Ao

invés dela, nos diz Mill, a mediocridade permanece como poder dominante da humanidade.

Ainda de acordo com a obra, um dos principais perigos em sua época (cabível ao século XXI) seria a ausência de ousadia em ser original. Ao invés disso, estamos submersos em modos de existência alheios a nós, ao “despotismo do costume” (p. 134), que nos impede de alcançar um autêntico “espírito de liberdade”, este responsável pelo progresso.

Se uma pessoa possui qualquer soma tolerável de senso comum e experiência, o seu próprio modo de abordar a sua existência é o melhor, não porque é o melhor em si mesmo, mas porque é o seu modo próprio. Os seres humanos não são como carneiros, e mesmo os carneiros não são indistintamente iguais. (p. 131)

O respeito à experiência individual conduziria ao progresso do próprio indivíduo, que utilizaria sua racionalidade a favor de escolhas que lhes fossem mais relevantes pessoalmente. Existiriam também benefícios para a sociedade: uma evolução contínua, baseada no progresso e na originalidade de seu povo. Ao invés disso, vivemos um “despotismo estacionário” (p. 135), o despotismo do costume que massacra a individualidade.

Alguns argumentos favoráveis a esse tipo de despotismo sugerem que a sociedade deve tutelar os seus membros, a favor de uma convivência pacífica e sem prejuízo mútuo. Entretanto, o que vemos é a multiplicação dos conflitos sociais – entre povos diferentes ou mesmo dentre um mesmo povo. Diferentes crenças justificam o preconceito e a violência, não assegurando a convivência pacífica. Os indivíduos são obrigados a aceitar a tutela, ou se conformam com o conforto que ela oferece, pagando em troca o preço alto que representa a sua liberdade.

Stuart Mill defende o direito à liberdade individual, exceto em se tratando de crianças ou outros sujeitos que não possuam condições de fazerem suas escolhas por si próprios. Apenas nesses casos, a tutela do Estado se justificaria, mas não eximindo a responsabilidade individual sobre eles. No caso das crianças, seus pais e familiares devem assumir a responsabilidade por uma boa educação, cabendo ao Estado apenas assegurar uma educação de qualidade àqueles sem familiares ou atingidos pela pobreza extrema.

A reprovação via moralidade e a punição pela justiça deveriam ser o resultado de uma avaliação racional de atos praticados (ou omitidos), cujos prejuízos afetaram outras pessoas. Os males causados a si mesmo, sem afetar outros, não deveriam ser passíveis de punição. Assim, a substituição da tutela do Estado pela liberdade e responsabilidade individual seria um estímulo ao exercício da racionalidade de sujeitos socialmente preocupados com o bem comum, não com a mera manutenção dos costumes.

Se a sociedade permite a um número considerável de seus membros crescerem como se fossem crianças, incapazes de agir segundo uma consideração racional de motivos distantes, a sociedade só pode culpar a si própria pelas consequências. (p. 153)

Delegando aos próprios indivíduos as consequências pelos seus atos e escolhas, os indivíduos aprenderiam a responsabilizar-se por isso, escolhendo com cautela, de modo a não causar prejuízos alheios e respeitando seus próprios interesses. Isso valeria também para as relações comerciais, que deveriam regular a si mesmas, sem interferência governamental.

Percebe-se através desta obra que Stuart Mill deposita uma grande confiança na racionalidade individual e na capacidade de cada sujeito em fazer escolhas razoáveis, visando seu próprio bem e o bem comum. Diferente de práticas advindas de um governo paternal, o autor propõe uma educação com o intuito de formar o homem livre. Nesse sentido, não seria o Estado o principal responsável por ela, uma vez que “uma educação geral estatal é apenas um meio para se moldar as pessoas” (p. 189), conforme os interesses do poder dominante. Os pais deveriam ser livres para arranjar a educação onde e como achassem melhor para seus filhos, cuidando também de uma formação moral que cultivasse mentes livres e abertas para a diferença.

Com o apoio de Estados geridos por mentes livres e bem instruídas, o autoritarismo deixa de fazer sentido – tanto no que concerne à burocracia estatal, quanto no que tange às práticas sociais do cotidiano. Estados autoritários produzem mentes submissas, sufocando iniciativas que garantem progresso. Um Estado progressista é aquele que fornece condições para o livre exercício do pensamento e a escolha responsável por parte de cada um de seus membros daquilo o que eles julgam ser essencial a suas existências singulares. Vejamos como Stuart Mill sintetiza essas ideias e encerra a sua obra, com impactos profundos para o seu século, estendendo-se para os nossos dias, quase dois séculos depois.

O valor de um Estado, a longo prazo, é o valor dos indivíduos que o compõem, e o Estado que adia o interesse que seus integrantes têm na expansão e na elevação mental, em um pouco mais de capacidade administrativa, ou na coisa semelhante a essa última que a prática fornece, nos detalhes dos negócios, um Estado que diminui seus homens, para que estes sejam um instrumento mais dócil, mesmo que seja com bons propósitos – descobrirá que com homens pequenos nada de grande pode ser alcançado, e que a perfeição da maquinaria para a qual ele tudo sacrificou, no final não servirá para nada, por falta do poder vital que, para que a máquina pudesse funcionar sem percalços, o Estado preferir banir (p. 203).

### SÍNTESE E CONSIDERAÇÕES

O livro “Sobre a Liberdade” conduz o tema por múltiplos caminhos (organização social, religião, economia, política, dentre outros), fazendo-nos refletir sobre os limites e as possibilidades do indivíduo perante a multidão. Representa um apelo à defesa da expressão individual, perdida em meio à uniformidade imposta pelo coletivo. Alguns dos eixos de reflexão sugeridos por Mill são comuns às discussões propostas por diferentes correntes filosóficas – sejam elas utilitaristas, existencialistas, fenomenológicas ou tantas outras: liberdade, autenticidade, escolhas, responsabilidade. Isso mostra a inquietação que esses temas provocam durante distintas fases da história humana. Cada uma experimentou suas formas distintas de governos, organização econômica e social, todas elas com o desafio de estabelecer o justo equilíbrio entre as forças do Estado, da sociedade e do indivíduo.

As repercussões desse pensamento são igualmente diversas, não podendo ser esgotadas aqui. A defesa do poder individual perante a sociedade pode, aparentemente, advogar pelo estabelecimento de uma anarquia no pior sentido do termo: a imposição de interesses meramente individuais, em detrimento dos interesses da coletividade. Não parece ser isso que Mill defende nessa obra. Ao contrário, o livro pretende mostrar que, racionalmente, a expressão da originalidade individual e o respeito mútuo são a base para a evolução de qualquer sociedade, e da humanidade como um todo. É apenas através da livre expressão do pensamento, que uma sociedade é capaz de evoluir. Através do respeito por outros pensamentos e povos, todos se beneficiam.

O autor considera o grande desafio que se coloca a isso: o desejo pelo poder. É pelo exercício do poder individual sobre outra pessoa, ou pela tentativa de impor a

“soberania” de um povo sobre o outro, que a humanidade permanece estagnada em muitos aspectos. O desejo pelo poder ou a prática da submissão (voluntária ou involuntária), reprime ideias importantes para a evolução social.

Stuart Mill fala da importância de diferentes visões para que a “verdade” seja alcançada. Seja qual for essa verdade (e o nível de dificuldade/possibilidade de encontrá-la), a não liberdade de expressão aponta para o oposto: o recair nas “inverdades”. Quanto mais limitadora da liberdade individual for uma sociedade, maior a imposição de visões de mundo, em geral prescritas pelo grupo dominante na defesa de seus próprios interesses.

O que dizer então sobre as guerras e tantas outras barbáries ao longo da história, justificadas pela defesa apenas uma versão da verdade? As Cruzadas, o Nazismo, os assassinatos promovidos por Estados autoritários. Cada evento contém em si um jogo de interesses que extrapola o campo ideológico, mas que o utiliza como instrumento de persuasão para dar força a seus atos. Enquanto muitos atribuem a Hitler a responsabilidade por um dos maiores crimes cometidos contra a humanidade até então, deixa-se de analisar o importante fenômeno social ocorrido na época, no qual o nazismo ganhou adeptos em diferentes estratos da sociedade alemã. Para alguns nacionalistas alemães, a dizimação dos judeus era uma estratégia legítima em prol do desenvolvimento da Alemanha, humilhada e também ela devastada em vários sentidos no período da Primeira Guerra Mundial. Por razões igualmente ideológicas, Hitler é considerado o homicida da Segunda Guerra, e pouco se fala sobre presidente Harry Truman, que também coordenou a dizimação de milhares de vidas através da bomba atômica.

O livro defende, portanto, que o próprio indivíduo seja soberano no gerenciamento da liberdade de seu corpo e de sua mente, escolhendo ele próprio aquilo o que mais corresponde ao seu modo singular de viver, respeitando os limites impostos pela expressão das liberdades alheias. Com isso, o autor vislumbra um modelo diferente de sociedade, composta por indivíduos bem instruídos para o exercício da liberdade. Apenas desse modo, qualquer tipo de tutela seria dispensável. Stuart Mill não detalha as características da sociedade de sua época, mas apresenta um ideal de sociedade: aquela composta por sujeitos verdadeiramente conscientes sobre suas preferências e sobre as necessidades do coletivo.

Isso remete à necessidade de uma transformação social profunda, alicerçada principalmente numa educação de qualidade – livre e libertadora. Uma educação livre é

aquela que não privilegia princípios morais de grupos específicos, mas que incentiva a criatividade e a expressão da originalidade individual, ambas manifestas através de um pensamento questionador, mas também respeitoso de outras formas de expressão diferentes das suas. Um pensamento respeitoso não pela imposição de um princípio moral, mas pela consciência de a evolução do mesmo pensamento apenas é possível através da contribuição de muitas outras ideias, expressas por outros sujeitos. Essa é também uma educação libertadora, no sentido de iluminar indivíduos e sociedades através do exercício da crítica racional. Apenas assim eles poderiam caminhar rumo à libertação dos grilhões impostos pelas muitas normas sociais, pautadas em critérios de mera conveniência ou moralidade, em geral criada para manter o *status quo* de determinados grupos ou indivíduos.

Uma educação de qualidade seria essencial, portanto, para revelar as armadilhas das ditaduras morais – expressas ou veladas. Diante de suas imposições, muitos sujeitos se subjugam, sendo as sanções severas em muitos casos: desde a exclusão social através dos rótulos que os sujeitos originais recebem (“loucos”, “pervertidos” e afins), até a privação da liberdade de ir e vir ou a privação da própria vida. Muitos se subjugam pelo receio dessas sanções, muitos exercem sua subserviência consentida pelo mero costume de assim o fazer, não refletindo sobre as consequências perversas da manutenção de uma sociedade repressora. Tais reflexões capazes de reverter esse quadro são o resultado da educação para a liberdade.

A educação para a liberdade é necessariamente não alienadora (do indivíduo em relação a si mesmo e às necessidades do outro), não docilizadora. É uma educação questionadora, crítica em relação à verdade. É uma educação que preza pela verdade na construção do conhecimento, sabendo que ele apenas se expande enquanto fruto de muitas mentes, e no respeito à expressão de diferentes ideias e modos de viver. Stuart Mill propõe um tipo de individualismo onde os indivíduos alimentem a consciência de que apenas podem evoluir enquanto tal, se evoluírem conjuntamente.

“Sobre a Liberdade” representa, sem dúvidas, uma obra que pretende problematizar lugares comuns do pensamento humano. Ela representa em si mesma uma expressão original que busca instigar a crítica sobre o que estamos sendo e o que poderíamos realizar na integração entre indivíduo e sociedade.